

Vorbemerkung zu den drei folgenden Referaten:

Beim 16. Weltkongreß für Philosophie (27. 8.–2. 9. 1978 in Düsseldorf) fand im Rahmen der „Sonderveranstaltungen philosophischer Gesellschaften und Institutionen“ am 27. 8. von 14–17 Uhr auch ein kleines Symposium der Cusanus-Gesellschaft statt. Die folgenden drei Vorträge wurden unter der Leitung von Prof. J. Stallmach gehalten und anschließend diskutiert.

ZUM CHARAKTER DER CUSANISCHEN METAPHYSIK

Von Josef Stallmach, Mainz

Die Frage nach dem Charakter der cusanischen Metaphysik kommt von der von Josef Koch eingeführten Unterscheidung: *Einheitsmetaphysik* – *Seinsmetaphysik* nicht los. Auch nach gründlichen Untersuchungen wie denen von H. Wackerzapp: *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des NvK (1440–1450)*¹ und K. Flasch: *Die Metaphysik des Einen bei NvK. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*² scheint mir die Bedeutung dieser Unterscheidung immer noch nicht gänzlich geklärt zu sein. J. Koch hat in seinem bekannten Aufsatz: *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter* die These vertreten, daß NvK „unter den Einheitsmetaphysikern einen hervorragenden Platz“ einnehme³. Es ist aber die Frage, ob man Cusanus überhaupt einfachhin als Einheitsmetaphysiker bezeichnen kann, zumal wenn man Einheits- und Seinsmetaphysik in strikter Alternative sieht. Es ist überdies zu fragen, ob eine solche Alternative überhaupt zu Recht aufgestellt wird.

Einheitsmetaphysik würde bedeuten, daß das absolut Eine als das Urprinzip schlechthin angesehen und auch zum Ausgangspunkt alles Philosophierens gemacht wird⁴. Für die *Seinsmetaphysik* ist das Sein Urprinzip; und über dieses kann überhaupt nicht hinausgegangen werden, weil alles, was nicht nichts ist, nur durch das Sein seiend ist. Im Unterschied zum „Einen“ der „Einheitsmetaphysik“ scheint es mir jedoch für die „Seinsmetaphysik“ nicht notwendig, daß dieses an sich Erste, das Sein, auch zum Ausgangspunkt alles Philosophierens gemacht wird. Es wird ja vielmehr meist gerade vom Seienden ausgegangen und von ihm her zum Sein selbst als Höchsten und (für uns) Letzten erst

¹ BGPhThMA XXXIX, 3 (Münster 1962).

² Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII (Leiden 1973).

³ Kantstudien Bd. 48 (1956/57) 117–133. Das Zitat: 130.

⁴ J. Koch ebd. 120.

vorgestoßen und aufgestiegen. Man kann ein solches Vorgehen auch als „Metaphysik von unten“ bezeichnen. Anstatt dieser von Koch auch gebrauchten Unterscheidung einer „Metaphysik von oben“ und „Metaphysik von unten“ sollte jedoch besser die Unterscheidung einer „apriorischen“ und „aposteriorischen Metaphysik“ in dem von E. Przywara⁵ gemeinten Sinn eingesetzt werden. *Einheitsmetaphysik* ist apriorische Metaphysik, da sie vom *prius*, dem Einen, zum *posterius*, dem Vielen, herabsteigt. Da sie das an sich Erste auch zum Ausgangspunkt alles Philosophierens macht, kann sie nur vom Begriff ausgehen, denn das schlechthin Eine ist überhaupt nicht Gegenstand der Erfahrung, da dieser unmittelbar immer nur das Viele begegnet. *Seinsmetaphysik* kann in dem Sinne aposteriorische Metaphysik sein, daß sie, vom Seienden, das in der Erfahrung gegeben ist, ausgehend, durch Abstraktion den Seinsbegriff gewinnt und – wenn auch in diesem ihren Vorgehen nicht ganz ohne apriorische Momente – zu den Seinsgründen und Seinsprinzipien und schließlich auch zu dem letzten Seinsgrund von allem, zum Sein selbst aufsteigt.

Wenn man so als typische Seinsmetaphysik die aristotelisch-thomistische ansieht, wird man den Cusanus bei seiner bekannten Absetzung von der *secta aristotelica*, die er insbesondere durch die Herrschaft des Verstandesdenkens und durch dessen Hauptprinzip, das Widerspruchsprinzip, gekennzeichnet sieht⁶, ohne weiteres auf die andere Seite der (zunächst einmal angenommenen) Alternative zu stellen geneigt sein. Dazu kommt, daß Cusanus bei aller spekulativen Kraft seines Denkens ein *homo religiosus* ist und daß – wie es sich von Parmenides an über Platon, Plotin bis hin zu den christlichen Neuplatonikern deutlich gezeigt hat – die „Einheitsmetaphysik“ in ihrer Grundkonzeption und in der Weise ihres Vorgehens ohne Zweifel die größere Nähe zur religiösen Weltauffassung und zur Theologie hat⁷.

1. Wenn man aber als die reinste Darstellung der *Einheitsmetaphysik* das Denken des Einen Absoluten ansieht, das in dieser seiner reinen unbewegten Selbstidentität auch alles ist⁸, so wird man einen solchen Parmenideismus auch

⁵ *Analogia entis. Metaphysik* (München 1932) 13–15.

⁶ *Apol. doct. ign.* (h II, S. 6, Z. 7–12).

⁷ S. W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953) 120 (mit Blick auf Parmenides): „Das stärkste religiöse Motiv der philosophischen Weltbetrachtung lag nun einmal in dem Gedanken der Einheit“.

⁸ S. Parmenides Frag. 8, 4–6 (DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd I [Berlin 61951] 235 f.; Übersetzung nach K. BORMANN, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* [Hamburg 1971] 39 ff.): „... daß unentstanden seiend es auch unvergänglich ist, als Ganzes, Einzigartiges, Unbewegtes und ohne Ende; auch war es nicht irgendeinmal und wird nicht (irgendeinmal) sein, weil es jetzt zusammen als Ganzes ist, als Eines, als Zusammenhängendes; denn welchen Ursprung wirst du für es erforschen?“; 8, 11–14: „So muß es entweder ganz und gar sein oder gar nicht. Noch wird die Kraft der Überzeugung niemals zulassen, daß aus dem Seienden etwas neben ihm entsteht; deswegen hat Dike (es) weder zum Werden noch zum Vergehen freigegeben . . .“.

nicht als zur Charakterisierung der cusanischen Metaphysik geeignet ansehen können. Im Zusammenhang mit Cusanus wird also „Einheitsmetaphysik“ von vornherein nicht im Sinne eines „parmenideischen Immobilismus“⁹, sondern höchstens im Sinne jenes von Plotin über Proklos und Dionysios Ps. Areopagita zu Meister Eckhart gehenden Neuplatonismus¹⁰ verstanden werden können, in dem dem Einen bei aller noch so extremen Herausgehobenheit doch nicht Ausschließlichkeit zukommt, sondern durch die Bewegung der Emanation bzw. „Degradation“¹¹, auf alle Fälle aber durch den Gedanken der „Teilhabe“, dem Absoluten doch auch das Nicht-Absolute, dem mit sich selbst identisch seienden und bleibenden Einen doch auch das Andere, also – wenn auch als wesensmäßig Sekundäres, seinsmäßig Späteres – das Viele gegenübergestellt wird. Diese Einheitsmetaphysik ist m. a. W. tatsächlich nicht nur Philosophie des Einen, sondern zugleich auch „alles“ Vielen (als des Vom-Einen-her-Vielen). „Alles ist nur dadurch im Sein, daß das Eine ist“, so die eine Grundthese des Dionysios zum Einheits-Vielheits-Problem; als seine zweite Grundthese kann man dies bezeichnen: Das absolut Eine enthält alles, auch wenn es untereinander in Gegensatz steht, in sich auf einartige Weise¹¹. Ist nun das Philosophieren des Cusanus „apriorische“ Einheitsmetaphysik in diesem Sinne? Wohl vertritt er ausdrücklich die These vom (jedenfalls ontologischen) Primat des Einen: *omnem pluralitatem praecedat unitas*¹². Wohl kann das Viele nur als „Ausfaltung“ des Einen verstanden werden, das im strikten Sinne der Einfachheit zugleich allumfassende „Einfaltung“ ist¹³; wohl ist das Eine, das Unendliche, ist Gott ihm anscheinend das Selbstverständlichste, das in einer jeden Frage nach ihm immer schon Vorausgesetzte, das überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann¹⁴. Wird aber andererseits in dieser

⁹ C. FABRO meint in der cusanischen „Dialektik“ (des Einen und des Vielen, der „Aufhebung“ des Vielen im Einen durch die *coincidentia oppositorum*) „im Grunde nicht eine Vorbereitung auf die hegelsche Dialektik, sondern vielmehr eine Rückkehr zu jener Dialektik des parmenideischen, platonischen und spinozistischen Immobilismus, über den Hegel hat hinauskommen wollen“, sehen zu müssen (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* [Löwen – Paris 1961] 572, Zitat in eigener Übersetzung).

¹⁰ J. KOCH unterscheidet diesen (als den eigentlich einheitsmetaphysischen) noch vom augustini-schen Neuplatonismus: „Augustinus baut sie (die Einheitsmetaphysik) nicht in seine eigene Metaphysik ein“ (s. Anm. 3, 126). „Er ist . . . weit davon entfernt, seine Metaphysik mit dem absolut Einen im Sinne Plotins zu krönen“ (125).

¹¹ *De div. nom.* XII § 2: PG 3, 977 f. (zit. bei J. KOCH a. a. O. 126).

¹² *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 16, Z. 14 f.). *Unitas ergo prior natura est alteritate* (ebd., S. 15, Z. 8 f.). *Unum quidem secundum se ante multitudinem est, multitudo vero ex uno est, quod est* (*De princ.:* p II, Fol. 10^v).

¹³ *Unitas infinita est omnium complicatio* (*Doct. ign.* II, 3; h I, S. 69, Z. 9 f.). *Deitas est unitas infinita* (ebd., I, 5: S. 13, Z. 1 f.), *unitas simplicissima* (ebd., II, 4: S. 75, Z. 16), *omnia in sua simplicitate unitatis complicans* (ebd., I, 24: S. 49, Z. 12; s. auch Z. 15 f.) u. ä. in immer wiederholten Wendungen. Siehe vor allem auch *De principio*: *Non multa* (das Nicht-Viele) *omnium principium omnia complicat* (p II, Fol. 10^v); *Multitudo autem unitatum monadialium in primum uno complicatur* (Fol. 11^v).

¹⁴ S. *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 5 ff.).

Philosophie der *coincidentia* und der *complicatio* und des *non aliud* das Eine (als das an sich Erste) nicht doch gerade von dem für uns Ersten, vom Vielen, her gesichtet, von der Unmöglichkeit einer einheitslosen Vielheit her erst aufgewiesen und in einer Art *via negationis* (der Negation von Andersheit und Gegensätzlichkeit) in seinem Wesen, soweit überhaupt möglich, verstanden? Beweist nicht das Grundprinzip des cusanischen Hindenkens auf das Unendliche, die *coincidentia oppositorum*, geradezu, daß zunächst und mit allem Gewicht das Endliche, das Viele mit all seiner Andersheit und Gegensätzlichkeit voll im Blickfeld steht (und dieses nicht angesichts des Einen von vornherein in Nichtshaftigkeit versinkt), daß es sich also bei Cusanus um eine Bewegung des Aufstiegs und Überstiegs, eine Bewegung der Überwindung des in aller Erkenntnis zunächst als unvermeidlich Erscheinenden (eben der Andersheit und all der Gegensätze) handelt? Eben weil dem endlichen Erkennen unmittelbar nur das Viele begegnet, wird von ihm in immer neuen Wendungen gefordert, bis an seine äußersten Grenzen und gewissermaßen sogar noch über sich selbst, d. h. über seine eigene Logik, hinaus zu gehen und in letzter Anstrengung des Transzendierens das gegensatzlos Eine zu denken, das Eine, in dem nicht nur die Gegensätze zusammenfallen, sondern das sogar noch vor dem Zusammenfall, selbst noch über dem Gegensatz von Einheit und Vielheit steht¹⁵.

1. Wenn man „Seinsmetaphysik“ als „Verstandesmetaphysik“ (die sich an das Auseinanderhalten der Gegensätze und das rationale Grund-Folge-/Ursache-Wirkung-Schema hält) und „Einheitsmetaphysik“ als „Vernunftmetaphysik“ (mit einer ihr zugehörigen höheren Logik) sieht, dann wird die eindeutige Zuordnung des cusanischen Philosophierens, für das ja die Überhöhung des „Verstandes“ (ratio) durch eine „Vernunft“ (intellectus) gerade kennzeichnend ist, keine Schwierigkeiten bereiten. Die Frage ist nur, ob die Formel „Seinsmetaphysik“ = „Verstandesmetaphysik“ nicht eine unzulässige Vereinfachung darstellt. Zu bedenken ist weiterhin, daß das cusanische Denken ja nicht nur über eine bloße „Verstandesmetaphysik“, sondern auch noch über eine „Vernunftmetaphysik“ hinausstrebt, nicht allerdings zu einer höheren Form des Wissens (etwa im Sinne einer Gnosis), sondern hinein in ein Nichtwissen, nicht nur des Verstandes, sondern auch der Vernunft, in eine Metaphysik der Unbegreiflichkeiten, wie er sie in langer Reihe, gerade was das Verhältnis des Einen zum Vielen, des Schöpfers zu den Geschöpfen betrifft, in *De docta ignorantia* II, 2 zusammenstellt. Schon vom Prinzip der *docta ignorantia* her muß man also, wenn man Cusanus auf der über Meister Eckhart führenden Linie der Einheitsmetaphysik sieht, doch eine wesentliche Einschränkung machen. Durch die gnoseologische Unterbauung, eine ausgeprägtere Erkenntnisreflexion mit sogar ausgesprochen „erkenntniskritischer Tendenz“, vermag Cusanus weit besser als etwa Meister Eckhart mit der den

¹⁵ *De Deo abs.*: non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem (h IV, N. 10, Z. 9 f.).

„Einheitsmetaphysiker“ zwangsläufig immer wieder belastenden Monismus-Problematik fertigzuwerden¹⁶. Cusanus ist und bleibt sich der Unterscheidung zwischen dem *modus mentis* (unserer Erfassungsweise des Einen, ihrer Reichweite und Grenzen) und dem *modus entis* (dem Einen selbst) bewußt: „Nicht ist . . . die Einheit Gottes auf die Weise, wie wir die Einheit benennen oder verstehen“¹⁷. Die Inadäquatheit aller Erkenntnisbemühungen des endlichen Geistes dem an sich Ersten, dem absolut Einen, der *praecisio veritatis* gegenüber ist ja das Grundthema der beiden grundlegenden philosophischen Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. So besteht bei Cusanus nicht die Gefahr, daß „die Unmöglichkeit, einen Dualismus (von Unendlichem und Endlichem) völlig zu erklären“, zur „Unmöglichkeit eines Dualismus überhaupt“¹⁸ wird. Denn für ihn sind die Aporien des Einen und Vielen, daß wir also das Viele nicht mit dem Einen identisch, aber auch nicht neben oder außerhalb des Einen setzen können (wenn dieses wahrhaft das Eine sein soll), nur eine Folge der Unvollkommenheit des endlichen Denkens. Sie ergeben sich daraus, daß wir nur unseren Begriff des Einen, zu dem die Gegensetzung gegen und die Absetzung vom Vielen notwendigerweise zugehört – da er ja von dieser Gegensetzung und Absetzung her, als *negatio divisionis*, konzipiert ist –, zugrunde legen können und er sich zur Erhellung des Verhältnisses des Vielen zum wahrhaft Einen letztlich als unzureichend erweisen muß. Anders gesagt: der Verstand muß zur Einsicht gebracht werden, daß er, obwohl er angesichts des Kontingenten auch das Absolute, angesichts des Endlichen auch das Unendliche, angesichts des Vielen auch das Eine denken muß, doch unfähig ist, es so zu denken, daß es das wahrhaft Eine, d. h. das einzig-einshaft Eine sei, und daß er, wenn er das wahrhaft Eine denkt, die Möglichkeit des Vielen nicht zu denken vermag. Denn unser begriffliches Denken vermag das

¹⁶ Auf diesen Zusammenhang hat H. WACKERZAPP (s. Anm. 1), S. 54–57, hingewiesen. J. KOCH erkannte bereits in: *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein/Westfalen, Geisteswiss., H. 16 (Köln, Opladen 1956) 15 f. mit Anm. 22, das erwähnte Kap. II, 2 als einen Beleg dafür an, daß Cusanus schon in *De docta ignorantia* von Meister Eckhart beeinflusst ist. Er korrigierte damit seine früher geäußerte Auffassung.

¹⁷ *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 49, Z. 3 f.). Besonders scharf wird die Inadäquatheit auch unseres Begriffes „das Eine“ in *De principio* herausgestellt: „Auch dieses ‚das Eine‘ kommt ihm nicht eigentlich zu. Weil es aber nicht viele Durch-sich-selbst-Bestehende geben kann, bilden wir uns von ihm einen Begriff wie ‚das Eine‘ . . . und wir sagen, daß es der eine Grund des Universums ist, der die Sinngestalten aller Dinge in sich einfaltet und über jeden Widerspruch, jede Setzung und Gegensetzung, Bejahung und Negation erhaben ist . . . Es ist also ‚das Eine‘ für jeden unserer Sinne, für alles Verstandesdenken, Meinen und Wissen und mit allen Namen unfasßbar . . . aber die Vernunft, deren Sehnsucht auf das Unerkannte geht und die es nicht begreifen kann, gibt ihm die Bezeichnung ‚das Eine‘“ (p II, Fol. 9^v); „ . . . so bilden wir uns von dem einen Prinzip je nach unserer Fassungskraft einen Ähnlichkeitsbegriff (*conceptum similitudinarium*), auch wenn dieser von Genauigkeit (*praecisio*) weit entfernt ist“ (Fol. 11^r; zur Übersetzung s. teilweise auch DUPRÉ II, 241 f., 258).

¹⁸ H. WACKERZAPP, a. a. O. 47.

wahrhaft Eine, das gegensatzlos¹⁹ und als das Eine zugleich, aber einshaft, alles ist²⁰, nicht in den Griff zu bekommen. Das Eine äußerster Armut, den mathematischen Punkt, vermag unser Verstand grenzdenkend gerade noch zu erreichen, das Eine allumfassender Fülle aber übersteigt all unsere Geisteskräfte²¹. Wir vermögen von ihm überhaupt nur insoweit zu wissen, als wir dieses unser Nichtbegreifenkönnen begreifen, von unserm Nichtwissen zu wissen vermögen. *Unitas per se est inattingibilis*²².

Auch das Nichtwissen, wie bei Zugrundelegung des Einen und Selben Andersheit überhaupt möglich ist, ist ein „belehrtes“, nämlich den Sachverhalt selbst – wenn auch „unbegreifenderweise“ – aufdeckendes Nichtwissen: *Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi*²³. Damit ist doch gesagt: Es gibt ein kreatürliches Sein. Die Kreatur ist kein *purum nihil*²⁴, auch wenn sie nach

¹⁹ *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 49, Z. 9–26): „Zur Einheit tritt die Menge oder Vielheit gemäß der Verstandesbewegung in Gegensatz. Aus diesem Grunde kommt Gott (eine solche) Einheit nicht zu, sondern eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Menge noch die Vielheit einen Gegensatz bilden . . . Wer könnte auch die unendliche Einheit begreifen, die in unendlichem Abstand allem Gegensatz vorangeht, wo alles ohne Zusammensetzung in der Einfachheit der Einheit eingefaltet ist, wo es kein Anderes und Verschiedenes gibt . . . Wenn auch ‚Einheit‘ dem Namen des Größten ziemlich nahezukommen scheint, so bleibt sie doch vom wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, noch unendlich weit entfernt“. Vgl. ebd. I, 5 (h I, S. 12, Z. 25 f.): *unitas absoluta, cui nihil opponitur*; II, 3 (h I, S. 70, Z. 9 f.): *diversitas complicata identitati complicanti non opponitur*.

²⁰ *Doct. ign.* I, 24 zitiert Cusanus im Anschluß an Hermes Trismegistus mit ausdrücklicher Zustimmung als Gottesnamen „*unus et omnia*“ sive „*omnia uniter*“, quod melius est“; er fügt dann aber, gleichsam sich selbst verbessernd, hinzu: „Freilich noch gemäßer und zutreffender als ‚einshaft-alles‘ erscheint der Name ‚Einheit‘“ (gemeint im Sinne von: „alles in Einfachheit einfaltende“ Einheit, wie aus dem folgenden hervorgeht) (h I, S. 48, Z. 13–24 u. S. 49, Z. 12).

²¹ *De princ.* (p II, Fol. 11^v) wird der noch „aufzeigbaren Unteilbarkeit des Punktes“ das „schlechthin nicht mehr aufzeigbare Unteilbare, nämlich das absolut Eine“ gegenübergestellt.

²² *De coni.* II, 16 (h III, N. 162, Z. 1).

²³ *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 65, Z. 12).

²⁴ Die Behauptung von der Nichthaftigkeit alles Nicht-Göttlichen wurde bei *Meister Eckhart* im Kölner Prozeß beanstandet. Sie steht in Pred. 4 (DW I, S. 69, Z. 8–S. 70, Z. 7); in den Prozeßakten ist sie so wiedergegeben: *Omnes creaturae sunt unum purum nihil* (Proc. Col., P. G. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, AHLMA 1 [1926–27] 129–268, hier 184). *Nulla creatura habet esse, quia esse creaturarum dependet ex praesentia dei* (Théry 247). Gerade gegen diese Beanstandung hat sich Eckhart heftig zur Wehr gesetzt; insbesondere auch durch Berufung auf *Job. I, 3* mit der eigenartigen Auslegung (die für ihn aber eine große Bedeutung besitzt) von „*sine ipso factum est nihil*“ im Sinne: „ohne ihn ist das Gewordene nichts . . . Wie nämlich würde etwas ‚sein‘ ohne ‚Sein‘? Alles ‚Sein‘ aber und das ‚Sein‘ von allem ist allein von Gott“ (*In Job.* N. 53; LW III, S. 44, Z. 9–15) Vgl. ebd. N. 219 (LW III, S. 181, Z. 1 f.); *Prol. gener.* N. 20 (LW I, S. 164, Z. 8). Daß auf diese Weise nur die unablässige Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, des Vielen von „dem Einen“ in extremer Weise betont wird und daß Cusanus solche Äußerungen Meister Eckharts, wenn er sie übernimmt, auch in diesem Sinne verstanden hat, läßt sich mit folgenden Belegen verdeutlichen: „Da Gott für die geschaffenen Dinge die Ursache des Seins ohne Einschränkung ist (*causa esse absolute*) . . . setzt er sie so ins Sein, daß sie ohne seine Erhaltung (*sine ipso conservante*) nicht bestehen können“ (Eckhart, *In Job.* N. 296; LW III, S. 298, Z. 15–17). „Alles

Cusanus „von sich aus nicht ist“²⁵. Dieses ihr „Sein“ ist ein „Von-her-Sein“ (*ab-esse*), von dem Einen-Ersten her, das das *absolutum esse* ist, dies aber auf eine Weise, die für den endlichen Intellekt letztlich undurchschaubar ist²⁶. Denn dieser setzt das absolute, unendliche Sein mit allem Sein, mit allem Positiven überhaupt identisch und vermag dann das Eigensein des Endlichen überhaupt nicht mehr oder jedenfalls nicht das Negative, von dem er das Endliche als solches durchherrscht sieht, zu erklären. Die Frage nach dem Sein des Endlichen muß sich, wenn „Gott alles“ ist, alles Positive, und wenn nur das Positive überhaupt *ist*, antinomisch zuspitzen: Die Kreatur „scheint dann weder zu sein, weil sie vom Sein abgestiegen ist, noch nicht zu sein, da sie Vorrang hat vor dem Nichts; noch scheint sie aus beidem zusammengesetzt“²⁷. „Also läßt sich die Kreatur als Kreatur nicht als Eines bezeichnen, weil sie von der Einheit abstiegt, und nicht als ein Vieles, weil ihr Sein vom Einen stammt, noch lassen sich beide Aussagen verbinden“²⁸. Diese Zuspitzung zur Antinomie erfolgt aber ausdrücklich nicht um die Unmöglichkeit der Dualität (von Unendlich-Einem und Endlich-Vielem), sondern nur um die Unmöglichkeit der Durchschaubarkeit dieser Dualität (für den endlichen Geist) zu erweisen. Denn das viele Endliche ist faktisch und unabweisbar gegeben, so wie das eine Unendliche apriori selbstverständlich ist. In seiner *Möglichkeit* aber ist das viele Endliche deshalb unbegreifbar, weil *das* unbegreifbar ist, von dem her das Endliche ist und von dem her überhaupt nur *es als Endliches* erfaßt zu werden vermag: das eine Unendliche. „Nicht also ist das Von-her-Sein (*ab-esse*) intelligibel, da das Sein von dem es her ist (*esse a quo*), nicht intelligibel ist“²⁹.

Wenn überhaupt als „Einheitsmetaphysik“, wird man die cusanische jedenfalls als eine selbstkritische bezeichnen und Cusanus im Kreis der „Einheitsmetaphysiker“ jedenfalls nicht zu den Systemdenkern, sondern zu den Problem-
denkern rechnen müssen. Das also ist das erste: die erkenntniskritische Ein-

geschaffene Seiende ist, gesondert für sich genommen oder begriffen, unterschieden von Gott nicht Seiendes, sondern ist nichts. Gesondert und unterschieden von Gott ist es nämlich gesondert und unterschieden vom Sein“ (*In Exodum* N. 40; LW II, S. 45, Z. 10–12). Entsprechend sagt Cusanus: „Wenn man die Dinge ohne ihn (Gott) betrachtet, sind sie ebenso nichts wie die Zahl ohne die Einheit. Wenn man die Dinge ohne ihn betrachtet, so ist er und die Dinge sind nichts . . . denn nimm Gott von der Schöpfung, und es bleibt nichts“ (*Doct. ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 13–15 u. 21). „Da das Geschöpf nichts ist und sein ganzes Sein vom Grund hat, ist es im Ursprung Wahrheit“ (*De princ.*: p II, Fol. 10^v). „Das Seiende hat vom Einen was immer es ist. Wird das Eine aufgehoben, bleibt nichts“ (ebd., Fol. 11^v). Zu Meister Eckhart vgl. K. ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum* (Kastellaun 1976) 64–75.

²⁵ *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 65, Z. 16 f.).

²⁶ EBD., S. 65, Z. 19; S. 66, Z. 12 u. 16 f. Dort wird deutlich, daß an diesen Stellen tatsächlich *ab-esse* gemeint ist; so auch NvKdÜ, Heft 15 b, hrsg. v. P. WILPERT (Hamburg 1967) N. 98 u. 100.

²⁷ *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 66, Z. 11–14).

²⁸ EBD. Z. 19–21.

²⁹ EBD. Z. 16 f.

schränkung, durch die der Akzent von der Einheitsthese sich auf das *Einheits-Vielheits-Problem* verschiebt.

2. Die zweite Einschränkung hängt mit der Überlegung zusammen, ob eine solche Alternative: „Einheits“- oder „Seinsmetaphysik“ überhaupt sinnvoll ist, ob mit diesen Bezeichnungen nicht immer nur verschiedene Akzentsetzungen oder verschiedene Ausgangspunkte innerhalb der einen überhaupt möglichen Metaphysik bezeichnet werden können, die letztlich immer „Seinsmetaphysik“ ist; ob, anders gesagt, nicht jede „Einheitsmetaphysik“ auch „Seinsmetaphysik“ und jede „Seinsmetaphysik“ zugleich auch „Einheitsmetaphysik“ ist. Nur vom Sein als Sein kann mit Recht gesagt werden, daß es nichts außerhalb seiner hat, daß außerhalb seiner nur „das Nichts“ ist. „Das Nichts“ ist der strikte Gegensatzbegriff zum Sein, aber er ist eben ein bloßer Begriff und bezeichnet so gerade die Gegensatzlosigkeit, die Ausschließlichkeit des Seins als solchen. Erst von daher, d. h. aber schon unter Voraussetzung des „Nichts“-Begriffs, der aber wiederum nur vom Seinsbegriff her oder nur zusammen mit diesem konzipiert wird (als Negation alles Seins), kann strikte Gegensatzlosigkeit auf das absolute Eine übertragen werden: *cui nihil opponitur*³⁰. Implizit wird das Eine mit dem Sein (als Sein) geglichen, eben weil nur das Sein das ist, dem nichts entgegengesetzt ist, das allein alles einbegreift. So muß auch das Eine *sein*, wenn es nicht nichts sein soll, und, wenn es das Erste und Höchste ist, muß es sogar in ganz einzigartiger Weise sein. Wenn das Viele ohne das Eine nicht sein kann, muß das Eine erst recht *sein*, ja, es kann nur das Sein selbst sein³¹.

So ist es im Grunde auch nicht weiter auffällig, daß die „Einheitsmetaphysiker“ einerseits das Eine (als *unum superexaltatum*) über alles Sein und den ganzen Gegensatz von Sein und Nichts hinauszuhoben suchen, andererseits dann aber auch wiederum als das ansehen, was allein eigentlich ist³², so daß

³⁰ Siehe Anm. 19.

³¹ *Doct. ign.* I, 5 (h I, S. 13, Z. 9–11); „... somit verhalten sich die von ihr ausgehenden Vielheiten zu dieser unendlichen Einheit so, daß sie ohne sie nicht zu sein vermögen. Wie sollten sie denn sein ohne das Sein? Die unendliche Einheit ist die Seiendheit (entitas) . . .“ Den Seinsprimat des Einen vor dem Vielen und das unabdingbare Von-her-Sein des Vielen vom Einen betont in immer neuen Wendungen vor allem *De principio*: . . . *plura sine uno, quo participant, esse nequeant*; . . . *multitudo ab uno deserta esse nequit* (p II, Fol. 9^v; für Fol. 10^r – s. Anm. 12). S. auch K. FLASCH, (s. Anm. 2) S. 236: Dieses sowohl der „proklisch-dionysischen Einheitsmetaphysik und augustini-schen Seinsmetaphysik“ (nach der Kochschen Unterscheidung) als auch Thomas von Aquin, insofern er in seinem Denken platonische und aristotelische Einflüsse vereinigt und eigenständig verarbeitet, „gemeinsame Erbe“ (sc. „daß das Viele ohne das Eine nicht sein könne“), „dieses Erbe der Einheitsmetaphysik wollte Cusanus nicht abschaffen, sondern interpretieren“.

³² *De princ.* (p II, Fol. 7^{r-v}): „Mit Blick auf die Notwendigkeit des Seins sehen wir, daß Parmenides mit dem Satz, es gäbe nur Eines die Wahrheit gesagt hat.“ – Eckhart versteht auch das *deus unus* in diesem Sinne: ‚*deus noster deus unus est*‘, id est *solus est* (*In Exodum* N. 22; LW II, S. 29, Z. 8). Zu der These Meister Eckharts von der Identität des Seins mit Gott und der entsprechenden These von der Nichtshaftigkeit der Geschöpfe (für sich genommen) s. Anm. 24. Auch J. KOCH (s. Anm. 3, S. 132) hat darauf hingewiesen, daß für Eckhart trotz der Weiterführung einer „Einheits-

ihnen auch überhaupt nicht dessen Sein, sondern eher das Sein des Vielen fraglich ist. So sagt der (auf der Linie des dionysischen Neuplatonismus liegende) Scottus Eriugena von den Geschöpfen: „Weder sind sie schlechthin, da sie ja nicht das sind, was er (Gott) ist, noch sind sie schlechthin nicht, da sie ja von dem sind, *der allein das Sein ist*“³³. Wie also einmal das Eine als auch noch über das Sein erhaben erscheint, so erscheint das Viele als an das Sein (das mit dem Einen geglichen wird) überhaupt nicht heranreichend.

Im Gegensatz zu K. Flasch, der die Frage, „ob das überseiende Eine des Cusanus nicht doch auch *sei*“, für „verfehlt“ erklärt³⁴, halte ich sie für notwendig, ja unabweisbar. Eine unangemessene Verdinglichung oder Vergegenständlichung des „Ursprungs“ wäre damit doch nur gegeben, wenn schon ein verdinglichender und gegenständlich eingeschränkter Seinsbegriff zugrunde gelegt würde, nach dem „Sein“ tatsächlich „nur die eindeutig gegebene und wissenschaftlich bearbeitbare empirische Realität sein soll“³⁵.

Da für den „Einheitsmetaphysiker“ erst das Eine das unüberbietbar Höchste und das (ontologisch sowohl wie gnoseologisch) Erste ist, ist für den christlichen „Einheitsmetaphysiker“ dieses „Eine“ auch *der philosophische Gottesname*, so wie für den „Seinsmetaphysiker“ es „das Sein selbst“ ist³⁶. Für

metaphysik“ im Geiste des dionysischen Neuplatonismus „das Eine . . . mit dem Sein eines, ja, wegen seiner Ungeschiedenheit die Fülle des Seins ist“ und daß zugleich „die Einheit die Eigentümlichkeit des reinen Intellekts“ ist – was im Hinblick auf die dritte (im Zusammenhang der Spannung von „Einheitsmetaphysik“ und „Seinsmetaphysik“ mit zu berücksichtigende) Gestalt der Metaphysik, nämlich die „Geistmetaphysik“, von Bedeutung ist. – In den Pariser Quaestiones Eckharts wird das *intelligere* noch über das *esse* hinausgehoben: Sic etiam dico, quod deo non convenit esse nec ens, sed est aliquid altius ente (Quaest. Par. q. 1, N. 12; LW V, S. 4, Z. 14 f.). Dieses *altius ente* ist nicht das *unum*, sondern *intellectus et intelligere* (ebd. N. 4; S. 41, Z. 14).

³³ *De praedestinatione* c. 4,4, PL 122, 391 C; s. J. KOCH, a. a. O. 128 f.

³⁴ A. a. O. 247.

³⁵ K. FLASCH 243 u. 247. Als Begründung gibt Flasch an: „Das Denken muß beim Aufstieg die Maßstäbe zurücklassen, die für das Prinzipiat gelten, und das Prinzip denken als das Nichts des Prinzipiierten“ (S. 243). „Erst mußte klargelegt werden, daß sich das Denken nicht an das Vorhandene bindet, daß es auch nicht bei der einzelnen reinen Begriffsgestalt (Idee) stehenbleibt, sondern daß es das in allem sinnlich Erfahrbaren und in allem Intelligiblen Vorausgesetzte sucht. Dies ist der Sinn der These vom überseienden Einen“ (246 f.).

³⁶ „Der Gott des Cusanus . . . heißt ‚das Eine‘ . . . Der Gott des Thomas von Aquin heißt vor allem ipsum esse subsistens“ (K. FLASCH 240). Zwar, so gibt Flasch zu, ist „das Eine . . . ihm das Sein“, aber Cusanus verstehe „diese Identifikation vom Einen her“ (241). Für Cusanus könnte man noch auf *De Deo abscondito* verweisen. Dort läßt Cusanus den Christen auf die Frage des Heiden, welches nun der entscheidende Unterschied zwischen ihnen in der Gottesvorstellung sei, antworten mit dem Hinweis auf die „absolute Einheit“, die von den Heiden nicht erfaßt werde, wie sie „absolut in sich“ ist, sondern nur als „Einheit in Zahl und Menge“ (h IV, N. 7, Z. 6–8). Auf die Einlassung des Heiden, daß nach all dem weiterhin Gesagten „Gott das Sein also nicht zukäme“, antwortet der Christ tatsächlich bejahend (N. 11, Z. 1 f.). Allerdings ist dabei der Zusammenhang zu beachten, in dem das Nichtsein ebenso von Gott ausgeschlossen wird. Immerhin wird hier „Einheit“ nicht in derselben Weise noch überstiegen wie „Sein“. In *De principio* wiederum geht die Transzendenzbewegung auch noch über „das Eine“ hinaus: „Der unsagbare Ursprung wird also weder Ursprung genannt, noch Vieles, noch Nicht-Vieles, noch das

Cusanus aber ist Gott keineswegs nur „das Eine“, sondern er sucht in rastloser Mühe nach immer neuen, immer treffenderen Gottesnamen (mögen dabei auch das *idem* oder das *non aliud* sozusagen bloß als Varianten des „Einen“ zu betrachten sein, letzteres allerdings schon in einer bezeichnenden doppelten Negation). Und so ist ihm Gott auch: *possest, posse ipsum, actualitas absoluta* und selbst *forma essendi*³⁷. Nach alledem wird man sagen können: das Eine ist schließlich nichts anderes als das eine Sein selbst. Der Unmöglichkeit, das Viele ohne das Eine zu denken, liegt schließlich die Unmöglichkeit, das Seiende ohne das Sein zu denken, durch das es ist, zugrunde, mag dieses „durch das“ bei Cusanus auch nicht so sehr im Sinne des aristotelisch-seinsmetaphysischen Begründungsverhältnisses von Akt – Potenz, Ursache – Wirkung, sondern – mit stärker einheitsmetaphysischem Akzent – in der speziellen Konzeption von „Einfaltung“ und „Ausfaltung“ und, damit zusammenhängend, von „Einheit“ und „Andersheit“ zu verstehen sein: „Eigenschaft der Einheit ist es, aus sich das Seiende (*entia*) zu entfalten, da sie das Sein (*entitas*) ist, das in seiner Einfachheit das Seiende einfaltet“³⁸.

Zwar übernimmt Cusanus die nicht unproblematische These, daß das Sein (das für Eckhart Gott ist) auch das Sein alles Seienden („durch das“ alles Seiende ist), und zwar ausdrücklich auch im Sinne des *esse formale*, sei³⁹. Aber auch hierin vermag Cusanus der streng einheitsmetaphysischen Konsequenz durch den erkenntniskritischen, aporetischen Grundzug seines Denkens zu entge-

Eine, noch hat er sonst irgendeinen Namen, sondern vor alledem ist er in unnennbarer Weise“ (*ist er!*) (p II, Fol. 10^v).

³⁷ *Doct. ign.* II, 2 (h 1, S. 67, Z. 7). Dazu J. Koch in seinem Handexemplar am Rande: „Deus essendi forma!“ (um zu dem im Abschnitt Folgenden gleich noch eine Reihe einschlägiger Eckhart-Stellen hinzuzufügen).

Wenn Cusanus am Ende seines Lebens von dem Punkt spricht, an dem all das Suchen seiner „Jagdzüge“, die immer neuen Denkversuche im Hindenken auf Gott zur Ruhe kommen (*id, in quo meae quiescunt venationum coniecturae*), dann liegt in der Antwort der Ton zwar auf der Einheit, aber ebenso auf dem Ursachesein des Einen für all das viele Werdende: *hoc est quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium* (*Ven. sap.* c. 7, NvKdÜ H. 14, N. 16).

³⁸ *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 5 f.).

³⁹ *Thomas von Aquin* hatte wegen der seiner Auffassung nach unvermeidlich sich daraus ergebenden (streng einheitsmetaphysischen) Folgerung der Göttlichkeit alles Seins es ausdrücklich abgelehnt, daß „Gott jenes Sein sei, durch das formaliter ein jedes Seiende ist“. *S. c. gent.* I, 26: *Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium* (ebd.). Bei aller Abwehr innerer Formursächlichkeit des einen göttlichen Seins für alles Seiende betont Thomas zugleich, daß das Sein, „durch das“ wirkursächlich und exemplarursächlich (äußerer Formgrund) alles ist, das eine göttliche Sein ist; so an einer konzisen Stelle seines Sentenzenkommentars: *Sicut est unum esse divinum, quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est.* (I. dist. 19 q. 5 a. 2 c.) Zur Verteidigung seines Grundsatzes der Identität des Seins mit Gott sucht *Meister Eckhart* sich in seiner Rechtfertigungsschrift offenbar an *Thomas von Aquin* anzuschließen: „*Cum dicitur: ‚esse est deus‘, dicendum, quod hoc verum est de esse absoluto, non de esse formaliter adhaerente*“ (*Proc. Col.*, Théry 193).

hen. Das Eine als das eine Sein und das viele Endliche als endliches Seiendes festzuhalten und das wirkliche Verhältnis beider zu begreifen, das erscheint ihm – jedenfalls von streng einheitsmetaphysischen Voraussetzungen her – unmöglich: „Wer kann schließlich begreifen, daß Gott die Form des Seins (*forma essendi*) ist und doch nicht mit der Schöpfung vermischt?“⁴⁰. Von dieser erkenntniskritischen, ja, aporetischen Position aus weist Cusanus – und zwar mit ausdrücklichem Bezug auf *De docta ignorantia* II, 2 und 3 – auch die Mißverständnisse Wencks zurück, der ihn auf einheitsmetaphysische Konsequenzen festlegen wollte: „Denn nichts anderes sollte in diesen Kapiteln behandelt werden, als daß das *Sein* der Geschöpfe vom absoluten *Sein* her ist auf eine Weise, die nicht ausgesagt und nicht begriffen zu werden vermag. Und nichts anderes wird dort behauptet, wenn auch verschiedene Aussageweisen [man ist versucht, interpretierend einzufügen: auch mehr einheitsmetaphysische] berührt werden“⁴¹.

Ganz allgemein denkt die „Seinsmetaphysik“ primär „wirkursächlich“, hin auf die *causa prima* alles Verursachten, die „Einheitsmetaphysik“ primär „formursächlich“, hin auf das Eine als Prinzip auch aller Einheiten und alles Einsseins des Vielen⁴². Man kann aber nicht sagen, daß Cusanus (wie vor ihm auch Meister Eckhart) die platonisch-neuplatonische Tradition so einseitig fortführt oder wieder aufnimmt, daß er die Wirkursächlichkeit des Urgrundes einfach durch eine Formursächlichkeit des Einen ersetzt. Er sucht die Wirkursächlichkeit mit der Formursächlichkeit zu verbinden, wenn auch unter Beibehaltung einer stärkeren Betonung der Formursächlichkeit⁴³. Das Eine ist die eine

⁴⁰ *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 7 f.). S. ebd., Z. 20 f.: „Wer könnte demnach begreifen, wie die eine unendliche Form in den verschiedenen Geschöpfen auf verschiedene Weise teilgehabt werde?“ S. 68, Z. 14–16: „Wer vermöchte das zu begreifen, wie alles Bild jener einzigen unendlichen Form ist und seine Verschiedenheit nur kontingenterweise besitzt, gleichsam als wäre das Geschöpf ein nicht vollendeter Gott (*deus occasionatus*) . . .?“ (wie NvKdÜ H. 15 b, S. 21, übersetzt); II, 9 (S. 95, Z. 1): „Uns aber setzt beim Anblick der Verschiedenheit der Dinge in Erstaunen, wie der einzige einfachste Wesensgrund von allem auch der (je) verschiedene Wesensgrund der einzelnen Dinge ist. Daß es dennoch so sein muß, wissen wir aufgrund der belehrten Unwissenheit, die uns die Verschiedenheit in Gott als Identität zeigt“.

⁴¹ *Apol. doct. ign.* (h II, S. 35, Z. 11–18); dazu vgl. R. Haubst: MFCG 5 (1965) 25 f.

⁴² „Weil es nur *eine* Einheit geben kann . . . deshalb ist sie das Eine, das alles eint, so daß ein jedes insofern *ist*, als es *eins* ist“ (*Ven. sap.* c. 21; NvKdÜ H. 14, N. 61). S. auch hier vor allem wieder *De principio*: *omnis multitudinis unitas sit principium; absolutae unitatis contrahibilis unitas similitudo est et imago* (p II, Fol. 11^r). Ebd.: „Wer aber bedenkt, daß jede Einheit irgendeine ihr verbundene Vielheit hat und daß jede Vielheit von irgendeiner ihr zukommenden Einheit zusammengehalten wird, der sieht zugleich das Eine und die vielen Seienden in der Einheit, das Viele und in der Vielheit das Eine, ohne das weder Ordnung noch Eigengestalt noch sonst etwas wären, sondern Verwirrung und Gestaltlosigkeit“ (Zur Übersetzung s. auch Dupré II, S. 247).

⁴³ H. WACKERZAPP, (s. Anm. 1, S. 53) weist in diesem Zusammenhang auch auf den auffälligen Gebrauch von *causa* (Wirkursache) und *ratio* (Wesensgrund) in Verbindung miteinander hin. Vgl. z. B. *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 11–13); II, 13 (h I, S. 113, Z. 27); *De coni.* II, 6 (h III, N. 105, Z. 13).

Ursache, das eine *principium causale*⁴⁴. Und wenn auch Cusanus die Einheit-Andersheit-Spannung und entsprechend das Teilhabeverhältnis deutlich vor der Akt-Potenz-Spannung und dem (kausalen) Aktuierungsverhältnis bevorzugt, so wird bei ihm doch zugleich auch das Bemühen deutlich, jene innere Verbindung beider Konzeptionen herauszuarbeiten, die schon bei Aristoteles besteht und die dann von Thomas von Aquin, sicher auch unter dem Einfluß neuplatonischer Aristoteles-Interpreten, noch in besonderer Weise wieder betont worden ist⁴⁵. Besonders deutlich wird dieses Bemühen in *De coniecturis* II, 6, wo „Akt“ und „Einheit“, „Potenz“ und „Andersheit“ ausdrücklich geglichen und gleichermaßen durch das Teilhabeverhältnis verbunden werden⁴⁶.

Da nun aber in der *Einheitsmetaphysik* alle „Wesen“ in das Eine als die eine Wesenheit aller Wesen zusammengezogen werden, da so die ganze Fülle des Seins einshaft allein im Einen ist und alles „unterhalb“ des Einen nur Abstieg, „Abfall“ vom Einen, ja, rein aus sich sogar nur „nichts“ sein kann⁴⁷, entsteht die Aporie (sozusagen) der Selbstbegrenzung des Absoluten, der Selbstverendlichung des Unendlichen. Mit der Aufhebung von relativ selbständigen Wesenheiten würde auch jedes differenzierende und differenzierend-verendlichende Prinzip mit aufgehoben. Damit aber würde insbesondere gerade auch das (spezifisch formursächliche) Prinzip der Teilhabe wiederum problematisch. Wenn nämlich das ganze Sein des Vielen nichts als Teilhabe am Einen ist, so muß insbesondere die Frage nach dem, was teilhat, was teilhat in Andersheit, also die Frage nach dem Prinzip der Andersheit selbst in Aporien führen. „Unbegreifenderweise“ sucht Cusanus sich ein solches Teilhabendes, das ohne dieses Teilhaben nichts ist, durch das Gleichnisbild einer Spiegelung ohne

⁴⁴ *Ven. sap.* c. 39 (NvKdÜ, H. 14, N. 12, Z. 8–20): Omnis enim multitudinis unitas est principium, ut Proclus dicit . . . (dann mit Bezug auf die Peripatetiker und Platoniker die Verbindung von principium – Prinzip der Teilhabe! – und causa und schließlich:) Nam non est nisi unum causale principium. *De princ.* (p II, Fol. 7^r): . . . non sit nisi una omnium causa seu unum principium . . . ; non igitur plura forent principia, sed unum ante multitudinem.

⁴⁵ was in eingehender und umfassender Weise C. FABRO unter dem programmatischen Titel „*Teilhabe und Ursächlichkeit nach Thomas von Aquin*“ (s. Anm. 9) herausgearbeitet hat.

⁴⁶ h III, N. 98, Z. 17–20: Actualitas est unitas in alteritate tantum participabilis. Non igitur participatur actualitas nisi in potentia, quoniam ipsa eius est alteritas (vgl. ebd. I, 11, N. 58, Z. 2: cum non nisi in alteritate participatur). Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potenciali varietate consistit (ebd. N. 56, Z. 10 f.; s. ab Z. 4). Neque potest esse multitudo quae non participet unitate . . . Omnia igitur quae fieri possunt, participatione invariabilis et immultiplicabilis unitatis fieri possunt et fiunt actu (*Ven. sap.* c. 21; NvKdÜ H. 14, N. 61). In *De principio* wird Gott als „das Eine“ (wie sonst als actus purus) vor und über der für das Viele kennzeichnenden Potenz-Akt-Spannung gesehen: . . . ante ens in potentia et actu ens videtur unum sine quo neutrum esse potest. Hoc unum necessarium vocatur deus . . . Ille est ipsa unitas (p II, Fol. 7^r).

⁴⁷ *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 35, Z. 5–7): Sublata igitur ab omnibus entibus participatione remanet ipsa simplicissima entitas, quae est essentia omnium. (Zur Nichtshaftigkeit der Geschöpfe, für sich genommen, s. Anm. 24.)

Spiegel begrifflich zu machen: „Wer vermöchte zu verstehen, wie die eine unendliche Form in den verschiedenen Geschöpfen teilgehabt wird, da doch das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als die Widerspiegelung selbst, die nicht in einem andern in positiver Weise aufgenommen wird . . .“⁴⁸.

3. Nach alldem wird man sich dann doch fragen müssen: Handelt es sich bei Cusanus nur um die Bemühung einer „Einordnung des Seinsbegriffs“ in die „Einheitsmetaphysik“ (durch „Angleichung des Seins an die Einheit“)⁴⁹ oder nicht vielmehr immer schon um eine Art „Seinsmetaphysik“, wenn auch mit bestimmten einheitsmetaphysischen Akzentsetzungen⁵⁰. Wenn zu einer *Seinsmetaphysik* grundlegend vor allem auch die Unterscheidung des Seins vom Seienden gehört⁵¹, so kann sich die einheitsmetaphysische Heraushebung des Einen über alles Seiende schließlich sogar als eine besondere Betonung eben

⁴⁸ *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 20–27): „Wer vermöchte zu begreifen, wie die eine unendliche Form in den verschiedenen Geschöpfen auf verschiedene Weise teilgehabt wird, da ja doch das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als die Widerspiegelung (resplendentia) selbst, die nicht in einem andern in positiver Weise aufgenommen wird . . . so wie das Bild eines Antlitzes im Spiegel unter der Voraussetzung, daß der Spiegel vorher und nachher (in bezug auf die Spiegelung) an und für sich nichts wäre“; „ . . . auch nicht wie mehrere Spiegel in verschiedener Weise am gleichen Antlitz (teilhaben), da ja das Sein des Geschöpfes nicht vor seinem Von-her-Sein ist – ist es doch eben dieses –, nicht also wie der Spiegel schon Spiegel ist bevor er das Bild eines Antlitzes aufnimmt“ (ebd., Z. 16–19). Zur Entlehnung des Spiegelgleichnisses von Meister Eckhart s. H. WACKERZAPP, a. a. O. 69.

Von den speziellen Themen der „Seinsmetaphysik“, die zugleich auch Differenzpunkte zur „Einheitsmetaphysik“ darstellen (vgl. J. KOCH, s. Anm. 15, S. 16) müßten weiterhin noch näher behandelt werden: die Problematik der „Zusammensetzung“ alles Seienden aus „Sein“ und „Wesen“ (Seinsakt und Wesenspotenz) im Verhältnis zu der „Sein“-„Nichts“-Problematik in der „Einheitsmetaphysik“, insbesondere also die Frage des „Wesens“ als des Prinzips der Verendlichung und der (wesentlichen) Vielheit; die Problematik von Stoff und Form, insbesondere die Frage des Stoffes als des Gegenprinzips zur Form (vor allem wenn diese als die eine unendliche Form aller Formen auftritt) und als des Prinzips der Vereinzelung; die Lehre der Unterscheidung von Seinsstufen und ihrer Konstitutionsprinzipien; der Analogie des Seins (darüber hat schon gehandelt R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*, *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 2: *Die Metaphysik des Mittelalters*. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. 8.–6. 9. 1961 (Berlin 1963) 686–695; zur Abweisung der „Einheitsmetaphysik“ in ihrer extremen Form s. insbesondere 694).

⁴⁹ H. WACKERZAPP, a. a. O. 56.

⁵⁰ J. Koch vermag schließlich sogar die Metaphysik Eckharts nur als eine „Mischform“ anzusehen, da ja auch dieser das, was „wesentlich Einheitsmetaphysik“ ist, verbindet mit der Seinsthese: esse est deus. Und diese „Mischform“, insbesondere die daraus sich ergebenden Konsequenzen für „das Verhältnis von Gott und Geschöpf waren wohl für Cusanus ein kritischer Ausgangspunkt zum Aufbau seiner Einheitsmetaphysik in *De coniecturis*“ (*Die Ars coniecturalis des NvK*, S. 19 Anm. 32). Ähnlich auch K. Albert (s. Anm. 24) selbst für Meister Eckhart: „Doch scheint es uns nicht angebracht zu sein, diese Metaphysik schlechthin als ‚Einheitsmetaphysik‘ zu klassifizieren. Das Thema des Einen und der Einheit tritt nämlich bei Eckhart fast immer im Zusammenhang mit dem Seinsgedanken auf.“ Seinen „Grundgedanken“: esse est deus bringen „alle weiteren Sätze der Metaphysik Eckharts lediglich zur Entfaltung“ (136).

⁵¹ Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis*, S. 16.

dieser „ontologischen Differenz“, der Absetzung des Seins vom Seienden, des einen Seins vom vielen Seienden darstellen. So heißt es in *De principio*: „Da die Seienden (*entia*) das Sein (*esse*) erstreben, weil es gut ist, erstreben sie das Eine, ohne das sie nicht sein können“⁵² – wie bei Cusanus überhaupt die Untersuchung über den „Ursprung“ am weitesten vorzustoßen scheint in die Richtung der „ontologischen Differenz“ des Einen (das kein Seiendes ist) vom (vielen) Seienden – analog also zu der heute so betonten „ontologischen Differenz“ des sich aller „Vorstellung“ entziehenden „Seins“ (das „nie und nirgends ein Seiendes ist“⁵³) vom vorstellbaren Seienden: „Vor dieser Welt und dem Vielen ist der Ursprung (*principium*), der nicht Vieles ist, so wie vor dem Vielen das Nicht-Viele, vor den Seienden das Nicht-Seiende . . . ist“⁵⁴. Was vor all dem vielen Seienden ist, kann selbst nicht eines von all dem Seienden sein, es ist das Nicht-Viele, somit auch das Nicht-Seiende⁵⁵. Wenn also vom Einen sogar die Ist-Aussage als „unpassend“ abgewiesen wird, so kann das nur bedeuten, daß es nicht „ist“, wie alles Seiende „ist“, eben weil es das „ist“, „durch das“ alles „ist“⁵⁶: „Wenn auch der Ursprung des Seienden nichts vom Seienden ist

⁵² p II, Fol. 9^v.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M. 1949), *Nachwort*, S. 41: Es ist zu „prüfen, ob das Nichts . . . sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen“.

⁵⁴ *De princ.* (p II, Fol. 10^v).

⁵⁵ Ebd., Fol. 10^r: *Omne enim, quod post unum est, uno participat. Omnia posteriora prioribus participant et non e converso.* – Mit der Unumkehrbarkeit des Teilhabeverhältnisses ist unterstrichen, daß das Viele zwar am Einen teilhat und es so auch im Vielen Einssein und Einheiten gibt, daß das Eine aber nicht am Vielen teilhat und es so in ihm keinerlei Vielheit geben kann. S. ebd., Fol. 11^{r-v}: „Das eine Seiende verhält sich offenbar so zu dem schlechthin Einen wie das Viele und zu der Vielheit der Seienden wie eine erste Einheit (*sicut monas*)“ (nach der „absoluten Einheit“). „In der Einheit des Seienden erscheint das Eine seienderweise eingeschränkt (*entia litar contractum*), und das ist ohne Vielheit nicht möglich.“

Von der *unitas imparticipabilis* wird eine *unitas participabilis* unterschieden: *quodlibet entium sit unum participatione unitatis participabilis, quae habet hypostasin suam ab imparticipabili* (ebd., Fol. 9^v), analog wie bei Thomas von Aquin ein nichtteilhabbares „Sein“ von einem teilhabbaren „Sein“ unterschieden wird; (vgl. VERF., *Der „actus essendi“ bei Thomas von Aquin und das Denken der „ontologischen Differenz“*: *Archiv f. Gesch. der Philos.* 50 (1968) 134–144, hier bes. 144). Nichtteilhabbar ist der eine absolute Ursprung, wie er in sich selbst ist, und doch ist er zugleich teilhabbar – das hatte Cusanus ohne jede Furcht vor dem Paradox schon *De conii*. II, 6 (h III, N. 98, Z. 4 f.) zum Ausdruck gebracht: *unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito* –, teilhabbar aber nur in Andersheit: *Omnis igitur creatura imparticipabile principium in alteritate participat* (*De princ.* p II, Fol. 10^v). Auf „Am Nichtteilnehmbaren teilhaben“ als „einen Leitsatz der cusanischen ‚Einheitsmetaphysik‘ und Geistphilosophie“ hat R. HAUBST mich in: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens* hrsg. v. N. FISCHER, J. NOSBÜSCH, K. A. SPRENGARD, W. TEICHNER (Bonn 1977) 12–22, mit vielen Belegen aufmerksam gemacht.

⁵⁶ *Cum copula illa ‚est‘ non possit uni convenire* (*De princ.* p II, Fol. 8^v) – dies aber deshalb, weil, ob mit oder ohne Kopula, „jede Aussage, die ja ohne Andersheit oder Zweiheit nicht formuliert werden kann, dem Einen nicht zukommt“ (ebd.). „Denn alles, was benannt, dargestellt oder bezeichnet werden kann, setzt Andersheit und Vielheit voraus und ist nicht der Ursprung“ (ebd., Fol. 10^v). Das „ist“ verbindet das eine mit dem anderen (ein Etwas mit einem Was oder zwei

(*principium entis nihil entium*), da ja der Ursprung nichts ist vom Entsprungenen⁵⁷, so können wir uns doch keinen Begriff von ihm bilden, wenn wir nicht begreifen, daß der Ursprung ‚ist‘ (*principium esse*)⁵⁸.

Das Nicht-Viele, das Eine, ist also der Ursprung alles Vielen, wie das Nicht-Seiende der Ursprung des Seienden. Er ist „nicht seiend“, weil er „mehr als seiend“ ist, er ist „nichts“, weil er „nichts vom Seienden“ ist, weil er „dem Seienden vorausgeht“⁵⁹, er ist *minime ens*, weil er *maxime ens* ist. In dieser Weise hat dem Denken des Cusanus seine frühe Leitidee der *coincidentia* auch den Weg zu einer tiefen Erfassung der „ontologischen Differenz“ gebahnt.

„So wird dieser Ursprung vor dem Seienden gesehen, da er vermittelt durch den Zusammenfall von Maximum und Minimum als über alles erhaben (*superexaltatum*) erschaut wird. Er geht nämlich allem Seienden voraus, weil er zugleich am wenigsten und in höchster Weise Seiendes bzw. so Nicht-Seiendes ist, daß er in höchster Weise Seiendes ist . . . Wenn ich zum Ursprung blicke, der nicht Entsprungenes ist, dann sehe ich, daß er am wenigsten Seiendes ist. Wenn ich aber zum Ursprung des Seienden blicke, in dem das Entsprungene besser ist als in sich selbst⁶⁰, erschau ich das in höchstem Maße Seiende. Weil aber ein und derselbe Ursprung ist über allen Gegensätzen

Washeiten) oder bringt die Identität von etwas mit sich selbst zum Ausdruck. Aber: „Der erste Ursprung ist vor aller Andersheit und Identität“ (ebd., Fol. 11^v) – darum auch: immo non esset apta locutio: unum est unum (Fol. 8^v). Wenn so selbst das „ist“ der Kopula vom schlechthin Einen und Ersten abgewehrt wird, so bedeutet das sicher nicht, daß dasselbe auch vom „ist“ der Existenzaussage gilt. Das unum exaltatum ist ja „hypostasis omnium hypostaseum, quo non existente nihil est et quo existente omnia id sunt quod sunt (Fol. 9^v)“. „Das Eine ist nicht, sondern es ist vor allem, was ist, und (das heißt) es ist nicht an einem Ort oder in der Zeit, sondern vor allem Räumlichen und Zeitlichen und so weiter, weil es vor aller Affirmation und Negation ist“ (Fol. 9^v, mit Berufung auf Proclus und ausdrücklicher Zustimmung).

Auch M. HEIDEGGER wehrt (*Brief über den Humanismus* [Frankfurt a. M. 1949] 22) zunächst vom „Sein“ – ganz entsprechend wie Cusanus vom „Einen“ – die „ist“-Aussage ab, eben weil „ist“ gewöhnlich vom Seienden gesagt wird, das „Sein“ aber gerade kein Seiendes ist. Er fügt jedoch, und bezeichnenderweise mit Berufung auf Parmenides, hinzu: „Vielleicht kann das ‚ist‘ in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nirgends eigentlich ‚ist‘“.

⁵⁷ Vgl. *De princ.* (p II, Fol. 9^v): „Wer aber den Ursprung als Ewigkeit sieht und sieht, daß in ihr als im Ursprung und Grund alles der eine Ursprung selbst ist, der sieht, wo die Wahrheit ist.“

⁵⁸ *De princ.* (p II, Fol. 8^v).

⁵⁹ EBD., Fol. 10^r: oritur ens finitum ab infinito principio scilicet a primo quod est *plus quam ens*, cum ipsum praecedat. – Nicht nur das „Seiende“, sondern sogar das „Eine“ und selbst noch der „Ursprung“ wird in diesem Hindenken auf das, was über und vor allem Seienden liegt, überschritten: „Der unaussprechbare Ursprung wird also weder Ursprung genannt, noch Vieles, noch Nicht-Vieles, noch das Eine, noch hat er sonst irgendeinen Namen, sondern vor allem jenem ist er in unnennbarer Weise“ (vor allem, was noch in irgendeiner Weise so bezeichnet wird, wie auch Seiendes bezeichnet werden kann) (ebd., Fol. 10^v). – Non-ens principium entis, jedoch: non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto (ebd.). – Vgl. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, *Nachwort*, S. 41 „Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein . . . Ohne das Sein . . . bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit.“

⁶⁰ Vgl. *De princ.* (p II, Fol. 10^v): „Der Ursprung ist nichts vom Entsprungenen. Da aber alles Verursachte wahrer ist in seiner Ursache als in sich selbst . . .“

und über allem Aussagbaren in unaussagbarer Weise, erschauere ich ihn vor dem Maximum gleichermaßen und Minimum über alles gestellt, was gesagt werden kann. Folgerichtig wird darum alles, was vom Seienden bejaht wird, auf die so erklärte Weise negiert⁶¹. . . Wenn ich den Ursprung durch alles Widersprüchliche hindurch (*per contradictoria*) schaue, erschauere ich in ihm alles. Das Sein (*esse*) nämlich und das Nicht-Sein (*non esse*) umfassen alles⁶².

Das „Nichts“ (von allem Seienden), das Nicht-Viele (vor allem Vielen) ist für Cusanus Gott⁶³, in entsprechender Weise wie für Thomas von Aquin das (eine) „Sein selbst“ vor und über all dem (vielen) Seienden und Gott selbst ist, wie also auch für ihn der Ursprung alles Seienden das Nicht-Viele und somit in gewissem Sinne das Nicht-Seiende ist⁶⁴.

4. Ein weiteres Moment, durch das der Charakter der cusanischen Metaphysik, die man jedenfalls keineswegs als eine reine *Einheitsmetaphysik*, schon gar nicht im parmenideischen, aber auch nicht im dionysisch-neuplatonischen Sinne bezeichnen kann, noch wesentlich modifiziert wird, muß zumindest erwähnt werden: daß sie sich entfaltet als eine spezifische Form der *Geistmetaphysik*⁶⁵. Allein Sein von der Art des „Geistes“ ist die Einheit, die als Einfachheit zugleich die umfassendste Einfaltung zu sein vermag⁶⁶. In einer Art Selbstverständigung des denkenden Geistes geht diesem überhaupt erst auf, was „Einheit“ im Sinne von einshafter Einfachheit (nicht der Armut, sondern der Fülle) bedeutet, vermag er seiner Nähe zugleich und seines

⁶¹ Vgl. EBD., Fol. 11^r: *causa nihil causati . . . Ita omnia de uno principio negamus, quae ab ipso procedunt. Et non est principium unum dans omnibus hypostasin aliud aut idem, sed superexaltatum per eminentiam.*

⁶² EBD., Fol. 10^v.

⁶³ *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 35, Z. 5–12): „Wenn ich alles am Sein Teilhabende (alles Seiende) wedenke, scheint nichts übrigzubleiben. Und deshalb erklärt der große Dionysius, die Gotteserkenntnis führe mehr auf nichts hin als auf etwas. Die heilige Unwissenheit aber belehrt mich, daß das, was der Vernunft als nichts erscheint, das unbegreiflich Größte ist.“ – Während „jedes Geschöpf ein Seiendes ist“ (*De princ.*: p II, Fol. 10^v), ist „Gott vor allem Seienden“ (ebd., Fol. 10^r). – Hier ist jedoch der Unterschied zu M. Heidegger zu beachten, bei dem es von jenem „Nichts“ – als dem „ganz Anderen zu jeglichem Seienden“ (*Zur Seinsfrage* [Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1959] 38) – ausdrücklich heißt: „Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende. . .“ (*Über den Humanismus*, 19).

⁶⁴ Nach (seinem *Opusculum*) *De natura generis* ist es „wahrer zu sagen, daß Gott über allem Seienden, als daß er ein Seiendes ist“.

⁶⁵ S. Anm. 32. Zu der als „Geistmetaphysik sich entfaltenden Einheitsmetaphysik“ vgl. VERF., *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*: Scholastik 39 (1964) 498 u. 502; u. dazu allgemein auch *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coni. und De quaerendo Deum*: MFCG 11 (1975) 86–124.

⁶⁶ „So ist der göttliche Geist der Ursprung der Vielheit der Dinge, in dem sie viele sind ohne Vielheit, da sie ja in der einfaltenden Einheit sind“ (*Doct. ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 21–23). „Solum ipsum possidet se intelligit et in se omnia, quoniam in possidet omnia complicantur“ (*De poss.*: h XI/2, N. 30, Z. 7–8). – Im Hinblick auf die Konzeption Plotins handelt es sich bei einer so sich entfaltenden „Einheitsmetaphysik“ um die Rücknahme der Zweiten Hypostase des Seins in die Erste bzw. ein Zusammennehmen der beiden ersten Hypostasen des Seins.

Abstandes vom unendlichen Geist, der schlechthin allumfassenden, schlechthin einhaftigen Einfachheit, gewahr zu werden: *mens est huius complicantis simplicitatis imago*⁶⁷. Daß eine Art Phänomenologie des Geistes Ausgangspunkt für die Metaphysik einer einhaft allumfassenden Einheit ist, bringt Cusanus in *De coniecturis* I, 4 deutlich zum Ausdruck: „Der Geist setzt voraus, daß er alles umfaßt . . . Daraus schließt er, daß er in allem und alles in ihm ist. So kann er behaupten, daß es nichts gibt, was außerhalb seiner ist und seinem Gesichtskreis entginge“⁶⁸.

Ist mit *complicatio-explicatio*, wonach es ein strikt Eines, das doch zugleich allumfassend ist, und „Vieles ohne Vielheit“ zu geben vermag, eine geistphilosophische Lösung des Einheits-Vielheitsproblems vorgelegt, so hält sich doch auch in dieser Selbstreflexion des erkennenden Geistes das erkenntniskritische, aporetische Moment durch. Das, was die Wissensmöglichkeiten des Verstandes übersteigt, stellt sich nicht als eine höhere Form des Wissens dar, sondern bleibt ein Nichtwissen. Es ist ein höheres Wissen nur insofern, als die Unangemessenheit des Wissens sowohl des Verstandes als auch der Vernunft an ihrem Gegenstand, die Unangemessenheit alles gegenständlichen Wissens überhaupt mit durchschaut wird. „Die Weise der Einfaltung und der Ausfaltung freilich übersteigt die Fassungskraft unseres Geistes. Wer, so frage ich, vermöchte zu erkennen, wie aus dem göttlichen Geist die Vielheit der Dinge hervorgeht, da doch Gottes Erkennen sein Sein ist, das Sein dessen, der die unendliche Einheit ist“⁶⁹?“ (In dieser Formulierung zeigt sich zugleich, wie das Denken des Cusanus die *Einheitsmetaphysik* mit der *Seinsmetaphysik* durch eine *Geistmetaphysik* zu vermitteln sucht.) *Complicatio-explicatio* ist ein Letztes, was unser Erkennen, soweit es auch über sich selbst (als bloß rationales) hinauszukommen sucht, im Hindenken auf das absolut Eine, das einhaft allumfassende Unendliche, gerade noch zu erreichen vermag, aber es ist immer noch nicht dieses selbst. Dieses entzieht sich wesensmäßig dem begreifenden Zugriff und ist dem denkenden Geist doch immer schon eröffnet allein durch eben diesen Entzug.

„Man muß also sein völliges Nichtwissen über die Art und Weise der Einfaltung und Ausfaltung bekennen. Man muß bekennen, daß man nur ein Wissen um das Nichtwissen über die Art und Weise hat, obwohl man weiß, daß Gott die Einfaltung und Ausfaltung aller Dinge ist und daß, sofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist und, sofern er Ausfaltung ist, er in allem das ist, was es ist, wie die Wahrheit im Bilde“⁷⁰.

⁶⁷ *De mente* c. 3 (h V, S. 57, Z. 9).

⁶⁸ h III, N. 12, Z. 3–6.

⁶⁹ *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 70, Z. 29–32). – Demgegenüber muß sich HEGELS Lösung der Frage, „wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme“ (*Wissenschaft der Logik I*: Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Glockner (Stuttgart 1949) ff., Bd. 4, 178), jene Lösung, die mit dem Prinzip der Dialektik gegeben ist, nach cusanischen Maßstäben noch als ein „Wissen“ darstellen, wenn auch nicht mehr als ein Wissen des die Widersprüche auseinanderhaltenden Verstandes, sondern der ihre Aufhebbarkeit erschauenden Vernunft, aber immer noch als eine „wissende“ Bemächtigung des Absoluten.

⁷⁰ *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 71, Z. 11–16).