

Festvortrag

DAS NEUE IN DE DOCTA IGNORANTIA

Von Rudolf Haubst, Mainz/Trier

A) Zur Einführung

Daß Nikolaus dies sein erstes großes philosophisch-theologisches Werk am 12. Februar 1440 mit „Complevi in Cusza“ (er selbst schrieb damals noch: Cusza, noch nicht Cusa)¹ signierte, verbürgen vier zuverlässige Handschriften (darunter auch der Kueser Kodex 218)². Dieser Vermerk von Tag und Ort bekundet, wie sehr ihm der Abschluß dieser für sein Gesamtverständnis von Gott und Welt und Mensch ebenso zentralen wie fundamentalen Programmschrift am Herzen lag. Daß er diesen Schlußpunkt in seinem Kueser Elternhaus setzen konnte, freute ihn offenbar besonders.

Dort schrieb er also zumindest den Epilog. Die Widmung des Werkes an seinen verehrten väterlichen Freund Kardinal Giuliano Cesarini hatte er schon gleich in den ersten Vorbemerkungen zum Gesamtwerk so ausgedrückt, daß er ihn zum „Schiedsrichter“ über dessen kühnen Gesamthalt wählte³. Im Epilog folgt die Erklärung: „Empfange nun, verehrter Vater, was ich schon seit längerem (*dudum*) auf den Wegen verschiedener Lehrsysteme (*doctrinarum*) zu erlangen (*atingere*) suchte. Doch dies vermochte ich erst, als ich bei meiner Rückkehr aus Griechenland... dazu kam, mich dem Unbegreiflichen auf nicht-begreifende (nicht-begriffliche) Weise zuzuwenden: in der Weisheit des Nichtwissens (in *docta ignorantia*), durch ein Übersteigen der menschlich wißbaren Wahrheiten, (auch) der unzerstörbaren“⁴. Wie Nikolaus dazwischen bemerkt, erlangte er diese „Weisheit des Nichtwissens“ - um die Notwendigkeit des Überstiegs über die gesamte begrifflich-abstrakte Art von Wahrheitserfassung -

¹ S. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*: BGPhThMA Bd. XXXXIII/1 (Münster 1955) 32.

² *De docta ign. Epilog*: h I, S. 164, Z. 9. Das Nähere s. im kritischen Apparat.

³ EBD. *Widmung*: h I, S. 1, Z. 5-7.

⁴ EBD. *Epilog*: h I, S. 163, Z. 6-11. In der *Apologia* (h II, S. 11, Z. 6) schreibt Nikolaus dem „Aristoteliker“ Johannes Wenck gegenüber statt per transcensum *incorruptibilium* zurückhaltender: per transcensum *corruptibilium* usw.

aber näherhin nicht etwa auch auf rational-deduktivem Wege, sondern „in einem Lichte von oben, vom ‚Vater der Lichte, von dem alle wirklich guten Gaben kommen (*omne datum optimum: Jak 1,7*)“⁵. Ob man dies eine „mystische“ Erfahrung nennen soll, sei dahingestellt. In *De visione Dei* gesteht zwar der Kardinal selbst im Dialog mit Gott, daß er sich auch der Entrückung hinzugeben suchte. Doch, so fügt er auch dort im Geiste der „Weisheit des Nichtwissens“ hinzu: „Wie weit ich gekommen bin - Du weißt es; ich weiß es nicht. Und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiß machst, daß Du unbegreiflich bist“⁶.

Dieselbe metaphysische Erfahrung der alle Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigenden unendlichen Wirklichkeit und Weisheit Gottes, dieses unreligiöse Bewußtsein im Gegenüber des Menschen zu Gott und vor Gott, war sozusagen auch schon die alles menschliche Denken und Reden über Gott übergreifende Sinnspitze und das letztgültige Woraufhin des gesamten Neuaufbruchs in *De docta ignorantia*.

Im Epilog beschließt Nikolaus seinen Rückblick auf seine neue Konzeption so: „Diese (Weisheit des Nichtwissens) habe ich nun in Dem (im Lichte dessen), der die Wahrheit (selbst) ist, in diesen Büchern dargelegt (*absolvi*). Gemäß diesem (Leit-)Prinzip können sie straffer oder ausführlicher gefaßt werden“⁷.

Zur Disposition der drei Bücher bezieht er in diesem Rückblick aber auch die metaphysische Leitfunktion des Prinzips des „Ineinsfalls der Gegensätze“ so mit ein: „Bei diesen profunden Meditationen muß unser menschlicher Geist (*ingenium*) mit allen Kräften darum bemüht sein: sich zu der Einfachheit (Gottes) zu erheben, in der die Gegensätze in-eins-fallen (*contradictoria* steht da: Es sind also zumindest auch die Gegensätze von Bejahung und Verneinung gemeint). Der Entwurf (*conceptus*) des I. Buches bemüht sich darum. Das II. entwickelt von daher einige wenige Gedanken über das Universum, die über den üblichen Weg der Philosophen hinausgehen und für viele neu (*rara*) sein werden“⁸. Von derselben Grundkonzeption habe ich nun schließlich auch das III. Buch, das über Jesus, der über alles zu preisen ist, handelt, abgeschlossen. Und Jesus der Herr ist mir (dabei) immerzu größer geworden für die Einsicht und für die Hingabe durch das Wachstum des Glaubens“⁹.

Meine sehr verehrten Damen und Herren! Stellen wir nun, nach diesem Rückblick im Epilog des Cusanus, als erstes die Frage: Hat sich, oder

⁵ *De docta ign. Epilog:* h I, S.163, Z. 8f.

⁶ *De vis.* 17, N. 79.

⁷ *De docta ign. Epilog:* h I, S. 163, Z. 11-13.

⁸ Dies übernehme ich aus der Übers. von H. G. Senger (NvKdÜ, H. 15c, 101).

⁹ *De docta ign. Epilog:* h I, S. 163, Z. 14-21.

wie hat sich das Grunderlebnis auf dem Meer, das sodann in den Leitideen der „Weisheit des Nichtwissens“ und des „Ineinsfalls der Gegensätze“ seine prägnanteste Ausprägung fand, auch zwischendurch in seinem übrigen Schrifttum ausgedrückt?

Die Seereise von Konstantinopel und Venedig erfolgte zwischen dem 27. Nov. 1437 und dem 8. Febr. 1438¹⁰.

Die Erwartung von Zwischenzeugnissen, sozusagen aus der Inkubationszeit (von etwa Ende 1437 bis Februar 1440), liegt bei den Predigten am nächsten. Gerade bei seinen Predigten glich Nikolaus ja mitunter geradezu einem „Hausvater, der Neues und Altes aus seinem Schatze hervorholt“ (Mt 13, 52). Öfter teilte er in diesen auch seine eigenen neuesten Einsichten mit¹¹. Doch nach unserer kritischen Zählung sind uns aus der genannten Zeit nur die drei *Sermones* von Weihnachten 1438 sowie von Neujahr und Epiphanie 1439, oder eher wohl schon 1440, (in h XVI: die *Sermones* XIX - XXI) überliefert. In diesen haben auch die spekulative Auffassung und terminologische Darlegung der Gotteserkenntnis noch nirgends dieselben Zuspitzungen erfahren wie in *De docta ignorantia*. Darin legte sich Nikolaus damals also zumindest als Prediger noch Zurückhaltung auf.

Doch der Grundzug seines Denkens tendierte auch schon zu dieser Zeit mehr und mehr schon in deren Richtung. Dem entspricht vor allem die nun offensichtlich unmittelbar gewordene sehr intensive Orientierung am Schrifttum des Dionysius-Areopagita, und zwar sowohl für die Konzeption der Gotteserkenntnis wie für die der Christologie und der irdischen Kirche, deren Einheit (im Glaubensgehorsam) in der vollendeten Christus-Gemeinschaft im himmlischen Reiche Gottes ihr Vorbild hat¹². Die höchste inhaltliche Annäherung im Gesamtduktus der Hinführung von irdischer Gotteserkenntnis und menschlicher Selbsterfahrung zum Christusgeheimnis enthält wohl dieser Satz in der besagten Neujahrspredigt¹³: „Nachdem beim Suchen der Gottheit auf dem Weg der Verneinung (*negationis*), wie Dionysius¹⁴ sagt, alles Weltliche hintan-

¹⁰ Vgl. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie* (Münster ⁶1985) 53f.

¹¹ Vgl. *Sermo* CCLXXVI (273); dazu G. v. BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues*, in: CT IV/1 (1955) 97f.; R. HAUBST, *Praefatio generalis*: h XIV/0, p. XXXIV.

¹² Vgl. *Sermo* XIX, N. 2 u. N. 9; *Sermo* XX, N. 6, 10 u. 12 und *Sermo* XXI, N. 2-7 sowie die quellenanalytischen Hinweise dazu in unserer kritischen Ausgabe in h XVI mit den entsprechenden Ausführungen in *De docta ign.* I, 16 u. 26 sowie dort im III. Buch.

¹³ *Sermo* XX, N. 12, Z. 10-18.

¹⁴ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De theol. myst.*, Kap. 5.

gesetzt war (bzw. ist), erschien (oder erscheint) der Erlöser, der... jede Zeit und Kreisumdrehung durchmißt“.

B) Die neuen Perspektiven und Akzente

Wenden wir uns nun im Hauptteil dieses Referates den fünf hervorstechendsten Characteristica der cusanischen Gedankenführung in *De docta ignorantia* selbst etwas näher zu, und zwar zuerst

- I. der Funktion, die das Leitprinzip oder Motiv der docta ignorantia, des belehrten oder zu belehrenden Nichtwissens - besser sagen wir hier mit J. Stallmach: der „Weisheit des Nichtwissens“ - im cusanischen Hauptwerk gefunden hat.

Dieses Leitwort wird Nikolaus auch schon in den Jahren zuvor aus Augustinus- und Bonaventura-Schriften¹⁵, die er zur Hand hatte, bekannt gewesen sein. Doch dessen Gebrauch und Erklärung hat er sich damals offensichtlich für das unter diesem Titel verfaßte Werk *De docta ignorantia* reserviert.

Kardinal Cesarini hatte er auch schon etwa sieben Jahre zuvor sein erstes großes ekklesiologisches Werk *De concordantia catholica*, in dem er u.a. auch aus der Sicht der Renaissance moderne Basler Ideen mit denen der erleuchtetsten Geistern aus alter Zeit in Einklang zu bringen suchte¹⁶, zur Beurteilung anvertraut, weil er bei diesem als dem Konzils-Legaten für die Anliegen der deutschen Nation besonderes Verständnis erwartete¹⁷. Seine Widmung des Werkes *De docta ignorantia* an den nunmehr besonders profilierten „Kardinal des Apostolischen Stuhles“ begann er selbst gleich schon mit den Worten: „Dein sehr bewährter Geist wird sich wundern“; und dies bezog Cusanus nicht nur auf die Neuartigkeit des Buchtitels, sondern noch mehr auf die Kühnheit (*audacia*), mit der er hier die Diskussion des Themas (*docta ignorantia*) unternahme. Er hofft nämlich, daß Cesarinis wissenshungriger Geist sich gerade dadurch zur Durchsicht dieses Werkes angelockt fühle¹⁸. Ihm persönlich, so gesteht Nikolaus, hat gerade die ungeheure Anstrengung (*labor ingens*) das

¹⁵ Näheres zu beiden s. ²LThK III, 435 (unter *Docta ignorantia*).

¹⁶ *De con. cath. Praef.*: h ²XIV, N. 1.

¹⁷ EBD. N. 2, Z. 25-30.

¹⁸ *De docta ign. Widmung*: h I, S. 1, Z. 1-16.

Durchdenken dieser Thematik zu einem Herzensanliegen gemacht (*gratissimum fecit*)¹⁹.

Der angekündigten gedanklichen und sprachlichen Kühnheit gemäß ist auch gleich schon das 1. Kap. des Werkes mit „*Quo modo scire est ignorare*“ (Inwiefern Wissen Nichtwissen ist) überschrieben. Von ähnlichen Paradoxien sind alle drei Bücher durchzogen. Dazu gehören u.a. diese: „*Maximum cum minimo coincidit*“ (I, 4) sowie: „Alles, was man unter Sein (als seiend) versteht, ist nicht mehr (*magis*), als es nicht-ist; und alles, was man als nicht-seiend versteht, ist nicht mehr nicht, als es ist“²⁰. Dieser Logik oder vielmehr paradoxalen Dialektik, nach der insbesondere das Göttliche sowohl über jede Affirmation wie über jede unserer Negationen hinaus zu denken und zu suchen ist, bedient sich Nikolaus das ganze Werk *De docta ignorantia* hindurch, insbesondere dann aber auch von *De Deo abscondito* bis *De filiatione Dei*, insbesondere aber auch wieder in *De non aliud*, in der von Dionysius vorentworfenen Transzendenz-Perspektive²¹.

Aus dem kriteriologischen Gesamtergebnis der docta-ignorantia-Reflexion sei dies hervorgehoben:

1. Gott in seiner Unendlichkeit läßt sich von unserem fortschreitenden Denken, das auf die Hilfe von Proportionen (Größenverhältnissen) angewiesen ist, nicht erfassen; in sich bleibt Er vielmehr verborgen oder „unbekannt“²².
2. Auch durch Kombinationen von Sinnes-Eindrücken, welche die Körperwelt betreffen, ist dem menschlichen Verstande eine genaue Erfassung des Unbekannten vom „Bekanntem“ her unmöglich. Deshalb sagte u.a. auch schon Sokrates, daß er „nur wisse, daß er nicht-wisse“²³.
3. Unserem Geist ist mithin (über das Bewußthaben seiner eigenen Erfahrungen und Denkgebilde hinaus) keine „präzise Wahrheitserfassung“ möglich, sondern nur eine je entsprechende Annäherung. Eben das präzisiert Nikolaus in diesem Steigerungs-Axiom: „Je tiefer wir unser Nichtwissen erfahren haben und über dieses ‚belehrt‘ sind, um so näher kommen wir der Wahrheit!“²⁴

¹⁹ EBD. S. 2, Z. 7f.

²⁰ EBD. I, 4: h I, S. 11, Z. 3-5.

²¹ Vgl. DIONYSIOS AREOPAGITA, *De theol. myst.*, Kap. 5; Näheres s. *Die negative Theologie im Christentum und den Ostreligionen*, in: IKZ 17 (1988) 295-311, bes. 299-306, sowie *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG, Sonderbeitrag 3 (Münster 1991) 96-116.

²² *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 14 - S. 6, Z. 4.

²³ EBD. S. 6, Z. 9-11.

²⁴ EBD. I, 3 Überschrift: h I, S. 8, Z. 19 sowie S. 9, Z. 26-28.

4. Im Hinblick auf die Selbsterschließung des menschlichen Geistes für jede tiefere Gotteserfahrung oder „Belehrung“ oder „Erleuchtung“ durch Gott, die ihn über alles Kreatürlich-Begrenzte hinausweist, spricht Nikolaus statt von „belehrter“ mitunter auch von „heiliger Unwissenheit“ (*sacra ignorantia*). So im Hinblick auf die von Dionysius Areopagita eröffnete Einsicht, daß der menschliche Intellekt die unbegreifliche Größe Gottes nicht *im* Dies oder Das, sondern nur *über* allem ihm erfassbaren Seienden, und insofern nur als „das Nichts“ schauen kann²⁵. Eben dies formuliert Cusanus dort auch so, daß wir „Gott (nur) durch die Entfernung (*remotio*) der (bloßen) Partizipation der seienden Dinge finden“²⁶. „Die heilige Unwissenheit lehrt (m.a.W.) Gott als unaussprechlich, und zwar darum, weil Er *unendlich größer* ist als alles, was (von uns in Begriffen oder bildsprachlich) ausgedrückt werden (*nominari*) kann. Deshalb wollte ja auch „der große Dionysius weder die Wahrheit noch die Einsicht noch das Licht oder irgendetwas, was wir aussprechen können, mit Gott gleichsetzen“²⁷.

5. Bedenkt man zugleich die intensiven und nach der Rückkehr von Konstantinopel bis weit in die vierziger Jahre reichenden Bemühungen des „Herkules der Eugenianer“ um die Überwindung der Spaltung zwischen Konzil und Papst in Deutschland, so drängt sich freilich spätestens hier stark die Frage auf: Wie konnte Cusanus überhaupt - ohne sich selbst zu widersprechen - eine solche Konzentration in die religiöse Innerlichkeit mit einer so engagierten und erfolgreichen kirchenpolitischen Aktivität verbinden? Doch bei ihm bestand halt zwischen beidem umgekehrt dieser „innere Zusammenhang“, daß er „in seiner spekulativen Programmschrift vorerst nur die Leitgedanken darzustellen und zu erhärten suchte, die in dem gleichzeitigen Ringen um Struktur und Erneuerung des kirchlichen und staatlichen Lebens seiner Zeit den geistigen Rückhalt, die Orientierung und die Direktiven seiner eigenen Entscheidungen bildeten und auf denen im Tiefsten auch die Stoßkraft seiner Argumente in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung beruhte“²⁸.

Die besagten Leitgedanken endeten ja dort schon nicht einfachhin vor dem Geheimnis Gottes, sondern in „unbezweifeltem Glauben“²⁹ bei der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus und dessen Heilswirken in Seiner Kirche.

²⁵ EBD. I, 11: h I, S. 35, Z. 9-12.

²⁶ EBD. Z. 2-4.

²⁷ EBD. I, 26: h I, S. 54, Z. 19-24.

²⁸ Das Zitat ist aus MFCG 4 (1964) 262f. übernommen.

²⁹ *Indubia nunc fide: De docta ign.* III, 4: h I, S. 129, Z. 18. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 143-150.

Im Jahre 1442 führte Nikolaus dies auch ausdrücklich dahin weiter, daß Christus als das eine Haupt der gesamten Kirche sich in deren Petrusamt versichtbare, repräsentiere. Wo der Papst gültig seines Amtes walte, müsse sich darum ohne weitere Vorbehalte „jeder gläubige Christ dem *sacer princeps* unterwerfen“³⁰; eben dies entspreche ja auch „der einsichtigen Regel der *docta ignorantia*“. Gewisse „törichte Schriften“ widersprächen dem freilich zur Zeit; sie verdienten aber keine Beachtung³¹. Schon am 29. März 1441 zitierte Cusanus demgemäß gegen Vertreter des Konzils auf dem Reichstag zu Mainz auch das Gebet des Ambrosius: „Vor den Dialektikern bewahre uns, o Herr!“³² In der *Apologia doctae ignorantiae* hielt er i. J. 1449 dasselbe Ambrosiuswort auch der spitzfindigen Polemik des Johannes Wenck gegen die Prinzipien seiner Programmschrift entgegen mit der Begründung: „Eine allzu beweisfreudige (*garrula*) Logik steht der heiligsten Theologie eher entgegen, als sie zu ihr beiträgt“³³.

Diese Seitenblicke machen es wahrscheinlich: In *De docta ignorantia* selbst zentrierte Nikolaus das Leitwort „*docta*“ oder gar „*sacra ignorantia*“ noch so sehr auf die Erkenntnis Gottes und den Glauben an Seine Offenbarung in Jesus Christus, daß ihm dort dessen Einbeziehung in die damaligen kirchen-politischen Auseinandersetzungen zwischen Konzil und Papst zunächst eher als dessen Profanierung erschienen wäre. In anderen Formulierungen machte er aber für die Diskussion um die sichtbare Repräsentanz der Kirche auch dort die Forderung geltend, das Christus-Geheimnis in der Gemeinschaft der Kirche gebührend zu respektieren.

II. Wort und Leitidee der *coincidentia oppositorum*, des „Ineinsfalls der Gegensätze“

Diese waren Nikolaus schon aus den Jahren 1425/26 von seinem Kölner Lehrer Heymericus de Campo her, der sich dafür auf Albert d. Gr. berief, vor allem in dieser Blickrichtung vertraut: In unserem metaphysischen Denken führen der kausale Rückschluß auf die Wirkursache, der

³⁰ *Brief an Rodericus Sanchez de Arevalo*, in: CT II/1 (hg. von G. KALLEN) 106-112; das Zitat 110 (oben).

³¹ EBD. 111 (unten).

³² Johannes Wenck hat dies aufgezeichnet; s. *Studien* 95-98; den Kontext s. nun auch in *Acta Cusana* I, N. 479 (S. 335). Denselben Ambrosiusatz hatte Nikolaus auch schon in *Sermo* IV (v. J. 1431): h XVI, N. 23, Z. 42, zitiert.

³³ *Apol.*: h II, S. 21, Z. 10-12.

Aufstieg zur formgebenden *causa exemplaris* (den Ideen) und der Vorblick auf das vorausliegende Ziel, die *causa finalis*, in drei divergierenden Richtungen „auseinander“. Bei Gott sind sie indes ineins zu denken. Schon Aristoteles hatte Albert für sein „*Tres causae (co)incidunt in unam*“ das Stichwort gegeben: Ἐρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν³⁴.

Spätestens im Jahre 1428 fand Nikolaus bei Raimund Lull auch die kreisförmige Konvertierbarkeit (die Realidentität) der neun Grundwürden des Seienden (*bonitas, magnitudo, duratio; potestas, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria*) besonders in dessen *Liber mixtionis principiorum* so betont, daß ihm von daher seine weitere Grundkonzeption der „*theologia circularis*“ aufging³⁵.

In *De docta ignorantia* spitzte Nikolaus dies auch zu diesen (fürs erste paradox klingenden) Aussagen über die Einheit Gottes zu: *Omnis enim diversitas in Ipso est identitas*; und: „Da Seine Macht höchsteine ist, ist sie auch die stärkste und (völlig) unbegrenzte. Seine höchsteine Dauer ist zwar so groß, daß das Vergangene nichts anderes als das Künftige ist, und das Künftige nichts anderes als das in Ihm Gegenwärtige. Doch die Dauer oder Ewigkeit ist ohne Anfang und Ende höchsteine. Denn in Ihm ist der Urgrund (-Anfang) so groß, daß auch das Ziel in Ihm der Urgrund ist“³⁶.

Die kühne Neuheit dieses Werkes besteht vor allem darin, daß Cusanus die beiden vorgenannten Koinzidenz-Aspekte mit noch manchen anderen, sogar auch mit dem der Erhabenheit Gottes über all unsere kontradiktorischen Bejahungen und Verneinungen, unter dem Leitwort des „Ineinsfalls der Gegensätze in Gott“ zusammenfaßte. Die absolute Erhabenheit Gottes über alles Kontingente hob er damit noch schärfer als durch die Aussage der über alle Proportionen erhabenen Unendlichkeit Gottes hervor. Die Notwendigkeit und Bedeutung der „Weisheit des Nichtwissens“ hat er so noch kräftiger unterstrichen³⁷. Dem dient auch die Zuspitzung, daß in Gott das schlechthin „Kleinste“ mit dem „absoluten Größten“ ineinsfällt³⁸.

In den Kapiteln 7-17 des I. Buchs wird jedoch auch dies durch die meta-mathematische Veranschaulichung der Wesenseinheit und personalen Dreieinheit in Gott noch überboten. Denn dort symbolisiert der Ineinsfall des Dreiecks mit Punkt und Linie, Kreis und Kugel im Unendlichen in einem höchst-spekulativen Transzendieren sogar auch das in

³⁴ Näheres: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 86-92.

³⁵ S. erstmals *De docta ign.* I, 22; h I, S. 44, Z. 4. Vgl. *Das Bild* 60-69, bes. 68f.

³⁶ *De docta ign.* I, 21; h I, S. 42, Z. 17-23.

³⁷ S. bes. *De docta ign.* I, 3 u. 5f.

³⁸ EBD. 4.

Christus offenbar gewordene trinitarische Urgeheimnis in Gott, und dies „im heiligen Nichtwissen“ um dessen Unerfaßbarkeit für den irdischen Menschen in seinem Ansich³⁹. Auf Grund der besagten Selbstoffenbarung Gottes vermag diese Symbol-Theologie nämlich auch die „Mauer der Koinzidenz aller Gegensätze“, zwar nicht in direkt-begreifenden oder -schauenden Zugriff, aber doch in einem uns durch Gott selbst ermöglichten analogen Hinüberdenken, zu übersteigen⁴⁰.

Gegenüber dem möglichen Mißverständnis, daß der Ineinsfall von Dreiheit und Einheit in Gott auch die korrelative Personenunterschiedenheit von Vater, Sohn und Hl. Geist in Gott aufhebe, stellte Nikolaus in seinem bibeltheologischen Opusculum *De intellectu Evangelii Johannis* (i. J. 1443 oder 44) klar: „Es ist nicht so, daß ‚das Wort‘, das ‚bei Gott‘ dem Vater ist (*Joh* 1,2), mit dem Vater in-eins-fiele. Denn es ist auf nicht koinzidierende Weise (*incoincidenter*) ‚bei‘ Ihm. Sonst wäre es ja auch nicht ‚beim‘ Vater, sondern der Vater selbst“⁴¹.

Für die von *De docta ignorantia* I, 7-9 an aus Augustinus (*De doctr. christiana* I, 5) und zumal aus Thierry's von Chartres Werken⁴² übernommenen trinitarischen Personennamen „Einheit, Gleichheit, Verbindung (*Unitas, Aequalitas, Conexio*)“ bedeutet dies: Obwohl Nikolaus das Verständnis dieses Ternars von dem „sehr entfernten Gleichnis“ des menschlichen Identitätsdenkens herleitet, bei dem „von demselben gesagt wird: ‚dies‘ und ‚das‘ sind ‚dasselbe“⁴³, versteht er die innergöttlichen Hervorgänge doch eindeutig als real und das Verhältnis der drei Personen zueinander als das Urbild und Vorbild für jede Personen-Gemeinschaft in der Schöpfung⁴⁴. Die „Selbigkeit“ des „dies und das“ ist ja auch nur eine, aber die für das menschliche Denken als solches typischste von den vielen Trinitäts-Analogien, von denen Nikolaus alle Strukturen des Universums durchzogen sieht.

³⁹ Näheres: *Das Bild* 255-299.

⁴⁰ Näheres: *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“* (in *De visione Dei*), in: MFCG 18 (1989) 167-195.

⁴¹ In der kritischen Edition, die für h X, Fasz. 1 vorbereitet wird: N. 3, Z. 13-16.

⁴² Ed. in N. M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* (Toronto 1971); s. dort im Glossary.

⁴³ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 14-25 u. S. 19, Z. 9.

⁴⁴ So auch schon in dem aus dem Symbolum (Ps.-)Athanasianum entnommenen Thema von *Sermo* IV: Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur!

III. Das Universum als Analogie zur Ureinheit und Dreieinheit in Gott

Das ganze II. Buch *De docta ignorantia* hat Cusanus der Reflexion und Darlegung gewidmet, wie vom absoluten Größten her alles im Universum das ist, was es ist⁴⁵. Daraus seien hier nur diese markanten, schon modern klingenden Aspekte hervorgehoben:

1. Das Gesamt der Schöpfung versteht Nikolaus als eine in „Vielheit“ und Verschiedenheit, aber auch auf vielfache Weise miteinander verbundene, „eingegrenzte“ (*contracta*) Selbstdarstellung des „absoluten Größten“⁴⁶. Doch auch hier möchte er in der „Weisheit des Nichtwissens“ dartun, daß wir die Gesamt-Wahrheit des Universums „nicht präzise“ und „nicht komprehensiv zu erfassen vermögen“⁴⁷. Diesen Nachweis eröffnet er im 2. Kapitel mit der Diskussion von vier (oder fünf) erkenntniskritischen Fragen (*Quis intellegere potest...*), deren eindringliche Diskussion dieses Kapitel an der Schwelle zur Neuzeit geradezu schon als ein vorweggenommenes Gegenstück zu den vier „Antinomien“ I. Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*⁴⁸ erscheinen läßt. Dies freilich mit dem tiefgreifenden Unterschied, daß Kant z. B. in seiner „1. Antinomie“ „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit... Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen“⁴⁹ - um „ausschweifendem Eigendünkel“ zu entgehen, aber auch keine „unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen“⁵⁰ - sich schließlich in diesen bloßen Idealismus zurückzieht: Die Antinomien müssen „aus der Idee allein aufgelöst werden; denn diese ist ein bloßes Geschöpf der Vernunft“⁵¹.

Bei Cusanus möchte ich demgegenüber lieber von „vier Aporien“ sprechen. Deren erste setzt nämlich damit ein, daß unsere menschliche Einsicht die Vereinbarkeit der göttlich-„absoluten Notwendigkeit, von der die Schöpfung stammt“, mit der „Kontingenz, ohne die diese nicht ist“, nicht einsehen könne⁵²; die zweite damit: „Wenn Gott alles ist und

⁴⁵ *De docta ign.* II, *Prol.*: h I, S. 59, Z. 4f.

⁴⁶ So schon bei der Disposition in Kap. I, 2: h I, S. 7, Z. 16.24. In Kap. II, 1 folgen weitere „Präambularien“.

⁴⁷ *De docta ign.* II, *Prol.*: h I, S. 59, Z. 6-13.

⁴⁸ Ed. K. VORLÄNDER (Berlin ²1899) N. 454-489.

⁴⁹ EBD. N. 454.

⁵⁰ EBD. N. 504.

⁵¹ EBD. N. 507.

⁵² *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66. Z. 7ff.

dies die Erschaffung (bedeutet), wie läßt sich dann einsehen, daß die Schöpfung nicht ewig ist?⁵³

Dies genügt bereits, um zu zeigen, wie überzeugt Nikolaus bei aller Betonung der Weisheit des Nichtwissens sowohl an der Urwirklichkeit Gottes wie an den Wirklichkeiten in der geschaffenen Welt festhält, indem er betont, daß die Selbstoffenbarung Gottes in Seiner Schöpfung auch diese und uns am Urgeheimnis Gottes teilnehmen läßt.

In den folgenden Kapiteln 3-6 hat Cusanus, so gut dies unserer Einsicht analog faßbar ist, auch positiv manches Beachtliche zum symbolischen Verständnis von so bedeutsamen affirmativen Aussagen beigetragen wie der, daß „das (absolute) Maximum alles (im Universum) in sich vorenthalte (*complicat*) und (aus sich) entfaltet“⁵⁴.

2. Das Zentrum des II. Buches besteht in den Kapiteln 7-10, von denen das erste mit *De trinitate universi* überschrieben ist. In diesen vier Kapiteln deutet Nikolaus auch gerade die Gesamtstruktur der uns erfahrbaren Welt sozusagen als das allumfassende Spiegelbild der dreieinen „Einheit, Gleichheit und Verbindung“ in Gott dem Schöpfer selbst. Dies beansprucht und verdient, zumal heutzutage, eine etwas nähere Analyse. Die von Heinrich Beck und Erwin Schadel herausgegebenen *Schriften zur Triadik und Ontodynamik* und darin vor allem die im I. (Doppel-)Band übersichtlich zusammengestellte *Bibliotheca Trinitariorum*⁵⁵ machen es nämlich bewußt, daß das Interesse an dem Thema der „analogia Trinitatis“ zur Zeit kräftig wächst.

Cusanus war schon zu Anfang seiner Predigtstätigkeit (1431) von der Vielgestaltigkeit der Trinitätsanalogien im gesamten menschlichen Erfahrungsbereich fasziniert. In *De docta ignorantia* II läßt er sich von diesem transzendentalen Grundkonzept leiten: Als die Basis oder Voraussetzung jeder begrenzten („kontrakten“) Seinsverwirklichung in der Welt steigt schon die „Möglichkeit“ (*possibilitas*) - in seinen Spätschriften wird er sagen: das „Werdenkönnen“ (*posse fieri*) zu allem - wie die Andersheit von der Einheit, von Gott dem Vater als der „zeugenden Einheit“ in Gott herab. Zuerst muß ja etwas überhaupt „sein können“. Die „Gleichheit“, der personale Logos in Gott, prägt sich als der „absolute Sinngrund“ (*ratio et idea*) von allem im vielgestaltigen Sosein der geschaffenen Wesen aus. In den geschaffenen Dingen verhält sich dies beides zueinander wie „Materie (oder Potentialität) und Form“.

⁵³ EBD. S. 66, Z. 24ff.

⁵⁴ *De docta ign.* II, 3.

⁵⁵ München, New York, London, Paris 1984 u. 1988. Vgl. meine Besprechung in: TThZ 95 (1986) 28-37.

Jede „bestimmende Form“ und jede „bestimmbare Materie“ ist aber im wirklich Existierenden auch je entsprechend miteinander verbunden. Und „diese Verbindung spiegelt (abbildlich) den Hl. Geist, als das Urbild aller innerkreatürlichen Verbundenheit, in Gott“⁵⁶. Die ontologische Allgemeingültigkeit dieser Triadik vertrat später der Kardinal in *De beryllo* (1458) sogar derart entschieden, daß er es Aristoteles als seinen größten Fehler anmerkte: statt der Verbindung von Materie und Form habe er außer diesen nur die Privatio, die als solche nichts setze, als (drittes) Prinzip gelten lassen⁵⁷.

In den Kapiteln II, 8-10 wendet sich Nikolaus indes nicht minder energisch gegen (nicht näher genannte) „Platoniker“, welche die „Möglichkeit“ (oder Urmaterie) des Universums und eine „Seele oder Form des Universums“ auch schon vor jeder konkreten Wirklichkeit dessen, was in der Welt ist, als existent annahmen, sowie gegen die „gewissen“ (nicht näher bestimmten Mythologen oder Philosophen) zugeschriebene Projektion eines „Welt-Geistes“ (*spiritus universorum*). Diese Triade sollte sozusagen drei verschiedene Zwischen-Sphären zwischen Gott und Welt darstellen. Hier sei nur dies etwas näher geklärt⁵⁸: 1. Die unmittelbaren Quellen, aus denen Cusanus die Vorstellungen der drei genannten Zwischensphären kannte, waren vor allem Werke des Theoderich (Thierry) von Chartres († nach 1149)⁵⁹. 2. Unter „*anima mundi*“⁶⁰ oder „*universi*“ versteht Nikolaus hier nicht dasselbe wie Platon im *Timaios*⁶¹, sondern vielmehr den Inbegriff der Ideen, den Platon dem Demiurgen, Plotin dem *Nous* sowie z. B. Proklos in seinem *Parmenides-Kommentar*⁶² dem *νοῦς δημιουργικός* zuschreibt. 3. Die Bezeichnung „*spiritus universorum*“ mag letztlich aus dem alttestamentlichen *Buch der Weisheit* (1,7) herkommen: „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*“. Was Cusanus damit real-ontologisch meinte, konnte er etwa aus dem Traktat des Johannes von Salisbury *De septem septenis* übernehmen⁶³.

⁵⁶ *De docta ign.* I, 7: h I, S. 82, Z. 18-23; S. 82, Z. 23 - S. 83, Z. 7; S. 83, Z. 12-19.

⁵⁷ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 40. Vgl. dazu *Das Bild* 100-104.

⁵⁸ Eine ausführlichere Untersuchung dazu s. *Das Bild* 104-129.

⁵⁹ Näheres s. im Quellennachweis von R. KLIBANSKY in h I sowie neuerdings im Glossary zu *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, ed. N. M. HÄRING (Toronto 1971), und zwar dort insbes. unter *materia* u. *necessitas complexionis*.

⁶⁰ S. *De docta ign.* I, 9: h I, S. 91, Z. 15.

⁶¹ *Tim.* 34 B u. ö. *Ψυχή* heißt dort das Prinzip, das die körperliche Welt eint. Das stimmt eher mit dem, was Cusanus an 3. Stelle zum „*spiritus universorum*“ sagt, überein.

⁶² Gegen Ende des II. Buches (Ed. COUSIN 762): Dazu Cusanus am Rande der Übersetzung (Cod. Cus. 186, Fol. 30^v): in intellectu omnia participant omnibus (S. COUSIN 754).

⁶³ S. *Das Bild* 121, Anm. 58.

Gegen alle drei Projektionen in Sphären zwischen Gott und dem von Ihm geschaffenen Universum zieht Nikolaus energisch zu Felde, um einzig die göttliche Trinität als den Ursprung, das Urbild und das Ziel des Ternars „*materia, forma, conexio*“ (und jeder anderen Triadik in der Schöpfung) gelten zu lassen. Seine Ausführungen über die „*trinitas universi*“ beschließt er mit der Erklärung: „Vermutlich wundern sich die, die dies bisher Unerhörte (*prius inaudita*) lesen. Die ‚Weisheit des Nichtwissens‘ hat es als wahr erwiesen“⁶⁴.

3. Auf dem Felde des naturwissenschaftlichen Weltbildes überrascht der Kueser in *De docta ignorantia*, aber auch nur in dieser Programmschrift, am meisten dadurch: Schon hundert Jahre vor Kopernikus (†1543) hat er die „kopernikanische Wende“ von der Erde als dem in sich ruhenden Weltmittelpunkt, also vom geozentrischen Weltbild, zur Heliozentrik nicht nur vorbereitet, sondern auch gleich schon bis zur Relativität der gesamten Himmelskinematik weit überholt. Dabei dachte er zunächst (II, 11) den aristotelischen Gedanken von „einem Ewigen, das unbewegt bewegt“, indem es „zugleich Substanz und Tätigkeit ist“⁶⁵, dahin weiter: „Der Mittelpunkt (*centrum*) und der Umfang (*circumferentia*) (der Welt) sind Gott... Die Erde, die mithin nicht das Zentrum sein kann, kann auch nicht ohne Bewegung sein“⁶⁶. „Außerdem gibt es am Himmel keine unbeweglichen, fixen Pole. Vielmehr muß jeder Teil des Himmels sich bewegen“⁶⁷, usw.

Im 12. Kapitel zieht Nikolaus vor allem diese weiteren Schlußfolgerungen: „An das soeben Gesagte haben die Alten noch nicht gerührt, weil es ihnen noch an der Weisheit des Nichtwissens fehlte. Für uns steht nunmehr fest, daß diese Erde sich wahrhaftig bewegt, obwohl es uns nicht so scheint. Denn Bewegung nehmen wir nur durch Vergleich mit etwas Feststehendem wahr“⁶⁸. „Die Erde ist auch nicht genau kugelförmig..., und ihre Bewegung könnte vollkommener (kreisförmiger) sein“⁶⁹.

⁶⁴ *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 15f.

⁶⁵ *Metaph.* XI, c. 7 (1072 a); vgl. auch die von Nikolaus schon vor der Niederschrift von *De docta ign.* (im heutigen Cod. Harl. 3487, Fol. 97^{va}) angemerkte Stelle aus *De caelo* B 12. Dort sagt Aristoteles schon von den italischen Pythagoreern (Übers. des JOH. V. CREMONA): Dicunt, quod terra una est ex stellis, quod ipsa movetur (super medio, et incedit incessu circulari); Näheres: MFCG 12 (1977) 32f. u. 35f.

⁶⁶ *De docta ign.* II, 11: h I, S. 100, Z. 12-14.

⁶⁷ EBD. S. 101, Z. 12-16.

⁶⁸ EBD. S. 103, Z. 12-15.

⁶⁹ EBD. S. 104, Z. 4-17.

Jahrhunderte dauerte es, bis die moderne Naturwissenschaft all dies auf dem Wege der empirischen Forschung einholte⁷⁰. Daß Cusanus (ohne daß bei ihm selbst Beobachtungen nachweisbar wären) von seiner Überzeugung der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes in Seiner Schöpfung her die genannten neuen Erkenntnisse nicht nur intuitiv konzipierte, sondern auch von deren Gültigkeit überzeugt war, verbürgt die auch sein Weltbild mitbestimmende frappierende Tragweite seiner „Weisheit des Nichtwissens“. Was das

IV. Thema: Der Mensch als die Vollendung der Schöpfung

angeht, so mag man in *De docta ignorantia*, vor allem im II. Buch, dessen kompakte Behandlung vermissen. In den beiden folgenden Jahren hat Nikolaus diese in *De coniecturis* nachgeholt. Auf den Menschen als das Subjekt seines gesamten philosophischen Denkens hat er aber auch schon in den beiden ersten Büchern *De docta ignorantia* bald mehr, bald minder reflektiert. Er sprach ja sogar schon im Widmungsbrief von dem Naturverlangen der menschlichen Einsicht (*intellectus*), „sich im Bemühen um die Wahrheit zu vollenden“⁷¹. Und zum Abschluß des II. Buches läßt er alle Schöpfungswerke dem Menschen, der sie „in der Weisheit des Nichtwissens“ nach ihrem Wesen und Wozu befragt, antworten: „Nur Der, der uns gemacht hat, weiß das Was und Wie und Wozu. Wenn du von uns etwas zu wissen verlangst, so suche dieses in unserem Sinngrund und unserer Ursache!“⁷² Der Mensch ist mithin sowohl durch seinen Wissensdurst, wenn er tief geht, wie durch alles in der Schöpfung auf Gott verwiesen oder Gott zugewandt (*conversus*): „mit dem höchsten Verlangen seines Suchens“⁷³.

In den drei ersten Kapiteln der Christologie im III. Buch *De docta ignorantia*⁷⁴ entwickelte Nikolaus so dann auch schon einen straffen Gedankenaufbau, in dem, kurz gesagt, die Vollendung der Gesamtschöpfung im Menschen sozusagen das Sprungbrett für diese hypothetischen Schlüsse bildet: Wenn die Stufenfolge der Gattungen und Arten in der Welt ihre sinnvolle Zusammenfassung und Einung finden soll, so ist dies nur im Menschen möglich. Soll aber auch der Mensch seine höchste Voll-

⁷⁰ Vgl. z. B. E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956) 248-549.

⁷¹ *De docta ign. Widmung*: h I, S. 1, Z. 15-S. 2, Z. 4.

⁷² EBD. II, 13: h I, S. 113, Z. 19-28.

⁷³ EBD. S. 114, Z. 4f.

⁷⁴ EBD. S. 119-129.

endung und Erfüllung erlangen, dann nur auf die Weise und nur auf dem Wege, daß Gott (und näherhin Gottes Sohn) eine konkrete Menschenatur in eine höchstnigge Gemeinschaft mit Sich, nämlich in personale Einung mit dem Sohne aufnimmt und in dieser vollendet. Die Einzelschritte und die exakte Aufeinanderfolge sowie die innere Logik dieser „Hinführung (*manuductio*) zu Christus“ sind in meiner *Christologie des Nikolaus von Kues*⁷⁵ detailliert dargestellt.

Den logischen Faktor, der den gesamten Aufstieg vom Sinnenfälligen bis zur *Unio hypostatica* begründet und beflügelt, kann man das cusanische „Maximitätsprinzip“⁷⁶ nennen. Dieses ist zunächst eine gesamtkosmische Regel, zu der Cusanus bei der Betrachtung des Stufenaufbaus im Universum gelangt ist. Nach ihr kann ein Individuum irgendeiner Art, z.B. ein Sinnenwesen (*animal*), auch als solches nur dann und nur dadurch seine höchstmögliche Verwirklichung erlangen, daß es zugleich mehr ist als nur ein Individuum seiner Art, nämlich ein Mensch. Im III. Buch *De docta ignorantia* hat Nikolaus diese Grundregel dahin extrapoliert, daß die gesamte Menschheit nur dadurch die höchste Sinnerfüllung ihres Lebens und höchsten Strebens erlangen kann, daß ein Mensch in die Person-Einung mit dem Sohne Gottes aufgenommen wird und kraft dieser Einung auch allen anderen die ersehnte unmittelbare Gemeinschaft mit dem Dreieinen Gott vermittelt.

Den Sinn und Grund dafür, daß diese hypostatische Einung nicht etwa mit einem Engel oder mit einem Tier erfolgt ist, sieht Nikolaus darin, daß der Mensch die „mittlere Natur“, die „verbindende Mitte“ zwischen allen Geschöpfen in der Welt ist. Die menschliche Natur faßt nämlich alle anderen Seinsarten im Universum von den sinnenfälligen bis zu den geistigen zusammen (*complicat*). „Steigt sie also mit ihrem Wesensbestand zur Einung mit der (absoluten) Größtheit (in Gott) empor, so ergibt sich, daß in ihr alle Naturen und das ganze Universum ihrer ganzen Möglichkeit nach zur höchsten Stufe gelangt sind“⁷⁷. Nur im Menschen ist die Gesamtschöpfung so repräsentiert⁷⁸, daß er schon „von den Alten sinnvoll als ‚Mikrokosmos‘ oder ‚Welt im kleinen‘ bezeichnet wurde“⁷⁹.

Mit diesem Zugang spricht Nikolaus jeden ernsthaft über den Sinn von Welt und Mensch Nachdenkenden an, um von vornherein klarzu-

⁷⁵ *Die Christologie* 143-192.

⁷⁶ S. EBD. 150f.; neuerdings auch: *Streifzüge* (s. Anm. 21) 358ff. u. 365f.

⁷⁷ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 25-28.

⁷⁸ Vgl. R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (München 1969) 146-151.

⁷⁹ *De docta ign.* III, 3: h I, 127, Z.1-3.

stellen: Die Menschwerdung (des Sohnes) Gottes entspricht nicht nur einem subjektiven Verlangen von irgendwelchen Menschen. In ihr hat Gott vielmehr das Ziel erschlossen, auf das hin Er auch schon von Grund auf die Welt und den Menschen erschaffen hat⁸⁰.

Nach dieser existential-philosophischen „Hinführung“ rollt Nikolaus in *De docta ignorantia* mit der gesamten christlichen Glaubens-Überlieferung die einzigartige Vollendung in Christus auch offenbarungstheologisch so auf, daß er diese schon von vornherein in den Sinn der Menschwerdung zur Erlösung und Heiligung der Menschheit mit hineinnimmt. Von der Schulchristologie seiner Zeit und auch noch der folgenden Jahrhunderte, der es oft nur auf irgendeine menschliche Individualität, in die der Logos sich inkarnierte, anzukommen schien, sticht diese „Maximität“ des Menschseins Christi sehr vorteilhaft, und für uns heute „neue Wege“weisend, ab.

V. Jesus Christus als der Erlöser und Vollender der Menschheit

Ähnlich wie in den drei ersten Kapiteln *De docta ign.* III schickte Cusanus auch noch im Jahre 1459 in seinem Traktat *De aequalitate* - der mit dem Motto „*Vita erat lux hominum*“ beginnt und mit dem zentralen Glaubensgeheimnis „*Verbum caro factum est*“ schließt - „*ad exercitationem intellectus*“, wie er sagt, also zur Einübung des geistigen Denk- und Sehvermögens, der bibeltheologischen Erhebung des Dogmas aus der Schrift philosophische Vorüberlegungen⁸¹ voraus.

In *De docta ignorantia* erklärt er anschließend (III, 4), daß durch die dortigen Vorüberlegungen der im Neuen Testament bezeugte Glaube an Christus als „den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ ebenso wie der an Sein Gott- und Mensch-Sein gegen Bedenken oder Einwände gesichert sei (*indubia nunc fide*)⁸². Als Analogie dafür zieht er die Vollendung des sinnlichen Erkennens beim Menschen durch dessen geistige Einsicht heran⁸³. Sodann meditiert Nikolaus (in Kap. 5-10) die Geheimnisse des Lebens Jesu und deren Heilsbedeutung für uns: von Seiner „Empfängnis durch den Heiligen Geist und Seiner Geburt aus Maria der Jungfrau“ bis zu Seiner Auferstehung und Himmelfahrt (7 u. 8) und Seinem „Gericht über die Lebenden und Toten“ (9 u. 10). Dabei folgt er dem „Apostolischen Glaubensbekenntnis“.

⁸⁰ Näheres dazu: *Die Christologie* 166-191; *Vom Sinn der Menschwerdung* 97-164.

⁸¹ In der bevorstehenden Edition von *De aequalitate* (in h X/1): N. 5-21.

⁸² *De docta ign.* III, 4: h I, S. 129, Z. 16-22.

⁸³ EBD. S. 131, Z. 14 - S. 132, Z. 27.

Auf einer Pastoralssynode zu Brixen leitete der Kardinal später (am 2. Mai 1457) auf die Frage: „Wie müssen wir Christus verkünden, damit man Ihn auch erkennt?“ den Klerus zu möglichst volkstümlichen und bibelnahen Christus-Predigten an: „Wir sagen dem Volke, wie Christus kam, von der Jungfrau geboren, welche Wunder Er wirkte, was Er lehrte und verhieß, wie Er starb, um dadurch von der Wahrheit Zeugnis zu geben. Predigt, wie Er von den Toten auferstand, wie Er nach seiner Auferstehung erschien, und wie die, denen Er erschien, den Heiligen Geist empfangen!“⁸⁴

In *De docta ignorantia* nahm Nikolaus im Zuge seiner dort soeben zum Durchbruch gekommenen philosophisch-theologischen Reflexion auch schon viel von seiner menschlichen Selbsterfahrung in seine hochspekulative Erklärung der genannten Glaubensartikel mit hinein. In dem Kapitel (6) „*De mysterio mortis Jesu Christi*“ erklärt er die einzigartige Heilsbedeutung des Wirkens Christi von der „Größtheit Seiner menschlichen Natur“ her besonders nachdrücklich so: „In Christus ist die menschliche Natur durch die Einung zum höchsten Können (*potentia*) erhoben und von der Last der Begierden nach Zeitlichem befreit“⁸⁵.

„Daher konnte die Menschheit (*humanitas*) in Christus Jesus alle Verfehlungen aller Menschen gutmachen. Denn da sie höchstvollkommen ist, umfaßt sie alles, was im Bereich der Spezies Mensch sein kann. So hat Er mit jedem Menschen eine solche Seins-Gleichheit, daß er (sogar) weit mehr als der Bruder und der engste Freund mit einem jeden verbunden (solidarisch) ist. Aus der Größtheit der menschlichen Natur folgt nämlich, daß Christus in jedem Menschen, der Ihm in (durch Liebe) geformtem Glauben anhängt, unter Wahrung der numerischen Verschiedenheit eben dieser Mensch ist“. So „ist wahr, was Er selbst sagte: ‚Was immer ihr einem Geringsten der Meinen getan habt, das habt ihr mir getan‘; und umgekehrt: Was immer Jesus durch Sein Leiden verdient hat, haben die verdient, die mit Ihm eins sind“⁸⁶. Daher sind die ‚in Ihm‘ beschnittenen, in Ihm getauften, ‚in Ihm‘ durch die Auferstehung neu belebten Gläubigen: ‚in Ihm‘ Gott geeint und verherrlicht. Unsere Rechtfertigung kommt mithin nicht von uns, sondern aus Christus“⁸⁷.

Diese soteriologische Christozentrik, die in der „hypostatischen Einung“ und der aus dieser resultierenden „Größtheit“ der menschlichen Natur Jesu gründet, hielt Nikolaus bis zum „Gericht über die Lebenden

⁸⁴ *Sermo CCLXXX* (277): Vat. lat. 1245, Fol. 263^vb-264^{ra}.

⁸⁵ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 20-22.

⁸⁶ EBD. S. 138, Z. 3-12.

⁸⁷ EBD. Z. 14-17.

und Toten“ konsequent durch⁸⁸. Von dieser intensiven Christusbezogenheit sind auch die zwei letzten Kapitel des III. Buches mit den Überschriften „*Mysteria fidei*“ und „*De ecclesia*“ geprägt. Ja, für die Spiritualität des christlichen Lebens erreicht diese sogar erst hier diese Höhepunkte:

„Die größten und tiefsten Geheimnisse Gottes werden, obwohl den Weisen verborgen, den in dieser Welt Wandelnden, den Kleinen und Demütigen im Glauben (an) Jesu(s) geoffenbart; denn Jesus ist Der, in dem ‚alle Schätze an Weisheit und Wissen verborgen sind‘ (Mt 11, 25)⁸⁹. „Als Christgläubige werden wir mithin in der Weisheit des Nichtwissens zu dem Berg geführt, der Christus ist. Ihn mit unserer Natur als Sinneswesen zu berühren, sind wir gehindert; und wenn wir Ihn mit dem Auge der Einsicht anzublicken suchen, treffen wir auf Finsternis (*in caliginem*), jedoch in dem Wissen, daß innerhalb der Finsternis der Berg ist, auf dem allein es den an Einsicht Starken zu wohnen gefällt⁹⁰. Darauf wird das Bild des Berges erklärt: Der himmlische Christus ist der Mittler und das Ziel der Gemeinschaft in Glaube, Hoffnung und Liebe mit Gott und untereinander⁹¹.

In dem Kapitel „*De ecclesia*“ führt Nikolaus dies weiter aus: „Die Wahrheit unseres Glaubens kann, solange wir hier pilgern, nur im Geiste Christi Bestand haben. Unter den Gläubigen bleibt dabei eine Ordnung der Art, daß die Verschiedenheit ‚in‘ dem einen Jesus in Eintracht (*concordantia*) ist. Auch wenn wir von dieser Streitenden Kirche getrennt werden, bei der Auferstehung, werden wir nicht anders als ‚in Christus‘ auferstehen können, auf daß so auch die eine Kirche der Triumphierenden existiert... So wird unser Gott durch Seinen Sohn ‚alles in allem sein‘ (1 Kor 15, 28), und ein jeder ‚im Sohn‘ und ‚durch Ihn‘ ‚mit‘ Gott und ‚mit‘ allen, so daß die Freude ohne jeden Neid und Mangel vollkommen ist⁹².

So führt das III. Buch sowohl über die zu Nikaia eingeschlagene ontologische Terminologie der „einen Person (Christi) in den beiden Naturen“⁹³ wie über die übliche Betrachtung der Heilsbedeutung der „Geheimnisse des Lebens Jesu“ hinaus, modern gesagt, zu einer *Communio-Christologie*, die das Heilswirken Gottes in Christus ins Zentrum

⁸⁸ EBD. III, 10: h I, S. 149, Z. 9-S. 151, Z. 23.

⁸⁹ EBD. III, 11: h I, S. 152, Z. 19-22.

⁹⁰ EBD. S. 153, Z. 8-12.

⁹¹ Vgl. KL. REINHARDT, *Christus, die „absolute Mitte“, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196-226.

⁹² *De docta ign.* III, 12: h I, S. 158, Z. 24-29 u. S. 159, Z. 10-12.

⁹³ ES³², N. 301.

der ganzen christlichen Spiritualität in Glaube, Hoffnung und Liebe und der Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche rückt.

Fragen wir nun abschließend nach dem „Neuen“ in dieser cusanischen Christologie, so möchte ich an erster Stelle darauf hinweisen, daß Cusanus den „zukunftsfrächtigen Postulaten“, die K. Rahner 1954 unter dem Titel *Probleme der Christologie von heute* veröffentlicht hat⁹⁴, sogar schon vorausgeeil ist. Rahner deutet dort die personale Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus näherhin so, daß sie „den einmaligen Höhepunkt eines Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses“ bildet. Seine diesbezüglichen „Postulate“ hat NvK mit seiner Konzeption von Jesus Christus als dem „zugleich absolut und kontrakt (geschöpflich-menschlichen) Größten“ schon in mehrfacher Hinsicht überboten⁹⁵.

Ähnliches gilt von der „Christologie von unten“, die besonders in den letzten fünfzig Jahren, vor allem gegenüber dem Neuthomismus, nach dem die Gottheit sogar auch das menschliche Sein Jesu ersetzt haben sollte, eine radikale Neubesinnung auf die ungeschmälerte Wirklichkeit des Menschlichen in Jesus mit sich gebracht hat⁹⁶. Cusanus hat, wie wir sahen, in *De docta ignorantia* III beim Menschsein Jesus auch dessen höchstmögliche Vollendung durch die Einung betont. Er verfiel dabei auch nicht der gegenteiligen Einseitigkeit mancher „Moderner“, Gott selbst bei der Inkarnation irgendwelche „Veränderung“ zuzuschreiben oder das Personsein Jesu ins Menschliche zu reduzieren. Er glaubt und denkt vielmehr konsequent zugleich „von oben“ und „von unten“. Er versteht auch das „Sein“ Gottes nie starr, sondern von Grund auf als mit Seiner Selbstbewegung in Leben, Erkennen und liebender Zuwendung identisch. Neuestens erkennt deshalb auch P. Schoonenberg es dankbar an, daß Cusanus ihm seine Schwierigkeiten lösen hilft⁹⁷.

In *De docta ignorantia* III hat sich Cusanus übrigens so sehr auf den ontischen und soteriologischen Primat Christi konzentriert, daß er dem damals offenen Streit zwischen Papst und Konzil nicht einmal einen Seitenblick widmete. Aus der *heutigen ökumenischen Sicht* mag das ein Grund mehr sein zu der „ehrfürchtigen“ Frage, mit der vor 20 Jahren der evangelische Theologe Rainer Rörich hier in Kues sein Symposium-Refe-

⁹⁴ So in: *Schriften* I (1954) 169-222.

⁹⁵ Näheres: R. HAUBST, *NvK und die heutige Christologie*, in: FS f. Bischof A. Stohr (Mainz 1960) 165-175; *Streifzüge* 357-367.

⁹⁶ Vgl. *Probleme der jüngsten Christologie*, in: ThRv (1956) 145-162.

⁹⁷ Näheres zu all dem: A. KAISER, *Der christologische Neuanatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung in der Sicht des Nikolaus von Kues*, in: BCG XI. Siehe auch P. SCHOONENBERG, *Der Christus von oben und die Christologie von unten*: TThZ 99 (1990) 95-124.

rat schloß: „Wer würde sich besser zum Heiligen und Schutzpatron der Ökumene eignen als Nikolaus von Kues?“⁹⁸

C) Die weiteren Schritte in *De coniecturis* zu Ausbau und Ausreife des Neuen in *De docta ignorantia*⁹⁹

Das *Complevi in Cusza* zum literarischen Abschluß dieser Schrift besagte für Nikolaus keineswegs etwa auch die abschließende Fixierung des Neuen, das er sagen wollte, in einem philosophisch-theologischen System von abstrakten Lehrsätzen. Gerade ein solcher „letzter Schluß“ der Weisheit hätte ja im Widerspruch zu seinem dortigen Programm das Begriffsvermögen der Ratio nach wie vor über das gesamte Wirklichkeitserfassen des menschlichen Wahrheitssuchens dominieren lassen, um die Wahrheit selbst endgültig in den Be-Griff zu bekommen. Gerade dagegen betont das Leitwort „Weisheit des Nichtwissens“: Die gesamte Wirklichkeitserkenntnis (*speculatio*) des irdischen Menschen bleibt in Bild und Gleichnis, in der Analogie. Denn sie ist eine vielgestaltige „Bewegung des Geistes (*motus mentis*)“ von den Eindrücken, „daß da etwas ist (vom *quia est*)“, auf das „Was ist (*quid est*)“ hin; und weil dieses „Was ist“ über das „Daß (etwas) ist“ unendlich hinausgeht, kommt diese Bewegung (in dieser Welt) nie zum Stillstand¹⁰⁰.

Im Zuge dieser Gesamt-Perspektive sei im folgenden auf solche Impulse hingewiesen, die im Rahmen der cusanischen Grundkonzeption schon bald nach *De docta ignorantia* zu beachtlichen Weiterentwicklungen führten.

Dies gilt vor allem von den sieben Textstellen¹⁰¹, an denen NvK selbst schon in *De docta ignorantia* solches ankündigte, auf das er in *De coniecturis* näher eingehen wollte. R. Klibansky hat die besagten sieben Ankündigungen, wie J. Koch sagt, schon bei der Edition von *De docta ignorantia* „an dem Text von *De coniecturis* ‚verifiziert““. Als der spätere Herausgeber dieses Werkes bemerkte J. Koch jedoch schon i. J. 1953 dazu

⁹⁸ MFCG 9 (1971) 136.

⁹⁹ Der folgende Text gehörte nicht mehr zum Symposion-Referat, war aber schon geplant.

¹⁰⁰ So Nik. *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^r, Z. 33-35 (vor dem 14. Sept. 1453).

¹⁰¹ *De doct. ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 21; II, 6: S. 79, Z. 7; S. 80, Z. 25; II, 8: S. 89, Z. 25; II, 9: S. 96, Z. 10; III, 1: S. 121, Z. 17; S. 122, Z. 14.

kritisch: „Prüft man diese Verifizierungen nach, so stimmt keine einzige“¹⁰².

Dieses hart klingende Urteil trifft indes weniger die Hinweise von R. Klibansky als die gedankliche und sprachliche Weiterentwicklung, die bei Cusanus selbst bis zum Abschluß von *De coniecturis* (1443?) „in nicht geringem Nachdenken“ (so im Prolog) vor sich gegangen ist.

Durchgehend sei hier auch dies unterstrichen: Keine der sieben Ankündigungen betrifft die im I. und im III. Buche *De docta ignorantia* dargestellten Grundzüge der Gotteslehre und der Christologie; allesamt gelten sie vielmehr einem profilierten Verständnis der alles Geschaffene, das Geistige wie das Materielle, umfassenden Struktur des Universums. Das läßt vermuten, daß Nikolaus bei der Erstellung seines Manuskripts für *De docta ignorantia* seine Hinweise auf die für *De coniecturis* vorgesehenen Weiterführungen erst nach der in sich kompakteren Darstellung seiner theologischen Metaphysik (im Buch I) und christologischen Heilslehre (im Buch III) in die zwischen beiden vermittelnde Konzeption der Gesamt-Schöpfung (Buch II) jeweils dort eingefügt hat, wo er noch die Notwendigkeit weiterer Überlegungen und Unterscheidungen verspürte, die den dynamisch-ganzheitlichen Aufbau des Universums betrafen. Nun dazu Näheres:

I. Das eklatanteste Beispiel für die tiefgreifende Neukonzeption, die zwischendurch vor sich ging, besteht darin, daß Nikolaus die „drei Einheiten“, aus deren stufenweisem „Abstieg“ von der „absoluten Einheit“ Gottes das Universum resultiere¹⁰³, in *De coniecturis*¹⁰⁴ schließlich von Grund auf anders - und realontologisch viel einfacher - verstand, als seine „Voranzeige“ erwarten ließ. In *De docta ignorantia* ging er ja (vorerst) von der an Aristoteles und Boethius¹⁰⁵ orientierten primär-logischen Unterscheidung von zehn Prädikamenten sowie (innerhalb des Oberbegriffes der Substanz) der Gattungen und innerhalb derer der Wesensarten (*species*) aus¹⁰⁶. In *De coniecturis* sind die innerweltlichen Verschiedenhei-

¹⁰² J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des NvK*, in: Arbeitsgemeinschaft der Forschung des Landes Nordrhein-Westf., Geisteswissenschaften. H. 16 (1953) 10. Die Unterschiede zwischen der ursprünglichen Konzeption des NvK und deren späterer Ausführung hebt J. KOCH S. 31-35 hervor. In der Edition von *De coniecturis* (h III, 1972) finde ich die „Stellennachweise“ von R. Klibansky überhaupt nicht erwähnt.

¹⁰³ So *De docta ign.* II, 6: h I, S. 79, bes. Z. 19f.

¹⁰⁴ *De coni.* I, 4-8.

¹⁰⁵ Die ARISTOTELES zugeschriebenen κατηγορίαι sind schwerlich echt, aber oft kommentiert; zu BOETHIUS s. insbes. die beiden Rezensionen seines Kommentars zur Isagogé des Porphyrios: CSEL 48 (1906).

¹⁰⁶ In *De mente* 11 (h V, N. 135) erklärt Nikolaus ausdrücklich, daß die mens die decem genera generalissima schaffe.

ten und Korrelationen von intellektueller Geistigkeit (*intellectus*), sinnenfälliger Körperlichkeit und der im Menschen zwischen beiden noetisch vermittelnden Seele an deren Stelle getreten.

Doch wie kam es zu diesem Wechsel? Kurz gesagt: Ein neuer Schub von neuplatonischer Tradition hat Nikolaus zur Übernahme des neuen Paradigmas inspiriert. Und der Anstoß dazu ging diesmal weder von Augustinus noch von Ps.-Dionysius, sondern von Proklos aus. J. Koch erklärte in seiner ersten großen Untersuchung v. J. 1953 freilich noch, daß er „bisher ‚die neue Quelle‘ nicht kenne. Cusanus selbst verrät sie uns nicht“¹⁰⁷. Nach dem Studium der von Nikolaus selbst in dem heutigen Cod. Straßburg 84 aufgezeichneten Exzerpte aus einer Proklos-Übersetzung, die ich nach wie vor Ambrosius Traversari zuschreibe¹⁰⁸, konzidierte Koch jedoch: „Wie die Exzerpte in der Straßburger Hs. zeigen, dürfte NvK zur Beschreibung dieses neuen Weges durch die Lektüre einiger Kapitel aus des Proklos *Theologia Platonis* ... angeregt worden sein ... Im gleichen Zusammenhang fand er auch die Unterscheidung der vier Einheiten, und den wichtigen Satz: ‚Jede Einheit ist der ihr entsprechenden Vielheit vorgeordnet‘“¹⁰⁹.

Sehen wir uns daraufhin den Cusanus vorliegenden Text der *Theologia Platonis* etwas näher an:

„Platon“, so erklärt Proklos, „bestreitet, daß es innerhalb des Körperlichen Prinzipien geben könne. Denn alles Teilbare und (im Raum) Unterscheidbare kann sich weder selbst hervorbringen noch sich selbst erhalten. Es hat vielmehr das Sein, das Wirken und Erleiden durch die Seele und deren Bewegungskräfte. Diese (die Seele) ist zwar älter als das Körperliche, sie hängt indes vom *Nous* ab... Der *Nous* ist (mithin) die Ursache und der Erzeuger der Seelen und der Körperdinge“. Darüber hinaus nahm Platon nach Proklos „ein (noch) verborgeneres Prinzip“ an, das „von allem partizipiert werde, ein Prinzip (also), das (auch) dem *Nous* vorausgehe (*antiquius*), nämlich die Einung (*unio*)“. Proklos faßt zusammen: „So nahm er (Platon) drei Einheiten über dem Körperlichen an; und von diesen leitete er die entsprechenden ‚Zahlen‘ her: die einende, die intellektuale und die der Seele. Jede Einheit geht nämlich der Vielheit, der sie zugeordnet ist, voraus. Sie verbindet aber den Leib mit der Seele, die Seele mit den intellektualen Spezies und diese mit den ‚Einheiten‘ der seienden Dinge. Alle aber wendet sie zu der einen unteilbaren Einheit zurück...“¹¹⁰.

¹⁰⁷ Die *Ars coniecturalis* S. 35.

¹⁰⁸ S. Die Thomas- und Proklosexzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in *Codicillus Straßburg 84*, in: MFCG 1 (1961, 2. verb. Aufl. 1968) 17-51, näherhin 40-51.

¹⁰⁹ J. KOCH, *NvK u. Meister Eckhart*, in: MFCG 4 (1964) 165.

¹¹⁰ *Platonis Theologia*, Buch I, Kap. 3. Den lat. Text s. MFCG 1, S. 34, Z. 1-20, die dt. Übers. S. 36f. Den in der lat. Übersetzung gekürzt wiedergegebenen griech. Text (mit französ. Übersetzung) edierten H. D. SAFFREY u. L. G. WESTERINK in: *Theol. Platonicienne* I (Paris 1968), S. 13, Z. 8 - S. 15, Z. 14.

Vergleichen wir damit die fünf Kapitel (I, 4-8), die NvK in *De coniecturis* den „vier Einheiten“ gewidmet hat, so fällt freilich die Abweichung auf, daß er auch den *Körper* als (*vierte* oder *letzte*) *Einheit* bezeichnet. Dazu erklärt er jedoch eigens, daß die zur Raumerfüllung „entfaltete“ Körperlichkeit „nichts weiteres in sich einfalte“¹¹¹. Zur Erläuterung der mißverständlichen Aussage, daß „das Prinzip von allem partizipiert“ werde, ließ er ein eigenes Kapitel (I, 11) mit der Anweisung folgen: „Verstehe die Einheit zugleich als nicht-teilnehmbar und teilnehmbar! Die Einheit ihrer genauen Einfachheit ist nämlich nicht-teilnehmbar“¹¹².

Die absolute Einheit - als Urgrund allen Seins, Lebens und Erkennens in der Welt - ist demgemäß als von daher erkennbar zu denken, daß alles im Universum an ihr auf je seine Weise ‚partizipiere‘. Das Denkmodell dieser ‚Teilhabe‘ wird jedoch in demselben Atemzuge dialektisch dadurch als nur begrenzt (oder nur vordergründig) gültig erklärt, daß die (unendliche) Einheit Gottes ‚in ihrer genauen Einfachheit impartizipabel‘, also mit ihrem Ansich in nichts ‚Anderem‘ erschöpfend darstellbar ist“¹¹³.

Durch diese Präzisierung erwies sich Nikolaus freilich nicht nur an Proklos, sondern vor allem an der Schrift „Von den göttlichen Namen“ des Dionysius Areopagita¹¹⁴ orientiert.

II. Das größere, zweite Exzerpt aus der *Theologia Platonis*¹¹⁵ lenkt von den Dingen in der Gegenstands-Welt in die Selbsterfahrung des Menschen zurück, und zwar mit dem Ziel, daß die menschliche „Seele“ die ganze Skala ihrer Erkenntnisstufen, vom Sinnenfälligen bis zum geistigen Schauen, zugleich mit der ganzen Welt auf das in sich unbekannte Höchste hin transzendiere.

Dabei knüpft Proklos an ein Diktum im (ps.-)platonischen Dialog Alkibiades an, nach dem „die in sich selbst zurückgezogene Seele (*anima in sese contracta*) alles andere schauen werde, auch Gott selbst. Indem sie nämlich auf ihre Einung, auf das Zentrum ihres gesamten Lebens hinblickt und die Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Kräfte, die in ihr sind, abstreift, steigt sie zum höchsten Ausblick über die seienden Dinge empor“. Im

¹¹¹ *De coni.* I, 4, N. 14, Z. 5f.; vgl. Kap. 9, N. 42.

¹¹² *De coni.* II, 6, N. 98, Z. 4-6. Näheres dazu s. bei R. HAUBST, *Alte Fragen und neue Wege des Denkens*, in: FS. f. J. Stallmach (Bonn 1977) 12-22; *Streifzüge* 243-254.

¹¹³ R. HAUBST, a. a. O. S. 12 bzw. 243f.

¹¹⁴ *De div. nom.*, Kap. 2, 11 u. 12; vgl. *Streifzüge* 245 Anm. 11. Ergänzend ist hier vor allem auf die sieben Marginalien hinzuweisen, die Nikolaus später zum Parmenides-Kommentar des Proklos in Cod. Cus. 186 eintrug; s. MFCG 1, S. 31f. Zu anderen, mittelalterlichen Autoren vgl. auch S. 44f. Die Unterscheidung von *vita vegetativa, sensibile* und *intellectuale* findet sich z. B. auch schon bei AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, in: CSEL 89, N. 70-76.

¹¹⁵ Buch I, Kap. 3. Den lat. Text s. MFCG 1, S. 34, Z. 22 - S. 35, Z. 30 (das hier folg. Zitat reicht bis Z. 16); die dt. Übersetzung: S. 37-39; den griech./französischen Paraleltext: SAFFREY-WESTERINK, *Theol. Platonicienne* I (Paris 1968), S. 15, Z. 17-S. 16, Z. 16.

Hinblick auf Erfahrungen bei Einweihungsriten in Mysterienreligionen, die auf eine „Teilnahme“ an der sich enthüllenden Gottheit hinauslaufen, fährt Proklos fort: „Wenn die Seele auf Dinge, die unter ihr sind, hinblickt, nimmt sie Schatten und Abbilder der realen Dinge wahr. Indem sie zu sich selbst zurückkehrt (*Dum ad se ipsam revertitur*), faßt (bekommt) sie ihr eigenes Wesen und ihre Denkinhalte (*rationes*) in den Blick. Dies jedoch in der Reihenfolge, daß sie beim ersten Hinschauen sozusagen nur sich selbst erblickt, daß sich (aber) ihre Selbsterkenntnis ausweitet und in sich die Einsicht und Ordnung des Seienden vorfindet und dann nach dem Eintritt in ihr Innerstes (*ingressa sui interiora*)¹¹⁶ und gleichsam ins Heiligtum, das Geschlecht der Götter und die Einheiten des Seienden erforscht und betrachtet ...“ So Proklos.

Cusanus hat in der Perspektive des „Ineinsfalls der Gegensätze“ (mit Augustinus) die Vielheit des Göttlichen, die Proklos weiter gelten ließ, auf die absolute Einheit des Einen (und Dreieinen) Gottes hin im Lichte des christlichen Glaubens überstiegen. Auch diesen Überstieg sieht Cusanus durch die Einkehr (oder Rückkehr) des Geistes in sich selbst bedingt und vermittelt. Dazu mag ihn (auch schon vor der Kenntnis des Proklos-Exzerptes) Augustinus¹¹⁷ inspiriert haben.

Doch verglichen wir damit aus dem Weihnachten 1444 zu Mainz gehaltenen *Sermo XLIII* diesen Abschnitt: „Nachdem die Seele alles erforscht hat, was es auf dem ganzen Erdkreis gibt, findet sie darin doch keinen Frieden... Danach kehrt sie zu sich zurück (*ad se revertitur*)... Dann spricht sie: ‚O, Herr, ich habe kein Antlitz, das nicht auf das ausgerichtet ist, was ich (als Kosmograph) beschrieben habe, sondern auf Dich über mir‘“¹¹⁸. Hier stimmt vor allem das zweimalige *ad se revertitur* sprachlich genau mit der Übersetzung des zweiten Proklosexzerptes überein.

III. Von Proklos wurde Nikolaus offensichtlich auch schon in *De coniecturis* zu dem folgenden erkenntnistheoretischen Gesamt-Konzept inspiriert:

„Da der gesamten Sinnlichkeit kein Weg, weiter fortzuschreiten, offensteht, schreitet sie nach oben zurück (*sursum regreditur*). Denn wenn der Verstand (*ratio*) zur Sinnlichkeit (*sensus*) herabsteigt, kehrt die Sinnlichkeit zum Verstand zurück (*redit*). Dabei beachte auch diese Stufen der Rückkehr: Der Sinn kehrt zum Verstand zurück, der Ver-

¹¹⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, 10, 16: (CSEL 33, 157) Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea ...

¹¹⁷ Insbes. *De vera relig.* I c. 39, N. 72 (PL 34, 154): Noli foras ire, in te ipsum redi! In interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede te ipsum! ...

¹¹⁸ *Sermo XLIII*: h XVII, N. 7, Z. 1-4 u. 10f. In N. 8, Z. 10-19 führt Nikolaus dies so weiter: Postquam enim spiritus rationalis ... perlustravit omnia universum orbem describendo et cuncta creata, et demum ad se ipsum revertitur considerans vultum decoris eius, ac quod haec sua pulchritudo habet imaginem immortalis vitae, omnia linquit ... se convertens ad splendorem vitae, ut ab illo illustretur. Et haec est filiatio.

stand zur Einsicht, die Einsicht zu Gott. Von Ihm geht der vollkommene Kreislauf aus und bei Ihm vollendet er sich¹¹⁹.

Mit Recht konstatiert J. Koch auch schon in der Predigt *Dies sanctificatus* von Weihnachten 1440¹²⁰ „eine bemerkenswerte Parallele“ zu Proklos, und zwar zu dem Satz:

„Wenn alles an der Einheit ‚teil-hat‘ (*participat*), an der die Einsicht, der Verstand und die sinnenfälligen Dinge stufenweise (*gradatim*) je anders ‚teilhaben‘, aber nicht alles an der Einsicht oder der Ratio ‚teil-hat‘, ist es klar, daß Gott auf höhere Weise (*magis*) die Einheit zukommt..., durch die alles das ist, was es ist“¹²¹.

Diese Parallelität ist keineswegs als bloßer Zufall zu betrachten. Sie ist vielmehr so zu erklären: Am 4. August 1439 drückte NvK zum wiederholten Mal sein „inständiges Verlangen“ nach der Übersetzung der *Theologia Platonis* durch Ambrosius Traversari aus, dem er für diese den griechischen Text ausgehändigt hatte¹²². Am 21. Okt. 1439 starb Ambrosius, der Abt des Klosters S. Maria degli Angeli zu Florenz¹²³. Nikolaus aber hielt sich Oktober-November 1440 mehrere Wochen lang in Florenz auf¹²⁴. Was liegt da näher als die Annahme, daß er dort die ausgewählten Übersetzungsfragmente erhielt?

Alles in allem bedeutet dies: Durch die schon gegen Ende 1440 erhaltenen Proklos-Exzerpte angeregt, begann Nikolaus in *De coniecturis* seine über *De docta ignorantia* hinausgehende Konzeption von dem stufenweisen Auf- und Abstieg im menschlichen Erkenntnisleben zu entwickeln.

IV. Eine außerordentlich lebendige und tiefe geistige Selbsterfahrung spricht auch schon aus dem Werk *De docta ignorantia*. Das beginnt schon im Prolog mit der Besinnung auf das Naturverlangen des menschlichen Geistes, das darauf zielt, daß „die Einsicht, deren Einsehen Sein ist, sich in der Erforschung der Wahrheit vollende“¹²⁵. Danach folgt als erstes der Aufweis, daß alles Verstandesdenken durch Vergleiche vor sich geht, mit einem besonderen Akzent darauf, daß „das Unendliche als Unendliches“ sich solchem Proportionsdenken entzieht¹²⁶. Die „Weisheit des Nichtwis-

¹¹⁹ *De coni.* I, 8: h III, N. 36, Z. 1-6.

¹²⁰ *Sermo XXII*: h XVI, N. 11, Z. 2-8.

¹²¹ J. KOCH zitiert dazu aus dem „ersten Proklos-Exzerpt“, in: MFCG 1 (1968), S. 34, Z. 9-20.

¹²² Das Nähere s. E. MEUTHEN, *Acta Cusana* I, N. 388.

¹²³ S. z. B. in ²LThK.

¹²⁴ S. *Acta Cusana* I, N. 433-438.

¹²⁵ h I, S. 2, Z. 2-4.

¹²⁶ EBD. S. 6, Z. 11-24.

sens“ resultiert aus dieser Erfahrung¹²⁷. Diese beinhaltet indes keineswegs bloße Finsternis. In ihr und im Lichte des Glaubens wird das menschliche Einsichtsvermögen vielmehr auf die absolute Einheit Gottes, die näherhin die göttliche Dreieinigkeit ist, sowie (im III. Buch) auf das Christus-Geheimnis, in dem Gott den Menschen und mit ihm die ganze Welt vollendet, hingelenkt.

Von der für die Neuzeit kennzeichnenden „einschneidenden Veränderung der philosophischen Fragerichtung“, von „der Wendung von einer Philosophie des Seins zu einer Philosophie des Bewußtseins“ und „der Subjektivität“¹²⁸, kann dann aber weit eher bei der cusanischen *Konjekturrenlehre* und vollends in *De mente* die Rede sein. Doch auch dort führte dieser Durchbruch oder Vorstoß NvK keineswegs dazu, die Wirklichkeit Gottes und der Welt zu verdrängen. Ihm ging es vielmehr darum, auch den Verstand zu Gott zu erheben und alle Sphären des menschlichen Seelenlebens für die Erkenntnis der Welt als Schöpfung Gottes und, so gut wie möglich, Gottes selbst in Dienst zu nehmen.

Demgemäß ging auch „die neue Konjekturrenlehre“ (als *indagandarum artium formula*)¹²⁹ nicht nur davon aus: „Der Ursprungsort der Konjektur(en) ist der menschliche Geist“. Sie basierte vielmehr auch gleich schon auf dem gläubigen Selbstverständnis: „Der menschliche Geist ist ein erhabenes Bild Gottes“¹³⁰ (*alta Dei similitudo*), das, „so gut es kann, an der Fruchtbarkeit der Schöpfer-Natur teilnimmt, indem es aus sich selbst als dem Abbild der allmächtigen (allem Form gebenden) ‚Form‘ Sinngebilde (*rationalia*), die den geschaffenen Dingen ähnlich sind, hervorgehen läßt (*exserit*)“¹³¹. Darin gipfelte die cusanische Erkenntnistheorie und Anthropologie gleicherweise.

Das Schlußkapitel (II, 16) ist als ganzes „der menschlichen Seele“ gewidmet: In dem Aufstieg und Abstieg ihrer Erkenntniskräfte bildet sich die Schöpfer-Macht und -Weisheit und das Leben Gottes selbst in entfernter Selbstdarstellung nach.

¹²⁷ EBD. S. 6, Z. 18-24; Kap. 3 usf.

¹²⁸ J. STALLMACH, *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, in: MFCG 8 (1970) 342.

¹²⁹ *De coni. Prol.*: h III, S. 3, Z. 11ff.

¹³⁰ Die Zitate: S. OIDE, *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturrenlehre*, in: MFCG 8 (1970) 153.

¹³¹ *De coni.* I, 1: h III, N. 5, Z. 4-7. - In *De mente* 3-11, hat der Kardinal dies i. J. 1450 am gründlichsten dargelegt; u. z. insbesondere in dieser analogia proportionalitatis (Kap. 3, N. 73, Z. 2-4): *Sicut Deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio.*

Wenn irgendwo, verleiht Nikolaus *De coni.* II, 14 auch „dem kosmisch-weiten menschlichen Selbstgefühl der Renaissance-Philosophie Ausdruck“¹³², indem er die Selbsteinschätzung der menschlichen Geistseele so darstellt:

„Die Kraft ihrer Einheit umspannt die Gesamtheit der Dinge und pferst diese innerhalb ihres Umkreises derart zusammen, daß nichts von allem ihrer Macht entfliehen kann. Mit den Sinnen oder mit Verstand oder Einsicht, meint der Mensch ja, ließe sich alles erreichen; und indem er sieht, wie er diese Kräfte in seiner Einheit einfaltet, kommt er zu der ‚Voraussetzung‘ (*supponit*), daß er sich an alles auf menschliche Weise heranwagen könne. Denn der Mensch ist ein Gott, aber nicht auf absolute Weise, da er Mensch ist. Somit ist er ein menschlicher Gott (*humanus est deus*)“. Der Mensch ist aber zugleich „auch Mikrokosmos oder eine menschliche Welt“. So „umfaßt der Bereich des Menschlichen Gott und die gesamte Welt mit seiner menschlichen Fassungskraft (*sua potentia*)“¹³³, mit dem Gesamt seiner menschlichen Kräfte.

Bei dieser Darstellung menschlichen Selbstgefühls dachte Cusanus selbst nicht im geringsten daran, seine große eschatologisch-soteriologische Gesamtschau der Vollendung des Menschen in und durch Jesus Christus (im III. Buch *De docta ignorantia*) in Frage zu ziehen. In seiner „Konjekturenlehre“ wollte er vielmehr („nur“) das Selbstverständnis des Menschen innerhalb der von Gott für ihn und auf ihn hin erschaffenen Welt näher analysieren und zusammenfassend darstellen.

¹³² Dies und das folgende Zitat übernehme ich aus MFCG 1 (1961) 50.

¹³³ *De coni.* II, 14: h III, N. 143, Z. 3-12.