

Ich weise hier noch auf eine slowakische Cusanus-Ausgabe hin, für die mutatis mutandis ebendas gesagt werden kann, was für die hier besprochene russ. Ausgabe angeführt worden ist: M. Kuzánský: O učenej nevedomosti (N. Cusanus: De docta ignorantia), hrsg. von PhDr. Jaroslav Martinka, CSc; übersetzt v. Augustin Valentinovič; mit einer Einleitung von Doz. PhDr. Milan Zigo, CSc: „Učenu nevedomost'ou k začiatkam novovekého myslenia“ (Von der docta ignorantia zu den Anfängen des neuzeitlichen Denkens) (Bratislava 1979).

Wilhelm Goerd, Münster/W.

KLAUS JACOBI (Hrsg.), *Nikolaus von Kues*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1979, 192 S.

Die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Studien über NvK machen es erforderlich, die erreichten Resultate kritisch zu überprüfen und auf diesem Weg einen möglichst konkreten Überblick zu vermitteln. In dieser Hinsicht verdienen die Bemühungen der in diesem Buch mitarbeitenden Spezialisten Beachtung und Anerkennung. Daß dabei schwer vereinbare Ansichten vertreten werden, ist nicht so sehr ein Koordinierungsmangel, sondern eher ein unvermeidbarer Ausdruck des Reichtums an Perspektiven.

Wie weit es NvK darum geht, Theorie und Praxis, denkerische Leistung und religionspolitische Tätigkeit in Einklang zu bringen, zeigt der Aufsatz von E. Meuthen, *Leben in der Zeit* (7 – 26). So entspringt *De concordantia catholica* dem Versuch, die Konfrontation von Papst und Konzil zu überwinden und die Einheit der Kirche dadurch zu retten, daß man dem Ganzen und seinen Teilen, dem Haupt, und den Gliedern, das jeweilige Recht institutionell anerkennt (vgl. 11ff). Doch ließ eigene Erfahrung den Sucher nach Konkordanz erkennen, daß theoretische Verarbeitung und praktische Assimilation allzu häufig auseinanderstreben, daß das Denken die jeweiligen Grenzen aufzuheben imstande ist, während die Handlung immer wieder an feste unerschütterliche Schranken stößt. Kommt ein „Zuviel an Eigendynamik“ hinzu (21), so ist nicht zu verwundern, daß der immer größeren Sehnsucht nach Eintracht die harte und durchdringliche Wirrnis des Alltags entgegensteht.

*Ontologie aus dem Geist belehrten Nichtwissens* heißt der die weiteren Beiträge programmatisch umspannende Versuch von K. Jacobi (27 – 55). Vom cusanischen Gedanken ausgehend, daß „dem Wissen von jedem beliebigen (Sachverhalt) das Wissen von Gott und von allem vorausgeht“ (*De mente*, c. 10; zitiert S. 29), daß also trotz der realen Disproportionalität zwischen Gott und den Dingen die Erkenntnis jedes Einzelnen das Wissen um das Absolute und um das Universum voraussetzt, will Vf. eine Ontologie im strengen Sinne des Wortes entwerfen. Das bedeutet, der Bezug von Gott, der Welt und den Dingen ist insofern „grundlegend“ (31), als jede Fixierung preisgegeben wird zugunsten eines ontologischen Verhältnisses, dem gemäß die Wesenheiten nicht erst bestehen und dann aufeinander bezogen werden, sondern in ihrer gegenseitigen Relationalität aufgehen (vgl. 31, 49f.). Das Verhältnis zwischen Gott und den einzelnen Dingen entfaltet sich mittels der Strukturen des Universums und des menschlichen Geistes (31f.). Der Horizont für eine angemessene Interpretation wird aber von einem doppelten Standpunkt aus gewonnen: der Regel der „belehrten Unwissenheit“ einerseits (33ff.) – sofern dabei die gegenseitige Implizierung von Übereinstimmung und Differenz zutage tritt (33 – 36) – und der „absoluten Voraussetzung“ andererseits, von welcher aus man das konstitutive Ineinanderspielen von Einheit und Andersheit sowohl erkenntnistheoretisch als auch ontologisch erfassen kann (37ff.). Die in beiden Fällen zum Ausdruck gebrachte Perspektive ermöglicht es, die cusanische Ontologie im Sinne einer „Theorie der ontologischen Dimensionen“ (47) aufzufassen, in der das Universum als „ein Bezugssystem seiner Momente“ erscheint (49). Die Mittelstellung des menschlichen Geistes ist dadurch gekennzeichnet, daß er „das Beziehungsganze von verschiedenen Punkten aus“ nachzukonstruieren hat (51). – Es bliebe die Frage zu erörtern, inwieweit die Singularität, deren sich jedes Ding erfreut (vgl. *Doct. ign.* III c. 1; zitiert S. 34) mit einer konstitutiven Relationalität vereinbar ist, in der das Einzelne in ein Nest von Verhältnissen aufgelöst zu werden scheint.

Der Beitrag von J. Stallmach: *Der Zusammenfall der Gegensätze und der unendliche Gott* (56 – 73) ist eine zwar kurze, aber in sich abgeschlossene Abhandlung. Das ist um so wichtiger, als gerade die *coincidentia oppositorum*, die mit Recht als Identifizierungsmerkmal oder Lehre des NvK im

Ganzen gilt, vielerlei Mißdeutungen ausgesetzt bleibt. Der Aufsatz zeichnet sich außerdem durch Klarheit und Einfachheit der Gedankenführung aus. Vf. grenzt zunächst den Zusammenfall der Gegensätze in einer doppelten Hinsicht ab: sofern er einerseits im Bereich der Vernunft, nicht in dem des Verstandes anzutreffen ist und sich andererseits im strengen Sinne auf Gott allein bezieht, so daß jede Koinzidenz der Dinge mit Gott ausgeschlossen bleibt (57 – 59). Anschließend hebt Vf. drei Grundmotive hervor, welche die positive Bedeutung der *coincidentia oppositorum* zum Ausdruck bringen: a) das ontologisch-metaphysische Motiv, sofern der Primat der allumgreifenden, die Vielheit in sich einfallenden absoluten Einheit betont wird (60 – 63); b) das gnoseologische Motiv, sofern die Grenzen des Verstandes durch die Vernunft aufgehoben werden, gerade indem sein Inhalt mittels der Übertragung auf den ihn übersteigenden Bereich der mathematischen Unendlichkeit zum Symbol des absolut Unendlichen wird (64 – 69); c) das mystisch-theologische Motiv, sofern der Zusammenfall der Gegensätze, etwa im Unterschied zu Hegel, keine dialektische Verfassung des Absoluten selbst darstellt, sondern den Weg zur Kontemplation bereitet, welche der „alle Erkennbarkeit übersteigenden Größe Gottes“ (72) Rechnung trägt. – Freilich besagt diese sorgfältige Darstellung nicht, der Zusammenfall der Gegensätze schließe keine neue Auffassung der Welt und des Menschen ein; sie fordert ja gerade zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit neuzeitlichen dialektischen Konzeptionen auf.

H. G. Senger: *Die Sprache der Metaphysik* (74 – 100) bringt eine relativ neue Perspektive innerhalb der Cusanusforschung zum Vorschein. Außer dem 1955 von K. O. Apel veröffentlichten Aufsatz und J.-E. Biechler, „The religious Language of Nicholas of Cusa“ (nicht erwähnt) gab es bis jetzt ja kaum Arbeiten, die sich direkt mit dem Problem der Sprache beschäftigten. Nach einer kurzen Charakterisierung der Sprache als „Zeichensystem für Gegenstände“ (76) stellt Vf. die Grundthese auf, „Sprachkreativität“ sei erforderlich, sofern „eine vorgegebene Sprache schon immer dem Denken und dessen Artikulationen determinierend Gewalt antut“. Es müssen m. a. W. die herrschenden Denkschemata überwunden werden (77). Ist die Erkenntnis überhaupt immer ungenau, sofern sie sich nicht auf mathematische Gegenstände bezieht, und ist infolgedessen „die sprachliche Benennung eines Dinges“ unzureichend (82), so scheint die Sprache der Metaphysik, welche die Wesenheiten überhaupt auszudrücken versucht, als ein eitles, erfolgloses Bemühen. Diesen skeptischen Standpunkt überwindet aber NvK, indem er die „rationale Sprechweise“ (affirmative und negative Theologie) kritisiert (86ff.) und eine „intellektuale Sprechweise supraoppositioneller Rede“ (88) anstrebt, die die Gültigkeit der Normalsprache im Bereich der Metaphysik in Frage stellt (89f.) und sich zugleich der Gefahr eines leeren Mystizismus entzieht, sofern sie zu „Neuschöpfungen“ ständig auffordert. So wird „Präzisierung durch größere Prägnanz und Überpointierung“ erstrebt (95). Die Namen *possest, non aliud* u. ä. sind ein Zeichen dafür. Auf diese Weise wird die Metaphysik nicht entsprachlicht, sondern sie bewegt sich in einem Zwischenbereich, welcher die Kritik an bloß rationaler Sprache mit dem Entwurf neuer „Sprachmöglichkeiten für suprarationales Denken“ verbindet (100).

Nach H. Meinhart: *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis* (101 – 120), ist die Auffassung des NvK eine Art Vermittlung zwischen Lullismus, der eine Metaphysik als strenge Wissenschaft zu entfalten sucht, und Nominalismus, der im allgemeinen eine „Reserviertheit . . . hinsichtlich der Erkenntnisvalenz unserer universalen Nomina und Begriffe“ bezeichnet (101). Bekanntlich betrifft *die belehrte Unwissenheit* die Erkenntnis sowohl des unendlichen Gottes wie der endlichen Dinge, so aber, daß „ein unendlicher Annäherungsprozeß an die Wahrheit“ (109) sichergestellt wird. Auf dieser Basis entfaltet sich der Begriff der Mutmaßung und ihrer verschiedenen Stufen (110f.). Von der cusanischen These ausgehend, daß wir etwas nur insofern erkennen, als wir es schöpferisch hervorbringen, wird die „Vermittlungsfunktion des Geistes“ (112ff.) daraufhin interpretiert, daß dieser die für die partielle Wesenserkenntnis außergeistiger Gegenstände „nötigen Begriffe zwar spontan bildet, aber kraft seines Beurteilungsvermögens (*vis iudiciaria*) in Angleichung an die in ihm komplikativ entfaltenen Urbilder der realen Dinge, die diesen Urbildern nachgeschaffen sind“ (115). In einem ähnlichen Sinne ist die Lösung des Sprachproblems zu sehen, sofern „die gesetzten Namen Widerspiegelungen der natürlichen Namen, d. h. der Begriffe und ihres partiellen Wahrheitsgehaltes“ (119) sind. NvK überwindet den Gegensatz von Lullismus und Nominalismus, indem er exakte Erkenntnis im Bereich der vom

Menschen konstituierten Künste, bloß mutmaßliche Erkenntnis dagegen hinsichtlich der vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit behauptet.

Sehr beachtenswert scheint mir der Ansatz von A. Zimmermann: *Belehrte Unwissenheit als Ziel der Naturforschung* (121 – 137). Nicht nur hat NvK eine im Sinne Galileis quantitative Betrachtung der Natur (122) in Gang gesetzt und Grundthesen der klassischen Physik vorweggenommen (123); er hat auch konkrete methodologische Prinzipien der Naturforschung aufgestellt, wie die durch Zahlenverhältnisse ausgedrückte Proportionalität und die für den Bereich körperlicher Dinge geltende bloß konjekturale Erkenntnis (127f.). Darauf baute er eine kosmologische Konzeption auf, die sich gegenüber der aristotelischen als eine im allgemeinen gültige Alternative erwies: die privative Unendlichkeit der Welt, die Infragestellung einer vollkommen kreisförmigen Bewegung, die Relativität der Bewegung (was ja über die klassische Physik Newtons hinausgeht) und die folgenschwere Behauptung der Homogenität des Universums – die Erde ist selbst „ein Stern unter den unmeßbar vielen Sternen“ (133). Nicht gering ist die Bedeutung des NvK als „theoretischer Experimentator“ (134 – 136), wenn auch auf dieser Ebene der prinzipielle Mangel festzustellen ist, daß er keine „Maßeinheit“ einzuführen versucht hat. Ein konkreter Einfluß seiner Auffassungen auf L. da Vinci, G. Bruno, Galilei und Descartes ließe sich historisch verzeichnen (136f.). – Man könnte in diesem Zusammenhang die Frage nach Sinn und Tragweite der Antizipation stellen, zumal dies zu einem sehr wichtigen Problem hinsichtlich des Verhältnisses von Ontologie und Wissenschaftstheorie geworden ist.

Der Beitrag von Ch. Schönborn: *De docta ignorantia als christozentrischer Entwurf* (138 – 156), greift ein Thema auf, das nicht nur für das Verständnis von *De docta ignorantia* und der cusanischen Auffassung überhaupt relevant ist, sondern darüber hinaus wichtige Anhaltspunkte für die heutzutage aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit einer christologischen Philosophie aufzeigt. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Philosophie und Theologie erörtert Vf. die Möglichkeitsbedingung des *maximum absolutum et contractum*, das die höchste Vereinigung des Universalen und des Singularen darstellt, so aber, daß diese Deduktion die „in Jesus Wirklichkeit gewordene Gottmenschlichkeit“ als historische Grundvoraussetzung hat (147). Jesus ist „die vollkommene Gestalt des Endlichen“ (148), sofern er das vollkommene Werk des Schöpfers“ (148), „die Vollendung des Universums“ (150ff.) und „die vollkommene Gestalt des Gott-Welt-Bezuges“ (153) darstellt. Es wird nicht nur ersichtlich, daß die Christologie als die Vollendung von *De docta ignorantia* zu betrachten ist. Man könnte auch die allgemeine These aufstellen, daß erst von der Christologie aus eine kohärente Antwort ermittelt werden kann auf die Frage, warum das einzelne sich nicht in einen Funktionszusammenhang auflösen läßt. – Zu bedauern ist m. E., daß Vf. auf die in historischer und inhaltlicher Hinsicht kaum überbietbaren Darlegungen von R. Haubst keine Rücksicht nimmt.

Mir scheint, daß vier der in diesem Buch behandelten Probleme sich als frag-würdig erweisen und für das weitere Gespräch mit NvK besonders geeignet sind. Einmal müßte man das Verhältnis von Einzelheit und Allgemeinheit weiter untersuchen, indem man die auf Aristoteles zurückverweisende Frage nach der inneren Zwietracht der Wesenheit als solcher von neuem aufwirft. Gerade von diesem Standpunkt aus könnten (2.) sowohl die Sprachkreativität als auch die antithetische Verbundenheit von Ungenauigkeit und gleichzeitiger Angemessenheit der Sprache neue Akzente gewinnen, denn sie würden sich als ontologische Grundprobleme erweisen, deren Legitimation nicht von konjunkturellen Streitfragen abhängig ist. So bestünde die Hauptaufgabe vorwiegend darin, neue rationale Inhalte abzugewinnen, statt im suprarationalen Bereich Verständigungsmöglichkeiten zu suchen. Hinsichtlich der Rationalitätsfrage scheint es (3.) von fundamentaler Bedeutung zu sein, daß in bezug auf die Natur die zwei Erkenntnisarten, die exakte und die mutmaßliche, nicht nur gerechtfertigt, sondern aufeinanderbezogen werden; auch das ließe sich auf die innere Differenziertheit, bzw. auf das Verhältnis von Singularität und Allgemeinheit, von Selbstbeständigkeit und konstitutiver Relationalität zurückführen. Schließlich könnte die Vermittlungsfunktion des Geistes, die für sich betrachtet so große Schwierigkeiten bereitet, vom Standpunkt einer grundlegenden Affinität der verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit untersucht werden. Streit und Kommunikation, Differenz und Verbundenheit sind ja Aspekte ein und derselben Sache.

Mariano Alvarez-Gomez, Salamanca