

DIE DISKUSSION (in Auszügen)

zu den Referaten des Symposions zu Trier (6.–8. Oktober 1977)

DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES

Zu: GIOVANNI SANTINELLO, Padova (MFCG 13 [1978] 3–22)

„Das Leib-Seele-Verhältnis in der Sicht des NvK“

und

KLAUS KREMER, Trier (MFCG 13 [1978] 23–57)

„Apriorismus – Assimilation – Abstraktion im Vollzug des menschlichen Erkennens nach Cusanus“

(Gesprächsleitung: R. Haubst)

BORMANN: Herr Santinello, Sie sprachen gestern abend über eine Stelle aus *De coniecturis*; es handelte sich um N. 140 der kritischen Ausgabe¹. Ich vermute, daß ich das, was Sie dazu sagten, falsch verstanden habe. Meinten Sie eine Identität der „*corporales partes*“, der „*anima nobilis*“ und der „*spirituales corporis naturae*“? Winfried Happ² übersetzt die Stelle wie folgt:

„Du erkennst mutmaßend stufenweise die unedleren, dann die stetig veränderlichen, doch schon festeren und geformteren, schließlich die ganz edlen Körperteile. Anschließend begreifst du in einem gleichen Aufstieg die mehr geistigen Naturen des Körpers, denen Wahrnehmungsvermögen beigemischt ist; . . .“

SANTINELLO: Um Ihre Frage zu beantworten, ist es nötig, durch ein Schema die Einteilung des Stoffes im ganzen Numerus *De coniecturis* 140 klarzumachen. Dabei weiche ich von Ihrem Schema (MFCG 13 [1978] 88–90) ab³. Nach meinem Schema ist dies der gedankliche Aufbau (die folgenden Texte werden in vereinfachter Satzkonstruktion wiedergegeben):

Einleitung: (Z. 3–5)	Homo ex unitate lucis . . . atque alteritate tenebrae (Das hat NvK an der Figura P illustriert).
Abschnitt A: (Z. 5–12)	Intueberis tres ipsius (Die krit. Edition erklärt im Apparat scil. hominis) regiones. Das wird nach der Figura U(niversi) entfaltet: infimam ter trinitem distinctam: ignobiliores corporales partes – mediam ter trinitem distinctam: spirituales corporis naturae, quibus sensitiva virtus immixta est – supremam ter trinitem distinctam: novenas nobilis animae distinctiones.
Abschnitt B: (Z. 12–17)	Novem corporales vides differentias, quae vegetatione contententur – novem mixtas, ubi virtus viget sensitiva – novem nobiliores differentias, ubi corporalis umbra in <i>discretivum</i> absorbetur spiritum (das betrifft die <i>ratio</i>).
Conclusio: (Z. 17–20)	Corporalis natura . . . in sensitivam pergit Sensitiva in discretivam nobilitatur.

¹ *De con.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 5–20); in Referat Santinello: MFCG 13 (1978) 18, 2. Abschnitt.

² *Nikolaus von Kues, Mutmaßungen*. Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von JOSEF KOCH und WINFRIED HAPP: Philos. Bibl. Bd. 268 (Meiner/Hamburg 1971) 167.

³ Dies und die folgende Disposition hat Herr Santinello für den Druck nachträglich beigefügt.

In Abschnitt B führt NvK angesichts von Figura U dieselbe Einteilung wie die unter A weiter. Es ist bemerkenswert, daß vom Intellekt (vom Geist selbst) im ganzen N. 140 nicht gesprochen wird. Es ist, als ob der Intellekt der menschlichen Natur nicht gehöre; als ob er *von außen* komme.

Diese Gliederung vor Augen, habe ich in meinem Referat gestern abend versucht, die Bedeutung der Einteilung der menschlichen Natur im N. 140 zu erhellen. Ich habe gesagt (MFCG 13 [1978] 18), daß Cusanus hier den Menschen analysiert; er spricht von Körperteilen; die drei genannten Stufen (Abschnitte) sind jedoch keine Körperteile, sondern realiter „Seelenteile“. Doch warum spricht er von Körperteilen, wo es in der Tat Seelenteile sind? Weil er hier die menschliche Einheit betonen will; den Unterschied zwischen Seele und Körper gibt es; doch es ist gleichgültig, ob man von Seelenteilen oder von Körperteilen spricht. Die Identität ist hier eine Identität für den Intellekt; es ist eine Identität als Koinzidenz, als In-eins-Fall von Seele und Leib. Diese Identität ist für unsere Vernunft (*ratio*) etwas Unsagbares. Die Vernunft bewegt sich zwischen dem Unterschiedenen; sie nennt Seelen oder Körper als Sachen, die untereinander verschieden sind. Doch wir müssen die Einheit des Menschen denken. Diese Einheit des Menschen wird durch den Intellekt gedacht, das ist eine Intuition, eine rational unsagbare Intuition, da die Vernunft den Menschen durch die Begriffe von Seele und Körper zergliedert. HAUBST: Hier hatte ich auch vermutet, daß Sie es so meinten; nämlich keine Identität von Leib und Seele unter sich, sondern deren Identität im lebendigen Menschen, der als das *mirabile Dei opificium* beide umgreift und dessen Lebensbewegungen zwischen beiden kreisen. Der Mensch kann sich selbst nicht rational verstehen, weil seine Einheit ein Wunder ist. Über den Begriff *coincidere*, den Sie hier herangezogen, unterhielten wir uns übrigens schon auf dem letzten Symposium⁴. Ich fragte damals: Wenn Sie auf dem Bahnhof von Mailand stehen und Sie hören „coincidenza“, denken Sie dann dabei an den Ineinsfall von allem in Gottes absoluter Einfachheit? Es heißt Anschluß. Das bedeutet hier: Es gibt keine Kluft zwischen Leib und Seele, sondern beim lebendigen Menschen sind sie in innigster Wechselwirkung und Gemeinschaft: der Leib in der Seele, die Seele im Leib. Diese aus dem italienischen Sprachgebrauch abgeleitete Sinngebung von *coincidere* ist mit der absoluten *coincidentia oppositorum in Deo* nicht zu verwechseln.

SANTINELLO: Sie haben recht; ich bin mit Ihnen einverstanden: wir sollten diesen Unterschied machen in der Bedeutung des Wortes Koinzidenz: *coincidere* als In-eins-Fall und *coincidere* nur als Berührung des Extremen⁵.

ST. SCHNEIDER: Die Tatsache, daß der Mensch „ich“ sagen kann, bezeugt das Wunder der Individualität, und Cusanus begründet die Individualität

⁴ Vgl. MFCG 11 (1975) 81.

⁵ Diesen Unterschied – als eine scharfsinnige Überlegung von R. Haubst – habe ich auch im Referat betont (MFCG 13 [1978] 18, Anm. 52), wo es ein Beispiel des „In-eins-Fall“ gibt; und ebd. Anm. 53, wo die *coincidentia* nur einfache „Berührung“ bedeutet.

damit, daß der subsistente Geist in der Andersheit der Materie inkorporiert ist. Sie haben darauf hingewiesen, daß dies ein großartiger Ansatz für die Christologie ist. Das finde ich faszinierend. Meine Frage ist nur: Wie kann ich in der Auseinandersetzung mit einem Positivisten eine gemeinsame Ausgangsbasis gewinnen für den Ansatz des selbstsubsistenten Geistes, der in die Andersheit der Materie hinein inkorporiert ist? Wie finde ich da eine Ausgangsbasis für Auseinandersetzungen?

SANTINELLO: Eine Diskussion mit einem Positivisten ist vielleicht sehr schwer, weil der Positivist nur mit der Vernunft (*ratio*) denkt und keinen Intellekt anerkennt. Es gibt keine gemeinsame Ausgangsbasis für den Ansatz des selbstsubsistenten Geistes (wie Sie sagen) und der menschlichen Einheit (füge ich hinzu), wenn man nicht zwischen wissenschaftlicher Analysis (*ratio*) und metaphysischer Erkenntnis (*intellectus*) unterscheidet. Der Positivist nimmt nur die wissenschaftliche Erkenntnis an und betrachtet die metaphysische Einsicht als sinnlos. Metaphysik erscheint in der Tat sinnlos, wenn man sie nur im Rahmen der *ratio* betrachtet; die *ratio* kann keine Metaphysik begründen. Ist eine andere, eine intellektuelle Grundlegung der Metaphysik möglich? Um dieses Problem geht es hier. Mit Cusanus ist es so zu formulieren: Ist über die diskursive Erkenntnis der *ratio* hinaus eine intellektuelle Anschauung möglich?

VELTHOVEN: Sie haben auf eine wichtige Stelle in *De coniecturis* hingewiesen, auf den Aufstieg und den Überstieg der Seele im Körper; aber die Frage ist: Wie ist es möglich, daß NvK nach *De coniecturis* in *De mente*, wo er diese Frage wieder aufgenommen hat, auf diese Lösung nicht zurückgreift? Dieser Gedanke in *De coniecturis* bietet ja eine Lösung dieses Problems.

SANTINELLO: In *De mente* gibt es nicht mehr die Lösung von *De coniecturis*, sagen Sie. Und warum nicht?, fragen Sie. Wir sollten das Nikolaus selbst fragen. Das als Scherz. Aber ich glaube, daß im Grunde auch in *De mente* die Lösung von *De coniecturis* vorliegt. Nur wollte er dort eine Auseinandersetzung mit den Peripatetikern. *De mente* wurde ja 1450 geschrieben und in diesen Jahren gab es in Italien heftige Diskussionen zwischen den Platonikern und Aristotelikern. In dieser geistigen Situation wollte Nikolaus in *De mente* gegen die Peripatetiker Stellung nehmen; mit den Platonikern war er einverstanden. So griff er die Sprache der Platoniker und der Aristoteliker und die Probleme jener Tradition auf. Das Problem, die Lösung von *De coniecturis*, ließ er im Hintergrund. Aber ich glaube, daß diese Lösung im ganzen Denken des Nikolaus immer lebendig blieb.

KREMER: Herr Velthoven, das Abstiegs- und Aufstiegsschema ist in *De mente* in Kap. 14 noch da. Es wird nur nicht mehr vorne an zentraler Stelle entwickelt, aber jetzt festgelegt auf den Namen Aristoteles, der mit der *ratio* beginnt und den *ascensus* in der *intellectibilitas* beenden läßt, und auf Platon, der mit der *intellectibilitas* beginnt. So, meine ich, ist das Schema noch da. Ich würde also von dort her schon noch eine Verbindung zu *De coniecturis* sehen.

HAUBST: Wir sind damit wohl auch bereits beim Referat von Herrn Kremer.

BEIERWALTES: Ich möchte zunächst fragen, ob die *complicatio mentis*, von der Sie gesprochen haben, die in sich die *auditiones* schafft, auch als eine sachliche Explikation der platonischen Anamnesis-Lehre verstanden werden könnte – trotz aller Vorbehalte des Cusanus gegen diese Sache. Das Zweite: Die Konstitution der *mathematica* ist sicher ein besonders charakteristischer Hinweis auf die Kreativität der *mens*. Deshalb verlangen in diesem Zusammenhang die Termini *exserere*, *fabricare* etc. besondere Aufmerksamkeit. Damit ist behauptet, daß die mathematischen Begriffe und die Mathematik als solche ein ursprüngliches Produkt der *mens* sind, allerdings in dem Horizont der Geschaffenheit gedacht. Wichtig scheint mir die Hervorhebung dieses Aspektes deshalb zu sein, weil darin deutlich wird, daß Cusanus die Ontologisierung der Mathematik (Sein und Idee = Zahl; Zahl = Sein der Idee), die Platon inaugurierte, wohl endgültig aufgehoben hat. Das Dritte: Der Gedanke der Kreativität und der Spontaneität, den Sie für Cusanus mit Recht sehr stark betont haben, hat allerdings auch einen Anhalt im neuplatonischen Denken. Man muß dabei auf den Versuch des Proklos im Euklid-Kommentar hinweisen, den Begriff der *phantasia* aus einer „passiven Dynamis“ im Sinne des Aristoteles in eine aktive umzuformen, die selbst eine formbildende (gestaltende) Bewegung ist. Es geht Proklos dabei um die Konstitution der geometrischen und arithmetischen Begriffe. Die Aktivität der *phantasia* ist in den Begriffen *proballein*, *proagein*, *exelittein* etc. („heraussetzen“, „hervorbringen“, „entfalten“) angezeigt – dies in Analogie zu dem cusanischen *exserere* und *procedere* in *De mente*⁶ und *De beryllo*⁷. Die Voraussetzung dieses Gedankens bei Proklos ist diese: die *phantasia* ist nicht nur rezeptiv, sondern durch die Wirkung des *nous poietikos* aktive Vermittlung der Begriffe⁸. Der Akt der Abstraktion ist apriorisch begründet. Von daher verstehe ich (auch für Cusanus) nicht ganz den Grund, warum Sie Abstraktion und Apriorismus einander entgegenstellen. Bei Plotin z. B. finden wir einen analogen Gedanken: Abstraktion (*aphairesis*), ausgehend von der Sinnlichkeit, und apriorische Begründung eben dieser *aphairesis* sind als Einheit zu denken. Abstraktion ist eigentlich nur von dieser Begründung her möglich. – Als Letztes noch: Man kann sicher sagen, daß Spontaneität, Kreativität und auch in gewissem Sinne von Cusanus her „Autonomie“ Grundzüge neuzeitlichen Denkens sind, und daß Cusanus auf dem Wege zu dieser Konzeption in gewissem Sinne typisch Neuzeitliches antizipiert – freilich immer im Horizont der Geschaffenheit der *mens* durch den göttlichen Intellekt. Allerdings wäre einer rigorosen Vereinnahmung des Cusanus aus neuzeitlichem Denken her immer wieder der Satz, den Sie auch aus der Predigt zitiert haben, ins Gedächtnis zu rufen: *sumus creatores assimilativi*.

⁶ *De mente* 3 (h V, S. 56, Z. 9).

⁷ *De beryllo* 32 (h XI/1, S. 42, Z. 8).

⁸ Vgl. PROKLOS. In *Eukl.* 55,1 ff. (hrsg. von G. FRIEDLEIN).

KREMER: Das sind vier Fragen, Herr Kollege Beierwaltes. Ich neige selbst dazu – ich habe mich ja auch bewußt zum 1. Punkt sehr vorsichtig ausgedrückt –, die Distanzierung, die Cusanus vom Apriorischen bei Platon vornimmt, nicht so groß zu sehen, wie sie in seinen eigenen Worten zum Ausdruck kommt. Ich neige also tatsächlich dazu, um Ihren Ausdruck aufzugreifen, bei der *explicatio* der *mens humana*, der in ihr angelegten *complicatio notionalium*, das zu sehen, was Sie als sachliche Explikation der platonischen Anamnesis bezeichnet haben. Ich habe mich deshalb so ausgedrückt: Cusanus scheint das so zu verstehen! Ich würde da also viel eher eine Brücke zwischen ihm und Platon sehen wollen, als er durch seine Formulierung die Möglichkeit gelassen hat. Das Zweite: Da bin ich ganz mit Ihnen einig – ich glaube, das war ja von Ihnen nur gedacht als Verstärkung dessen, was ich gesagt habe –: Die Ontologisierung des Mathematischen wird von ihm abgelehnt. Gerade im Kap. 6 von *De mente*⁹ etwa, wo das Mathematische eine große Rolle spielt, stellt er zum Schluß ganz klar fest, daß es kein mathematisches Sein eigener Natur gibt zwischen dem göttlichen Geist und dem sinnenhaften Sein. Da gehe ich also ganz mit Ihnen einig. – Das Dritte: Sie weisen dankenswerterweise auf den Neuplatonismus hin, hier auf Proklos. Sie sind der Fachmann für Proklos hier unter uns. Was meinem Referat natürlich fehlt, ist eine ideengeschichtliche Untermauerung. Ich muß einfach dazu sagen: Ich bin Neuling hier; ich werde ja erdrückt von einer Reihe von Leuten, die 10 oder 20 und 30 Jahre in der Cusanus-Forschung stehen. Ich muß mich einfach einmal mit dem Gedankenmaterial des Cusanus einigermaßen vertraut machen. Aber was Sie hier bringen, der Charakter der *psyché* oder des *noûs* als *πλήρωμα εἰδῶν* belegt genau diese Sache¹⁰. „Abstraktion“ – ja; wenn Sie damit einverstanden sind, wollen wir warten, bis Herr Bormann sich meldet. – Zum letzten: Ich habe ganz bewußt darauf verzichtet, auf die Weiterwirkung des Cusanus oder auf seine Neuansätze hinsichtlich des modernen Denkens hinzuweisen. Es ist gar keine Frage, daß das bei ihm vorhanden ist. Ich habe es in meinem Referat absichtlich weggelassen, weil ich mich einfach zunächst einmal mit dem Erkenntnisbegriff bei ihm selbst vertraut machen wollte.

BORMANN: Zur Abstraktionslehre sei noch ergänzend auf folgende Stellen hingewiesen: *De filiatione Dei* N. 54 und *De possess* N. 43.

An der zuletzt genannten Stelle sagt Cusanus: „Oportet enim omnem intelligentem phantasmata speculari“. Das heißt: Hier wird eine Abstraktionslehre geboten. In diesem Zusammenhang ist auch *De beryllo* N. 54 zu nennen; außerdem zitiere ich aus einer *Predigt* des Jahres 1456 *Michael et angeli eius*¹¹: „Nam intelligentia separat intelligibiles formas et abstrahit a materia, ut in se faciat intellectas, sicut in nostro intellectu experimur“. („Die Intelligenz trennt die intelligiblen Formen und abstrahiert sie von der Materie, damit sie sie in sich als verstandene herstellt, so wie wir das in unserem Intellekt erfahren“.)

⁹ *De mente* 6 (h V, S. 72, Z. 17–19).

¹⁰ *De poss.* N. 43; vgl. hierzu ARIST. *De an.* 431 a 16 f.; *De mem. et rem.* 449 b 31.

¹¹ *Sermo* 243 nach der Zählung von Koch: p II 1, 146'.

Das möge genügen; mehr will ich bezüglich einzelner Stellen zur Abstraktionslehre nicht vorbringen. Es sei aber noch etwas zur Kreativität der menschlichen *mens* gesagt. Ergänzend zu dem, was Herr Kollege Beierwaltes vorhin geltend machte, weise ich hin auf die *Elementatio theologica* des Proklos, propositio 174.

Dort heißt es: Πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ' αὐτόν, καὶ ἡ ποίησις ἐν τῷ νοεῖν, καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν.

„Jeder Nous bringt durch das Denken das, was nach ihm ist, hervor; und sein Wirken liegt in dem Denken, und sein Denken liegt in dem Wirken“.

Wir wissen, daß der Einfluß der *Elementatio theologica* auf Cusanus schon sehr früh anzusetzen ist. Ähnliche Äußerungen, wie die soeben zitierte, finden sich im Parmenides-Kommentar des Proklos. Seit längerem ist bekannt, daß Cusanus seit 1456 in stärkerem Maße als früher durch den Parmenides-Kommentar beeinflusst wurde. Daß Cusanus diesen Kommentar mehrfach durchgearbeitet hat, ergibt sich aus der Beschaffenheit der Randbemerkungen¹². Meine Frage, auf die vielleicht einer der Anwesenden antworten kann, lautet: Wann ist mit dem ersten Durchgang des Cusanus durch den Parmenides-Kommentar in Cod. Cus. 186 zu rechnen?

KREMER: Zur Abstraktion: Darf ich die Frage von Herrn Beierwaltes miteinbeziehen? Ich bin schon der Ansicht, daß Abstraktion und Apriorismus bei Cusanus zwei sich ausschließende Erkenntnisvorgänge sind. Ich bin der Ansicht, um das noch vorwegzunehmen, daß es vielleicht eine Abstraktion im Bereich des Verstandes, der *ratio*, gibt; und darauf bin ich deshalb gestoßen, weil an einigen Stellen, wo man Abstraktion annehmen könnte¹³, von *ratio* gesprochen wird. Und dann passen folgende Dinge zusammen: 1. daß das *phantasma* durchgängig der *ratio*, nicht dem *intellectus* zugewiesen wird; 2. der Grundsatz aus *De mente*: „Nichts ist im Verstand, was nicht vorher im Sinn war“¹⁴, und 3. die betonte These: Gegenstandsbereich des Verstandes, der *ratio* also, seien die *res sensibiles*. Daher meine ich – ich bin mir zwar nicht hundertprozentig sicher –, an den paar Stellen, die ich angegeben habe, könne man noch von einer Abstraktion sprechen. Aber ein *abstrahere* auch der Vernunft aus einem *phantasma*, das durchleuchtet und aus dem dann die intelligible Wesenheit herausgeholt wird: das ist schlechterdings bei Cusanus unvereinbar mit der von ihm so engagiert vorgetragenen These, daß der *intellectus*, die Vernunft, die Ähnlichkeiten von allem (*omnium rerum*) begrifflich eingefaltet in sich trage. Der Erkenntnisprozeß, der von der Vernunft vollzogen wird, ist, nach so vielen Ausführungen des Cusanus, kein anderer als der, daß die Anregung (*excitatio*) von seiten der Sinneswahrnehmung geschieht, über die *phantasmata* und über den Verstand, aber nicht mehr als die

¹² Vgl. hierzu R. HAUBST: MFCG 1 (21968) 32.

¹³ *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 19–22); *Comp.* 6 (h XI/3, N. 16, Z. 14–16; N. 17, 7. 9–11); *De ludo* II (p I, Fol. 164^r, Z. 27–30).

¹⁴ *De mente* 4 (h V, S. 52, Z. 20).

Anregung. Dann entwickelt die Vernunft alles *aus sich*. Sie bedarf keines ihr von außen herbeigebrachten Materials. Sie braucht lediglich den Anstoß, die *excitatio* oder die *motio* oder das *pulsatur*, wie es auch heißt, dann entwickelt sie alle Erkenntnis aus sich heraus. Das scheint sich mir durch sehr viele Schriften des Cusanus eindeutig hindurchzuziehen. Und das ist einfach ein ganz anderer Vorgang als der der Abstraktion. Das Schöpfen aus der Sinneserfahrung läuft bis zur Ebene des Verstandes, der *ratio*, so daß also auch der Kontakt mit der Sinneserfahrung gewahrt ist. Es braucht also keiner zu meinen, was man sehr häufig diesen platonisierenden Den kern vorgehalten hat, sie würden auf die Sinneserfahrung verzichten. Sie wissen um die Unverzichtbarkeit der Sinneserfahrung; sie würden auch z. B. die Demoskopien von heute bejahen, das ist gar keine Frage. Aber was sie herausstellen wollten, ist: daß der Geist im Grunde genommen schon ein Wissen von allen Dingen in sich hat; allerdings braucht er die Begegnung, die Berührung mit der Sinneserfahrung, damit es in ihm erwache. Nicht zufällig wird in *De mente* das Leben unserer *mens* mit einem Schlafenden verglichen (*similis est dormienti*)¹⁵. Man kann nicht sagen, Abstraktion und Apriorismus schlossen sich einander nicht aus, wobei ich allerdings mit in Kauf nehmen muß, daß wir bei dem mittleren und späteren Cusanus Stellen haben, die von Abstraktion des *intellectus* selber sprechen. Ich meine aber, das wären Relikte der früher vertretenen Abstraktionstheorie. Ich würde auch, Herr Kollege Bormann, die Stelle in *De possess* N. 43 nicht im Sinn der Abstraktion deuten. – Ich habe diese einzelnen Dinge hier im Vortrag nicht mehr gebracht, bin aber in meinem Aufsatz ausführlich auf alle diese Stellen eingegangen. Die genannte Stelle lautet: *Oportet enim omnem intelligentem phantasmata speculari*¹⁶. Ich erblicke darin nicht mehr als die unabdingbare Notwendigkeit des *phantasma* auch für den *intellectus*. Meines Erachtens gibt dieser Text selbst keinen Beleg für die Abstraktion her. Und ähnlich ist es mit der N. 74¹⁷.

BORMANN: Darf ich sofort etwas hierzu sagen? Diesbezüglich bin ich mit Ihnen einig, Herr Kollege Kremer. Herr Kollege Haubst hat nachgewiesen, daß in der Spätphase des Cusanus der Einfluß thomistischen Denkens sich verstärkt¹⁸. Meine Frage ist: Zeigt sich in Formulierungen wie *phantasmata speculari*¹⁹ ein erneutes Aufnehmen der zuvor preisgegebenen aristotelischen Position von der Notwendigkeit der Abstraktion?

KREMER: Ich habe an diese Version nicht gedacht, das muß ich offen sagen.

¹⁵ *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 18–21).

¹⁶ *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 30–31).

¹⁷ EBD. (h XI/2, N. 74, Z. 8–12).

¹⁸ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*: MFCG 5 (1965) 15–62.

¹⁹ PROCLUS, *The Elements of Theology*. A revised text, with translation, introduction and commentary, ed. by E. R. DODDS, (Oxford 21963), p. 156 (propos. 177) heißt es vom nous: νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν; p. 168 (propos. 194), von der Seele: πᾶσα ψυχή πάντα ἔχει τὰ εἶδη, ἃ ὁ νοῦς πρῶτως ἔχει.

Sie wäre zu prüfen – ich kann sie im Augenblick nicht ausschließen. In Frage kämen hierfür wohl *De posset* und auch zwei Stellen in *De venatione sapientiae*. Was ich nur dagegen sagen würde, ist dies, daß gerade die Schrift *De venatione sapientiae*, wo wir drei Stellen kennen – in N. 107 sind es nämlich zwei²⁰ –, den Gegensatz herausstellt, der in dem einen Satz so schön formuliert ist: *Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit*²¹. Das ist genau der Gedanke des Proklos udgl. Dann wird *einmal* in *De venatione sapientiae* der *intellectus agens* genannt²². Er wird aber bloß genannt, ohne daß irgendeine Detaillierung seiner Tätigkeit erfolgt. Ich neige daher sehr dazu, darin eher Relikte der früheren Abstraktionstheorie zu erblicken als eine Aufnahme des thomistischen Denkens. Bei Thomas ist die Sache ja auch nicht so einfach. Denn neben der Abstraktion finden wir dort auch den platonischen Erkenntnisbegriff.

HAUBST: Darf ich gerade mal bemerken: Der Satz *Nunquam sine phantasmate intelligit anima* ist ein Leitsatz des Aristoteles in *De anima* und von dorthier von Thomas übernommen²³.

KREMER: Ja, Herr Kollege Haubst, aber das bringe ich ja sehr gut unter, wenn Sie die beiden Stellen nehmen – ich habe nur zwei Stellen gefunden –, wo das nähere Wie der Funktion des *phantasma* bezeichnet wird. Das sind die zwei Stellen in *De mente*²⁴. Dort wird nicht nur die unabdingbare Notwendigkeit des *phantasma* herausgestellt, sondern auch gesagt: *phantasma excitat*, es regt an. Also genau die gleiche Funktion, wie sie der Sinneserfahrung zugewiesen wird. Das heißt also: mit Aristoteles kann ein Cusanus trotz seines Apriorismus durchaus insofern konform gehen, als er die Unabdingbarkeit der Sinneserfahrung und des *phantasma* urgiert.

HAUBST: Aber diese Anregung ist nicht ein mechanischer Stoß, auf den hin der Geist losgeht und selbst produziert, was ihm gerade einfällt, oder was er irgendwie schon in sich hat. Das geschieht durch die Darbietung der *species*, die von der Sinnenwelt her gegeben werden und auch in Form der *phantasmata* sich darbieten. Das ist ein eindeutiges Leitmotiv im *Compendium*²⁵.

KREMER: Sie sagen: das ist kein mechanischer Anstoß. Ich habe vergebens

²⁰ *Ven. sap.* 36 (p I, Fol. 216^r, Z. 42–43 u. 216^v, Z. 2–5).

²¹ *Ven. sap.* 29 (p I, Fol. 213^r, Z. 32–33).

²² *Ven. sap.* 26 (p I, Fol. 212^r, Z. 45).

²³ ARISTOTELES, *De an.* III,7 431 a 17 (nach der Übersetzung des WIL. v. MOERBEKE); cf. III,8 432 a 7 ff.; THOMAS v. A., *In Aristoteles librum De anima* III, lect. 12 u. 13; S. *theol.* I q. 84 a 7. – Johannes Wenck zitiert Thomas gegen Cusanus in der Formulierung: *nec sine phantasmate contingit nos intelligere*; s. R. HAUBST, *Studien zu NvK u. Joh. Wenck*: BGPhMa 38,1 (1955) 87 f. u. 106–108. NvK selbst scheint hier einen vermittelnden Ausgleich zwischen „Thomismus“ und „Albertinismus“ anzustreben: R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, Abschnitt I D u. III C, in der Festschrift: Albertus Magnus – Doctor universalis.

²⁴ *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 21).

²⁵ Dieses Motiv setzt schon in Kap. 1 des *Compendium* ein; (h XI/3, N. 1, Z. 7–12); ebd. Z. 8 f. u. 12: *Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit . . . Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius.*

nach einer Stelle gesucht, wo Cusanus dieses *excitare* mal etwas näher ausführen würde. Ich habe keine gefunden. Aber wir haben hier ja viel bessere Cusanus-Fachleute.

HAUBST: In der Predigt LXVII (nach der neuen Zählung) vom 15. 8. 1446 heißt es z. B. verkürzt gesagt: *spiritus rationalis* (das schließt den *intellectus* ein) *omne alimentum medio sensibili haurit*²⁶. *Omne alimentum*: das alimentum ist das, woraus sich der Inhalt der Erkenntnis aufbaut; *haurit*, dieses *haurire* versteht NvK freilich nicht so, daß Sinnliches einfach als Intellektualerkenntnis vorgefunden oder transponiert wird, sondern daß es das Material ist, aus dem der Geist sein Erkennen gewinnt.

KREMER: *Spiritus rationalis* bedeutet hier: inklusive intellectus?

HAUBST: Selbstverständlich!

KREMER: Wenn das so wäre, wäre das natürlich eine Gegeninstanz. Ich würde das gerne anhand des Textes überprüfen wollen²⁷.

STALLMACH: Wenn die Frage der Welterkenntnis auf die Alternative hinausläuft: Abstraktionstheorie oder Vernunftapriorismus und wenn man annehmen muß, daß Cusanus, zumindest in einer bestimmten Phase seines (gnoseologischen) Denkens, dem Vernunftapriorismus zuneigte, erhebt sich dann nicht die Frage: Wie steht es mit der *Verbindung* zwischen den (apriorischen) Vernunftinhalten und dem *mundus realis*? Wird der *mundus realis* vom Menschen überhaupt in seinem Ansichsein erkannt? Gibt es ihn überhaupt für die Vernunft? Denn, was für eine Bedeutung kann jene *Anregung*, die für die Erkenntnis von der sinnfälligen Welt ausgehen soll, für die Vernunft haben, wenn diese alle Inhaltlichkeit der Erkenntnis aus sich selber schöpft? Oder ergibt sich als Konsequenz aus der vorgelegten Interpretation dies: nach Cusanus erkennt der Mensch den *mundus realis*, die Schöpfung Gottes, nicht?

²⁶ *Sermo* LXVII (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 127^{rb}); der Kontext (Z. 16–24 ff.): Sed quia ratio nostra, quae est lux de luce divina, „lucet in tenebris“ (vgl. *Joh. 1, 5*) huius corporeae atque carnea substantiae, ita quod spiritalis eius natura in corporali umbra comprehendi non possit; quin immo existente spiritu rationali quasi in carcere carneo, *non valens nisi per fenestras corporis alimentum spiritale venari*: *Omne alimentum, cum medio sensibili hauriatur*, disproportionatum manet.

²⁷ Es handelt sich um den *Sermo: Maria optimam partem elegit* vom 15. August 1446: Vat. lat. 1244, Fol. 127^{rb} (p II, Fol. 66^r, Z. 20–39).

Inzwischen konnte ich mir den Text anschauen und komme zu folgendem Ergebnis: Aufgrund des dort geäußerten Partizipations-, Illuminations- und Abbildgedankens dürfte der Text eher in die Richtung des platonischen Erkenntnisbegriffes gehen: *spiritus noster rationalis participat rationem rationis divinae* (= verbum sive logon); das lumen divinum *illuminat* omnem hominem venientem in hunc mundum; es ist von den *innata desideria* die Rede; von der divina ratio, ad cuius imaginem nostra ratio creata est; in nobis est lex aeterna ut in *sua imagine*; ratio nostra . . . est *lux de luce divina*; *spiritus rationalis* existit quasi in carcere carneo (auch dieses platonische Motiv also). Was dann folgt, belegt nicht mehr und nicht weniger als die Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit der Sinneswahrnehmung, aber nicht die Abstraktion: *non valente (scil. spiritu rationali) nisi per fenestras corporis alimentum spirituale venari: omne alimentum medio sensibili haurit et disproportionatum manet, ut non sit verum et vitale et formatum modo, quo exigit rationalis spiritus. Hinc ratio incorporata carni, non potest quaesitum in veritate attingere.*

Was der Mensch erkennt, ist nicht die Schöpfung Gottes, sondern nur seine eigene, ein *mundus rationalis*? – Dagegen wiederum ließe sich sagen: Es besteht doch eine „Verbindung“, zwar nicht des menschlichen Geistes mit dem *mundus realis*, aber des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist. Nun wäre aber diese „Welt“ des göttlichen Geistes – d. h. wie Gott das erkennt, was für uns die „Welt“ ist – keine sinnfällige Welt (denn diese kann es nur in bezug auf ein Sinneswesen geben). Was ist dann also die „Welt“ an sich, und was können wir apriori von ihr erkennen? – Oder ist diese „Anregung“, die von der „Welt“ auszugehen scheint, in Wahrheit eine „Anregung“, die vom göttlichen Geist unmittelbar auf den menschlichen Geist erfolgt, so daß dann auf diesem Wege – eben apriori – eine Art „Weltbild“ (die „Welt“ des Menschen, in der er sich rational-erkenntnismäßig mit einiger Sicherheit bewegt) entsteht? Die in Frage stehende „Verbindung“ mit dem *mundus realis* hätte der menschliche Geist dann nicht durch Vermittlung der Sinnesgegebenheiten, sondern durch sein Bezogensein auf den göttlichen Geist, durch „Angleichung“, aber nicht an den *mundus realis* selbst, sondern an dessen schöpferischen Ursprung im göttlichen Geist?

KREMER: Gleich zum ersten: Gibt es den *mundus realis*? Da muß ich sagen, bei Cusanus ist das ganz klar. Ich meine mit *mundus realis* die sinnenfällige Welt. Ich glaube, es ist Kap. 9 von *De mente*, wo er sehr stark das *mensurare* der *mens humana* betont – Punkt, Linie, Fläche, *punctus*, *linea*, *superficies* usw. und das fällt zweimal, – so daß man sehr stark den Eindruck gewinnen kann, als greife das *mensurare* der *mens humana* auch auf die sinnenfällige Welt im *mundus realis* über. Dann wird jedoch zweimal sehr deutlich gesagt: Auch unabhängig von unserem Geist (*sine nostrae mentis consideratione*) haben die *res* ihre *mensura*, und zwar von Gott²⁸. Das scheint mir für Cusanus ganz wichtig zu sein. Das ist also das eine! Das andere ist: die Vernunft erkennt nur das, was sie in sich selber hat; zu etwas anderem ist sie gar nicht fähig.

Wie aber jetzt die Brücke zur Sinnenwelt? Sie zitierten mich eben: wir erkennen Ähnlichkeiten der geistigen Welt; wir erkennen *similitudines similitudinum*. Mit den ersteren *similitudines* sind gemeint: die geistigen Inhalte in der Vernunft, mit den zweiten *similitudines*: die *creaturae* Gottes selber, so wird es in *De beryllo* in dem Kapitel mit Hermes Trismegistos dargestellt²⁹. Das heißt also – ich scheue mich ein wenig, den Begriff zu gebrauchen, weil ich ihn nicht gerne auf Cusanus anwenden möchte, er könnte mißverstanden werden –, wir haben vielleicht bei Cusanus so etwas wie eine *prästabilisierte Harmonie*. Ich will das mit allem Vorbehalt einmal sagen. Ich habe diesen Begriff absichtlich nicht in mein Referat aufgenommen. Auf Grund des gleichzeitigen Hervorganges unseres Geistes und aller Dinge aus Gott (und jetzt unseres Geistes, der die Abbilder der göttlichen Formen in sich trägt) sind

²⁸ *De mente* 6 (h V, S. 70, Z. 4–6); 9 (S. 86, Z. 7–10).

²⁹ *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–14).

wir befähigt, unter Voraussetzung des Anstoßes aus der Sinneserfahrung, und mehr sagt er nicht dazu, die Sinneswirklichkeit selbst zu erkennen. Aber es ist tatsächlich so bei Cusanus, daß wir uns mit der vom Geist entworfenen und geschaffenen begrifflichen Welt – Herr Velthoven hat das sehr schön formuliert – Zugänge zur realen, zur Sinnenwelt erschließen, um sie von dorthier verstehen zu können. Herr Stallmach, ein Problem bei Cusanus habe ich hier nicht unterbringen können, ich möchte ihm einmal gesondert nachgehen: Wenn es für Cusanus grundlegend ist, und dies scheint mir der Fall zu sein, daß *mens humana* und *omnis creatura* aus Gott hervorgehen, woher hat Cusanus dann die Erkenntnis, daß alles Geschaffene, alle Kreaturen, aber auch die *mens humana*, aus Gott hervorgehen? Er muß ja zunächst einmal wissen, daß es erstens einen Gott gibt, und zweitens, daß Gott diese Dinge geschaffen hat. Und da ist seine fast stereotype Antwort immer wieder die: *In imagine relucet veritas*, im Abbild kann man das also erkennen. Da bin ich mir nicht sicher – ich muß jetzt mit einem Vorbehalt sprechen –, ob diese Überlegung von Cusanus erstens zu Ende gebracht ist, und zweitens, ob sie ganz stichhaltig ist –: ob da nicht vielleicht ein Zirkelschluß, wenn auch kein vitiöser, vorliegt? Denn, um das behaupten zu können: den Hervorgang der *mens humana* und der *creaturae* aus Gott, muß ich zunächst wissen, daß es Gott gibt. Woher weiß ich nach Cusanus letzteres?

HAUBST: Darf ich hier dieses bemerken: In der Predigt XX (nach der neuen Zählung) hat Cusanus ausdrücklich gesagt, daß auch unsere Gotteserkenntnis von der Erkenntnis der sinnlichen Welt ausgeht³⁰. Er hat diesen Weg freilich nicht demonstrativ schematisiert. Zweitens: Zu der Selbsterfahrung des Geistes, der sich selbst als Instrument zur Erkenntnis gebraucht, gehört grundlegend die Erfahrung der Verwiesenheit auf das Absolute: im Unsterblichkeitsverlangen, im Ausgerichtetsein auf die Wahrheit schlechthin, auf die Fülle des Seins und des Lebens usw. Das ist der empirische Zugang; den hat Nikolaus bloß nicht weiter aufgeschlüsselt, aber er ist ganz klar bei ihm drin, sehr stark in *De quaerendo Deum*, auch in *De filiatione Dei*, in *De visione Dei* usw.

KREMER: Herr Haubst, ich möchte ergänzen: Der Ausgang von der Sinneswahrnehmung steht bei Cusanus fest. Aber wir haben bei Cusanus auch keine Gottesbeweise im Sinne etwa des Thomas von Aquin. Das ist nämlich ein anderer Weg, um Gott zu erfahren.

HINSKE: Lieber Herr Kollege Kremer, ich wollte mich nochmals auf die Sachfrage beziehen und auf die Probleme hinweisen, die eine Verbindung von Apriorismus- und Assimilationstheorie mit sich bringt. Jede Apriorismustheorie stößt ja auf die Schwierigkeit: Wieso soll das, was ich a priori in mir habe, mit der Wirklichkeit übereinstimmen? Sie kennen diese Frage aus Kants berühmtem *Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772*³¹. Nun, Sie lösen

³⁰ *Sermo XX* (h XVI, S. 303, N. 5, Z. 3–7).

³¹ Akad.-Ausg. Bd. X, S. 129 ff., bes. S. 130 f. Vgl. MFCG 11 (1975) 229 ff.

diese Schwierigkeit, indem Sie sagen: Sowohl das menschliche Erkennen als auch die Wirklichkeit sind Abbilder Gottes, und infolgedessen sind unsere apriorischen Begriffe *similitudines similitudinum*³².

Diese Position scheint mir nun aber große sachliche Schwierigkeiten mit sich zu bringen. Denn es gibt, wie mir scheint, bei einer derartigen Position überhaupt keine Möglichkeit mehr, zu sagen, wie weit der Similitudocharakter unserer Erkenntnis geht. Es gibt bei ihr keine Möglichkeit mehr, das Moment der Endlichkeit gegen das Moment der Unendlichkeit, der Göttlichkeit, im menschlichen Erkennen abzugrenzen. Im Prinzip würde es eine solche Position ja erlauben, zu denken, daß wir die Wirklichkeit genauso sehen wie Gott – das wäre dann der extreme Grad von *similitudo*, der äußerste Grad – oder daß wir sie nur ganz verschwommen sehen. Denn wie wird man von einer solchen Position aus noch bestimmen können, was *identitas* und was *similitudo* ist?

Deshalb meine ich auch, daß jede Erkenntnistheorie, die sich als Apriorismustheorie versteht, in dieser oder jener Form vor das Problem einer Vermittlung von apriorischen und aposteriorischen Erkenntnisinhalten gestellt wird. Für Kant war das wohl vor allem das Problem des Schematismus³³, und ich könnte mir vorstellen, daß dem, was Sie bei Cusanus als bloße „Relikte“³⁴ bezeichnet haben, von daher doch ein anderes Gewicht zufällt, nämlich die Aufgabe, zu bestimmen, welche Vorstellungen des menschlichen Bewußtseins sich der Vermittlung durch das Phantasma danken und welche Vorstellungen – welche Arten von Vorstellungen – a priori sind. Ich bin natürlich nicht imstande, das jetzt im einzelnen zu entwickeln. Aber generell meine ich schon, daß ein pauschaler Apriorismus, der durch eine ebenso pauschale Assimilationstheorie versöhnt wird, aus den genannten Gründen in unauflösliche sachliche Aporien führen muß.

KREMER: Ich glaube, es sind drei Dinge, die Sie ansprechen, Herr Kollege Hinske. Läßt sich die Endlichkeit da noch abgrenzen gegen die Unendlichkeit? Sehen wir da die Dinge nicht genau wie Gott? Nein, das verhindert gerade der Begriff der *similitudo*. Das *simile* ist ja sowieso einer der wichtigsten philosophischen Begriffe, die wir überhaupt haben, von Platon angefangen aufwärts. Cusanus wird nicht müde, hervorzuheben, daß das, was wir sowohl eingefaltet in uns haben, als auch das, was wir dann begrifflich entfalten, immer nur Ähnlichkeiten im Hinblick auf die Wesenheiten der Dinge im Geiste Gottes sind. Darum sagt er ausdrücklich: Wir erkennen die Dinge selber nicht, sondern nur ihre Ähnlichkeiten. Ihre Ähnlichkeiten lassen allerdings eine ganze Skala zu. Die kann von dem Verschwommensten bis zum Klareren

³² Vgl. K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues, Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*: MFCG 13 (1978) 43 ff.

³³ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 21787 (1781) 176 ff. (Akad.-Ausg. Bd. III, S. 133 ff.).

³⁴ Vgl. K. KREMER, a.a.O. 57.

reichen. Aber sie erreicht niemals die Helligkeit, die Klarheit der Wesenheiten oder der Formen selber. Das ist der Sinn der konjekturalen Erkenntnis, daß wir immer nur die Ähnlichkeiten der Dinge haben und nicht die Wesenheiten der Dinge selbst; und darin liegt ja wohl eine der entscheidendsten Distanzierungen, die Cusanus gegenüber Aristoteles und Thomas vornimmt, wenn er sagt, daß wir die Wesenheiten, die *quidditates* und *veritates* der Dinge nicht erkennen können.

HINSKE: Aber die Skala ist ja gerade das Problem.

KREMER: Diese Skala ist das Problem, meinen Sie?

HINSKE: Ja, Sie können z. B. sagen: Diese Universität hier, so schön wie sie in der Landschaft steht, ähnele der Universität Bonn oder der Universität Mannheim. Gewisse Übereinstimmungen lassen sich ja auch tatsächlich bei jeder von ihnen auffinden. Aber Sie können auch genauso gut sagen: Die genannten Universitäten sind grundverschieden. „Ähnlichkeit“ ist dabei eine Leerformel.

KREMER: Herr Hinske, so ist das nicht. Plotin hat wohl erstmals diese Form entwickelt, Ähnlichkeit in einem doppelten Sinne zu unterscheiden: *Einmal* Ähnlichkeit in unserer begrifflichen Welt in uns oder auch Ähnlichkeit der Kreaturen im Hinblick auf Gott. Und da kann man nur sagen, die Kreaturen sind Gott ähnlich, nicht Gott ist den Kreaturen ähnlich; unsere *notiones* sind den Wesenheiten im göttlichen Geiste ähnlich, aber nicht die Wesenheiten im Geiste Gottes sind unseren *notiones* ähnlich. Das ist die nicht bilaterale, die nicht reziproke Ähnlichkeit, wo das Niedere vom Höheren her stammt und von ihm verstanden wird. Und dann die *zweite* Form der Ähnlichkeit, bei der ich sagen kann: Gleiche Wesen einer Gattung, etwa Menschen, sind untereinander ähnlich; oder: Abbilder, die vom selben Urbild her stammen, sind ebenfalls untereinander ähnlich. – Mit der Ähnlichkeit, um die es hier geht, weil sie ja die assimilative Erkenntnis ansprechen, ist immer nur der Angleichungscharakter der begrifflichen Formen in uns gegenüber den Wesenheiten der Dinge selber gemeint, die für Cusanus in Gott liegen. Und darin liegt die ganze Schwingungsbreite, von der Cusanus sagt: Das Abbild kann weder im metaphysischen noch im gnoseologischen Bereich das Urbild erreichen, bzw. die *forma*, wie er sich ausdrückt, *uti est*, bzw. die *formae verae, uti sunt*. Das unterscheidet uns von der *mens divina*, die allein die Formen oder Washeiten der Dinge sieht, wie sie an sich sind. Herr Hinske hat aber noch zwei andere Dinge angesprochen: den Vermittlungsgedanken, und für den weist er natürlich mit Recht auf den Schematismus bei Kant hin. Ich bin der Ansicht, daß diese Vermittlung tatsächlich bei Cusanus, wenn man einmal von der übergeordneten Instanz des Göttlichen, des Ursprungs aus Gott, absieht, durch die Sinneswahrnehmung und durch das *phantasma* geleistet wird; ich sprach ja von der doppelten Vermittlung. Mehr kann ich bei Cusanus, was die *Vernunft* anbelangt, nicht finden.

HAUBST: Aber eine inhaltliche Vermittlung!

KREMER: Ja, da unterscheiden wir uns, Herr Kollege Haubst.

HAUBST: Dann ist also der Inhalt des Weltbildes völlig frei vom Geist konstruiert. Doch warum hat Cusanus dann eine Schrift *De statis experimentis* geschrieben, in der der „Versuch“, die Forschung nach Maß, Zahl und Gewicht das Prinzip ist? Und in der er Wege für die weitere Empirie zeigt?

KREMER: Herr Haubst, da stimme ich Ihnen völlig zu. Das hat er mit Recht getan, mit allerbestem Recht! Nur beweist das nicht, daß die *Vernunft* bei Cusanus ihre Inhalte aus der Sinnenwelt schöpft. Das ist ja, glaube ich, der Kardinalpunkt, um den es geht.

HAUBST: Warum befaßt er sich denn überhaupt mit der Erfahrung der Dinge? Sonst würde ja jeder beliebige Stoß genügen, ein Rippenstoß, z. B. um den Geist in Bewegung zu bringen.

KREMER: Das ist sicher nicht der Fall, sondern gefordert ist unabdingbar der Anstoß der Sinne, und zwar spezifischer Sinnesgegebenheiten, für Sinne, Phantasie und Verstand.

HAUBST: Ah, also doch!

KREMER: Ja, das habe ich, so meine ich, dargelegt. Es war aber noch eine dritte Frage. Das war: Assimilationscharakter und pauschaler Apriorismus? Ich weiß nicht mehr genau, wie die Fragestellung lief. Wenn Sie es noch einmal rekonstruieren wollten, Herr Hinske.

HINSKE: Es war eine kurze Wiederholung des Gesagten: *Inwieweit* ist mein Erkennen *assimilatio Dei*? Natürlich ist das göttliche Erkennen nicht *assimilatio ad hominem*; das würde ich nie behauptet haben. Aber *inwieweit* ist mein menschliches Erkennen *assimilatio ad Deum* und infolgedessen *assimilatio* an die Wirklichkeit? Das läßt sich von einer solchen Position her überhaupt nicht mehr bestimmen.

KREMER: Inwieweit?

HINSKE: Inwieweit ist auch noch mein Schnuppern an einer Rose, meine Freude an einer Muschel, inwieweit sind auch noch meine Anschauungsformen von Raum und Zeit *assimilatio*?

KREMER: Nach den urbildlichen Formen dieser Dinge würde Cusanus sagen: ja. Aber natürlich sind das *assimilationes*.

HINSKE: Alles?

KREMER: Ja! Bei Sinn, Vorstellungskraft und Verstand *assimilatio* an die Sinnendinge, bei Vernunft *assimilatio* an die Wesenheiten im Geiste Gottes^{34a}.

HAUTH: Ich bin Arzt und Mediziner, kein Philosoph, sondern ein kritisch denkender Naturwissenschaftler. Aber ich kann hier eine erstaunliche Verbindung erkennen zwischen der Erkenntnistheorie, die uns Prof. Kremer aufgrund des Cusanus dargelegt hat, mit der Entfaltung der Einfaltung, wie sie die moderne Mikrobiologie lehrt. Diese hat ja praktisch dasselbe Prinzip. Wir sind erstaunt über den Aufbau der Zelle, die in ihrer Desoxyribonukleinsäure als dem Träger der genetischen Information das Urbild wieder neuzuschaffender

^{34a} Vgl. K. KREMER, a.a.O. 45 f.

Zellen enthält. In der Entwicklung zeigt sich, ob die Entfaltung der Einfaltung nun zum Menschen führt oder zu einem Strauch oder zu einem Riesenbaum. Ich möchte sagen: Gott als der Ursprung aller Dinge ist hier greifbar, auch im Körperlichen, in der Zelle. Die ganze Welt besteht ja nur noch aus Ähnlichkeiten, nicht nur aus den gleichen Atomen, sondern, wie wir heute wissen, aus den kleinsten Elementarteilchen. Und wer weiß, ob diese kleinsten Elementarteilchen überhaupt noch das kleinste Prinzip aller Dinge sind. Gott, so sagt auch Cusanus, ist im Unendlich-Kleinen genauso spürbar wie in der Unendlichkeit des Großen. Daher auch die *coincidentia oppositorum*, der In-eins-Fall der Gegensätze. Die schöpferische Entfaltung, um die es geht, ist eine angleichende Tätigkeit des menschlichen Geistes an das Urbild, aber, wie vielfach betont, ist die Art und Weise nie erreichbar gegenüber dem Urbild. Der Erkenntnisprozeß ist ein unendlicher Prozeß. Letztlich dürfen hier auch Philosophen sagen: *scio – nescio*. Gott ist als Urbild unserer Potenz nicht erreichbar. Darf ich dazu aus meinem kleinen Büchlein „Nikolaus Cusanus – Geistiger Urheber der Trierer Universität“ von Albert Einstein diese Sätze vorlesen:

„Der menschliche Geist ist nicht fähig, das Weltall zu begreifen. Wir sind wie ein kleines Kind, das eine riesige Bibliothek betritt. Das Kind weiß, daß jemand diese Bücher geschrieben haben muß; es weiß nicht, wer oder wie; es versteht die Sprache nicht, in der sie geschrieben sind, doch das Kind bemerkt einen bestimmten Plan, in der Anordnung der Bücher, eine geheimnisvolle Ordnung, die es nicht begreift, sondern nur unklar vermutet³⁵.“

Es ist auch so, daß Max Planck, einer unserer modernsten Wissenschaftler, sagen kann:

„Wohin und wie weit wir also blicken mögen, zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch, wohl aber gerade in den entscheidenden Punkten volle Übereinstimmung. Religion und Naturwissenschaft – sie schließen sich nicht aus, wie manche heutzutage glauben oder fürchten, sondern sie ergänzen und bedingen einander³⁶.“

Wenn man diese modernen Naturwissenschaftler in Verbindung setzt mit dem Gedankengut, das Nikolaus Cusanus vor 500 Jahren geschaffen hat, dann können wir sagen: Schon vor 500 Jahren ist er einer der modernsten Naturwissenschaftler gewesen.

ZEPP: Ich wollte noch auf eine Stelle vom *Globusspiel* hinweisen, die die Debatte über Apriorismus oder Assimilationstheorie praktisch zur Entscheidung bringt. Dort sagt Cusanus, daß die menschliche Seele der Platz ist, wo Wissenschaften, nämlich Arithmetik, Geometrie, Musik, Astrologie, erfunden werden. Und die Seele erfährt in diesem Empfinden die Kraft, die ihr eingefaltet ist. Dann sagt er weiter:

³⁵ W. HAUTH, *Nikolaus Cusanus – Geistiger Urheber der Trierer Universität* (Merzig 1977) 52; A. EINSTEIN ist dort zitiert nach ADRIAN BERRY, *Die große Vision*. Von der Zukunft im Universum, S. 17.

³⁶ MAX PLANCK, *Vorträge und Erinnerungen* (Stuttgart 1949) 332.

„Denn diese Wissenschaften sind von den Menschen erfunden und entfaltet worden. Und weil sie unvergänglich sind, und wahrhaft in derselben Weise bleiben, sieht auch die Seele, daß sie selbst unvergänglich und wahrhaft immerbleibend ist. Denn jene mathematischen Wissenschaften sind ja nur in ihr und in ihrer Kraft eingefaltet und durch ihre Kraft entfaltet – so sehr, daß, wenn diese Verstandesseele nicht existierte, jene überhaupt nicht sein könnten³⁷.“

Hier scheint mir ein sehr wichtiger Punkt für die These von Herrn Kremer zu sprechen; hier wird ja begründet, daß das Objekt der Erkenntnis kein statisches, abgeschlossenes ist, sondern daß durch die menschliche Kreativität eine Weiterentwicklung, d. h. eine Fortführung des Schöpfungsaktes möglich ist. Das ist deshalb möglich, weil der Mensch, wie Cusanus glaubt, Ebenbild Gottes und diese schöpferische Fähigkeit das Wichtigste im Menschen ist.

HAUBST: Ich danke allen, die an der Diskussion teilgenommen haben, besonders Herrn Kremer, der ja doch einen Akzent gesetzt hat. Und wenn er auch Widerspruch hervorgerufen hat, ist es höchste Zeit, daß diese Thematik gründlich durchdiskutiert wird, nachdem sie lange geschlafen hat.

Zu: GERDA v. BREDOW, Münster (MFCG 13 [1978] 58–67)
„Der Geist als lebendiges Bild Gottes“ (imago Dei viva)
(Gesprächsleitung: N. Hinske)

HEYERDAHL: Das Menschenbild des NvK, wie es Frau Professor von Bredow so klar expliziert hat, gibt mir unmittelbar den Eindruck, daß Cusanus noch in der von Sören Kierkegaard benannten „Gräzität“ lebt: in einem fröhlichen, fast naiven Vertrauen auf die menschlichen Vermögen. Der Mensch ist ein lebendiges Bild Gottes, Bild des Weltschöpfers; der menschliche Geist ist unabhängig und frei, beherrscht den Leib und die Leidenschaften usw. Zweifellos muß man diese cusanische Auffassung als ein *christliches* Menschenbild charakterisieren. Der Kardinal sieht den Menschen ja immer im Licht der christlichen Offenbarung, und er fundiert seine anthropologischen Ideen mit biblischen Grundaussagen. Aber von der einzig möglichen christlichen Anthropologie kann man in diesem Zusammenhang kaum sprechen. Denn woher kommt es, daß andere Philosophen mit demselben christlichen Ausgangspunkt ein ganz verschiedenes Menschenbild entwickeln, das in scharfem Kontrast zum cusanischen Optimismus steht?

Die Frage habe ich mir manchmal gestellt beim vergleichenden Studium von *Cusanus* und *Pascal*, zweier Vorläufer des modernen dialektischen Denkens. Zwischen diesen beiden Philosophen – der eine am Anfang, der andere am Ende der Renaissance – gibt es viele Parallelen. Beide sind Vertreter einer kritischen Erkenntnistheorie, die sich gegen die Absolutierung des rationalen-

³⁷ *De ludo globi* II, nach der Übersetzung von G. v. BREDOW: Phil. Bibl. 233 (1952) 73; (²1978) 73, N. 93.