N12<519873948 021
ubTÜBINGEN

MITTEILUNGEN
UND
FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER
CUSANUS-GESELLSCHAFT
22

127
M13

PAULINUS VERLAG

CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG
E. V.
BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – WERNER BEIERWALTES, München – KARL BORMANN, Köln – EUSEBIO COLOMER, Bilbao – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum-Stiebel – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Neuilly sur Seine – NIKOLAUS GRASS, Innsbruck – LUDWIG HAGEMANN, Mannheim – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – RAYMOND KLIBANSKY, Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – GIOVANNI SANTINELLO, Padova – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOSEF STALLMACH, Mainz – RENATE STEIGER, Heidelberg-Ziegelhausen – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier.

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.

MITTEILUNGEN

UND FORSCHUNGSBEITRÄGE

DER

CUSANUS-GESELLSCHAFT

22

1995
PAULINUS VERLAG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISBN 3-7902-1363-2

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser

Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung der Universität Tübingen

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

ZA 711-22

INHALT

VORWORT IX

MITTEILUNGEN A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft von Helmut Gestrich XI

B. Aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem Wissenschaftlichen Beirat von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt XV

C. Nachruf auf Pater Dr. Martin Bodewig von Hermann Schnarr XXI

INTERPRETATION CUSANISCHER LEITIDEEN

CLAUDIA LÜCKING-MICHEL
Zur Gesellschaftstheorie des Nikolaus von Kues. Von der concordantia zur coincidentia 3

MICHAEL THOMAS
Zum Ursprung der Andersheit (alteritas). Ein Problem im Cusanischen Denken 55

MEINOLF VON SPEE
»Donum Dei« bei Nikolaus von Kues. Zum Verständnis von Natur und Gnade nach den Schriften: De quaerendo Deum, De filiatione Dei und De dato Patris luminum 69

HANDSCHRIFTENSTUDIEN UND WIRKUNGSGESCHICHTE

PETER CASARELLA
Wer schrieb die ex greco-Notizen im Codex Cusanus 44? 123

HELMUT BOESE
Die Opuscula des Caspar Steinberg 133

MARC-AEILKO ARIS
Martin Deutinger und Nikolaus von Kues. Eine Beobachtung zur Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert 147

VORTRÄGE DER BRIXENER TAGUNG »LEBEN UND WIRKEN DES KARDINALS NIKOLAUS VON KUES IN BRIXEN« 10. BIS 15. OKTOBER 1994

HEINRICH PAULI
Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues 163

WALTER ANDREAS EULER
Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453 187

HERMANN SCHNARR
Docta ignorantia als philosophisches Problem 205

BUCHBESPRECHUNGEN

Reinhold Weier — RUDOLF HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus. (Münster 1991) XVIII u. 633 Seiten. 235

Reinhold Weier — ALFRED KAISER, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie »von unten«. Der christologische Neuansatz »von unten« bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues.* Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XI (Münster 1992) XVI u. 334 Seiten. 238

Peter Casarella — GERALD CHRISTIANSON und THOMAS M. IZBICKI (Hrsg.) *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society. Studies in the History of Christian Thought, Bd. XLV (Leiden 1991) XVI u. 298 Seiten. 240

Thomas M. Izbicki — NICHOLAS OF CUSA, *The Catholic Concordance*, ed. and tr. Paul Sigmund. (Cambridge 1991) XLVIII u. 327 Seiten. 246

Thomas M. Izbicki — JAMES E. BIECHLER and H. LAWRENCE BOND, NICHOLAS OF CUSA, *On Interreligious Harmony*. Concordance and Translation of De Pace Fidei. (New York 1990) XLVIII u. 250 Seiten. 248

Bardo Weiß — WALTER ANDREAS EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 15 (Würzburg – Altenberge 1990) 296 Seiten. 249

REGISTER

Abkürzungen 253
Personenregister 257
Sachregister 264
Ortsregister 269
Handschriftenregister 271
Stellenregister zu Werken des Nikolaus von Kues 272

VORWORT

Seit dem Tode von Rudolf Haubst (19. 7. 1992) ist in der von ihm initiierten und 31 Jahre lang betreuten wissenschaftlichen Reihe »Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft« Band 21 mit den Symposionsakten vom April 1993 im Herbst 1994 erschienen. Der vorliegende Band 22 bringt in seinem ersten Teil Interpretationen wichtiger cusanischer Begriffe, im zweiten Teil Handschriftenstudien, die Cusanus und seine Wirkungsgeschichte betreffen, im dritten Teil die Vorträge, die die Herren Pauli, Euler und Schnarr vom Cusanus-Institut auf der Brixener Cusanus-Tagung im Oktober 1994 gehalten haben, und abschließend Rezensionen und ausführliche Register. Letztere erschließen den Band in optimaler Weise.

Wir werden uns bemühen, im Geiste des Initiators diese Reihe fortzusetzen.

Die Drucklegung dieses Bandes wäre nicht möglich gewesen ohne eine namhafte Spende durch Herrn Dr. Kurt von Kessel und seine Frau Gemahlin. Ihnen, den beiden Sponsoren, gilt unser ganz verbindlicher und aufrichtiger Dank.

Zu guter Letzt möchten wir nicht versäumen, dem Paulinus-Verlag nicht nur für die Drucklegung, sondern vor allem auch für die gute Zusammenarbeit zu danken.

Nach Erstellung des Satzes und der endgültigen Rechnung für die Drucklegung durch den Paulinus-Verlag erreichte uns am 9. August die Nachricht, daß Herr Professor Dr. Josef Stallmach, langjähriges Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft und Verfasser zahlreicher Schriften zu Cusanus, am 29. Juli d. J. verstorben ist. Im Bd. 23 MFCG werden wir im Herbst 1996 eine Würdigung des Menschen und Philosophen J. Stallmach bringen.

Trier, den 29. Juni 1995

Klaus Kremer *Klaus Reinhardt*

MITTEILUNGEN

A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft

Von Helmut Gestrich, Bernkastel-Kues

Die Bände 20 und 21 MFCG enthalten keine Berichte aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft. Deshalb ist die Zeitspanne, über die es zu berichten gilt, ungewöhnlich lang; sie umfaßt die Zeit von März 1990 bis Mai 1995. Bedeutende Ereignisse sind in den beiden Bänden ausführlich gewürdigt, so die beiden Symposien »Weisheit und Wissenschaft – Cusanus im Blick auf die Gegenwart« vom 29. bis 31. März 1990 in Bernkastel-Kues und Trier sowie »Nikolaus von Kues – Kirche und Respublica christiana – Konkordanz, Repräsentanz und Konsens« vom 22. bis 24. April 1993 in Trier. Das 1993er Symposion war Rudolf Haubst gewidmet: Es sollte eine Festgabe zur Vollendung des 80. Lebensjahres des großen Cusanus-Forschers werden. Doch sein Tod am 19. Juli 1992 bewirkte, daß es in memoriam Rudolf Haubst stattfand. Sein Tod war sicher das herausragende Ereignis der fünf Jahre, über die hier berichtet werden soll. Hier können die vielen ehrenden Nachrufe nicht wiederholt werden; doch darf die Cusanus-Gesellschaft auch nicht einfach zur Tagesordnung übergehen, ohne sich bewußt zu werden, was sie mit Rudolf Haubst war und was sie ohne ihn in Zukunft sein wird.

Die Cusanus-Gesellschaft wäre ohne ihn nicht, jedenfalls nicht so wie geschehen, gegründet worden; das gleiche gilt für das Cusanus-Institut. Die 30 Jahre von der Gründung im Jahre 1960 an bis 1990, als die aufkommende schwere Krankheit ihm deutliche Schranken setzte, sind von Rudolf Haubst geprägt worden. Er verband in dieser Führungsposition fachliche Kompetenz mit dem starken Willen, der Arbeit in der Gesellschaft und im Institut den Rahmen zu geben, den er für richtig hielt. So reihte sich Jahr an Jahr, jedes gestaltet vor allem durch seine starke Persönlichkeit und doch – er wußte, daß es einmal ohne ihn weitergehen mußte. Im persönlichen Gespräch sagte er es in den letzten Jahren immer öfter, und seine demütige Annahme von Krankheit und Tod in den letzten Wochen und Tagen seines Lebens muß jeden, der das erlebte, mit großer Hochachtung erfüllen.

Neben Rudolf Haubst verlor die Gesellschaft weitere Persönlichkeiten durch den Tod. Genannt seien: Pater Dr. Martin Bodewig, der lange Jahre im Cusanus-Institut als wissenschaftlicher Mitarbeiter ge-

wirkt hatte (1991) und Dr. Walter Hauth, der frühere Chefarzt der Inneren Abteilung des Trierer Mutterhauses, der immer wieder in seinen Veröffentlichungen auf die Verbundenheit des Cusanus zu seiner moselländischen und insbesondere Trierer Heimat hinwies. Sein Werk »Nikolaus Cusanus als Spiritus rector der alten alma mater treverensis« sieht Nikolaus von Kues als den Gründer der Trierer Universität. Verstorben ist auch Dr. Emil Zenz, der als stellvertretender Vorsitzender lange Jahre die Verbindung zur Stadt Trier besonders betreute.

So groß die Trauer um Rudolf Haubst war, so sehr war es gerade in seinem Sinn, daß die Arbeit weiterging und seine Nachfolge geregelt wurde. Im Geist der Konkordanz konnte bald eine Lösung für die Leitung des Cusanus-Instituts gefunden werden: Mit den Trierer Professoren Klaus Kremer und Klaus Reinhardt wurde die Leitung kollegial gestaltet. Mit ihnen ist die Gewähr gegeben, daß die Predigtedition weitergeführt wird und das Institut eine neue Breitenwirkung entfaltet, die der Bedeutung des Cusanus entspricht. Die Erstbewährungsprobe für die neue Leitung kam sehr schnell durch Einschränkungen der Landesförderung für das Institut. Was zunächst als Existenzbedrohung angesehen werden mußte, konnte durch Gegenvorstellungen mit Unterstützung des Bischofs von Trier und von engagierten Abgeordneten abgewendet werden. Doch bleibt die Finanzierung des Instituts angespannt.

Die Erhaltung und Fördung der Cusanus-Stätten ist eine wichtige Aufgabe der Cusanus-Gesellschaft. In die Berichtszeit fällt die Generalrenovierung des St. Nikolaus-Hospitals in Kues. Gesichtspunkte des Brandschutzes und der Heimaufsicht erforderten sofortiges Handeln, sollte das seit 1465 ununterbrochen wirkende Altenheim bestehen bleiben können. Der Verwaltungsrat, dem der Berichterstatter von 1991–1994 als Vorsitzender angehörte, hatte die entsprechenden Vorbereitungen getroffen. Im Jahre 1989 konnte mit den Bauarbeiten begonnen werden. Seit 1990 hat das Hospital mit Otto Berberich wieder einen Rektor, der zusammen mit dem Verwaltungsrat die Generalrenovierung durchstand. In einem ersten Bauabschnitt wurden substanzerhaltende Maßnahmen am historischen Gebäude durchgeführt. Der Bibliotheksraum wurde durch eine Raumschale gegen Brand und Löschwasser gesichert, die Kapelle wurde erneuert, ebenso die Rektorwohnung. Die Bibliothek erhielt einen eigenen Zugang durch einen Treppenturm im kleinen Innenhof, ein Raum im Erdgeschoß wurde Vorbereitungs- und Präsentationsraum für die Besucher der Bibliothek.

Danach wurde das alte Moselkrankenhaus, das jahrelang leer gestanden hatte, zu einem Alten- und Pflegeheim umgebaut, wodurch 24 weitere Heimplätze entstanden. Dann kam der schwierigste Teil an die Reihe: Der historische Teil des Stiftsgebäudes mit den 33 Altenheimplätzen wurde umgebaut. Die Zimmer des Altenheims erhielten eine moderne Ausstattung, ohne ihren Charme des mittelalterlichen Ursprungs zu verlieren; der Kreuzgang und der Innenhof wurden renoviert. Unter der fachkundigen Betreuung der gbt Wohnungsbau und Treuhand AG Trier wurden die Erfordernisse einer modernen Alteneinrichtung mit den Forderungen des Denkmalschutzes abgestimmt. Die fachliche Leitung lag bei Diplom Ingenieur Klaus Frey in bewährten Händen. Das Land Rheinland-Pfalz förderte die Renovierung mit einem Zuschuß, der rund die Hälfte der Bausumme umfaßte. Das Bistum Trier, der Landkreis Bernkastel-Wittlich, die Stadt und die Verbandsgemeinde Bernkastel-Kues bewilligten weitere Fördermittel. Als das große Werk am 5. Dezember 1994 eingeweiht wurde, konnte sich niemand dem Eindruck entziehen, daß wirklich Großes geschaffen worden war. Die Stiftung des Nikolaus von Kues lebt weiter; das soziale Werk wird durch die Caritas Trägergesellschaft Trier im Kreis des Stifters in das nächste Jahrtausend weitergeführt.

Doch unser Blick geht über die Renovierung hinaus in die Zukunft. Im früheren Gartengelände des Hospitals entstehen zur Zeit 80 Wohnungen für ältere Menschen, die ihr Leben nach Beendigung der Erwerbsphase in altengerechter Umgebung aber in voller Selbständigkeit fortsetzen möchten. Doch soll es ein »betreutes Wohnen« sein. Das bedeutet, daß die Wohnungsinhaber im Falle einer vorübergehenden Pflegebedürftigkeit nicht sogleich in eine stationäre Einrichtung der Altenpflege überwechseln müssen. Sie sollen Hilfe durch ambulante Pflege erhalten, so daß sie ihr eigenständiges Leben in der eigenen Wohnung fortsetzen können.

Die Erkenntnis, daß die meisten Menschen nach Abschluß des Erwerbslebens in eine Phase eintreten, in der sie, befreit von den Zwängen des Berufs, Neues erfahren und erleben möchten, hat uns zum Plan der »Seniorenakademie und Begegnungsstätte Kues« geführt. Und so entsteht auf dem Gelände des Hospitals, direkt am Moselufer gelegen, das Gebäude der Akademie, das voraussichtlich Anfang Dezember 1995 fertiggestellt sein wird, so daß im Dezember mit den ersten Bildungsveranstaltungen begonnen werden kann. Mit der Caritas Trägergesellschaft Trier wurde ein erfahrener Betriebsträger gefunden, der mit der Seniorenweiterbildung zwar Neuland betritt, aus

eigener Erfahrung aber weiß, daß alte Menschen nicht nur nach den Gesichtspunkten der zunehmenden Gebrechlichkeit zu betrachten sind, daß es vielmehr gilt, aus den geschenkten zusätzlichen Lebensjahren keine leeren Jahre werden zu lassen. Das sich dies demnächst auf dem Boden der Stiftung des Nikolaus von Kues vollzieht, entspricht sicher dem Vermächtnis des Stifters.

Das Cusanus-Geburtshaus ist in der Berichtszeit in das zweite Jahrzehnt seines Wirkens nach der Renovierung eingetreten. Hier werden erste Zugänge zu Nikolaus von Kues vermittelt. Die dicht aufeinander folgenden Hochwässer der Mosel in den letzten Jahren haben zwar schmerzliche Schäden verursacht, konnten aber die Arbeit nicht wesentlich beeinträchtigen. Frau Anna Reuter hat auch diese schweren Zeiten durchgestanden, und viele großherzige Spender haben bewirkt, daß die Wiederherstellungsarbeiten finanziert werden konnten. Herzlichen Dank!

Im Vorstand der Gesellschaft haben sich Veränderungen ergeben. Der Superintendent des Kirchenkreises Trier, Ernst Volk, ist ausgeschieden. Zu seinem Nachfolger wurde der neue Superintendent Ulrich Hahn aus Trier gewählt. Im Rahmen der Mitgliederversammlung 1994 wurde Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow aus Anlaß ihres 80. Geburtstages durch Überreichung einer Festschrift geehrt. Die enge Verbindung der Cusanus-Gesellschaft mit der Universität Trier kommt seit 1994 durch die »Cusanus Lecture« zum Audruck. (Näheres dazu im folgenden Abschnitt B.)

Seit 1994 bietet die Cusanus-Gesellschaft ihren Mitgliedern und Freunden eine weitere Gelegenheit, Nikolaus von Kues näher kennenzulernen. »Auf den Spuren des Cusanus«, könnte man diesen Versuch nennen, der zu den Wirkungsstätten des Nikolaus von Kues führt. Unter dem Thema »Leben und Wirken des Kardinals Nikolaus von Kues in Brixen« hatte die Cusanus-Gesellschaft in Verbindung mit dem Cusanus-Institut und der Kardinal-Nikolaus-Cusanus-Akademie Brixen im Oktober 1994 nach Brixen eingeladen. (Näheres dazu im folgenden Abschnitt B.)

Das Jahr 1995 wird Neuwahlen des Vorstandes bringen. Die danach übernächste Vorstandswahl wird im 600. Geburtsjahr des Nikolaus von Kues stattfinden. Die vor uns liegenden Jahre werden große Aufgaben bringen.

B. Aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem Wissenschaftlichen Beirat

Von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt, Trier

1. Personalia

Am 16. 1. 1993 ernannte die Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Prof. Dr. **Klaus Reinhardt** zum Nachfolger des am 19. 7. 1992 verstorbenen Professors Dr. Rudolf Haubst in der Leitung der Trierer Cusanus-Arbeitsstelle der Heidelberger Akademie und in der Leitung der Edition.

Nach dem Tode des Gründers und langjährigen Leiters des Cusanus-Instituts, Prälat Prof. Dr. Dr. h. c. R. Haubst, wurden mit Wirkung vom 15. 4. 1993 die beiden Professoren der Theologischen Fakultät Trier, Professor Dr. **K. Kremer** (Philosoph), zugleich Honorarprofessor an der Universität Trier, und Professor Dr. **K. Reinhardt** (Dogmatiker), für fünf Jahre zu neuen Leitern des Cusanus-Instituts ernannt. Professor Reinhardt zeichnet verantwortlich für die Edition der Sermones, Professor Kremer für den Wissenschaftlichen Beirat, die Symposien und, zum Teil gemeinsam mit Reinhardt, für die sonstigen Publikationen.

Die vom Bistum Trier gestiftete und in der Theologischen Fakultät angesiedelte C2–Dozentur wurde nach der Berufung des früheren Inhabers, Professor Dr. N. Fischer, an die Theologische Fakultät Paderborn mit Dr. **W. A. Euler** zum 1. 4. 1992 wiederbesetzt. Euler ist Schüler des Freiburger Theologiegeschichtlers Ch. Lohr und hat bei ihm mit einer Arbeit über den Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus promoviert. Er ist vorrangig in der Predigtedition eingesetzt und wurde am 10. 7. 1992 von der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie beauftragt, zusammen mit Professor Dr. K. Reinhardt den vierten Band der Sermones (= h XIX) zu edieren. Ganz für die Predigtedition eingestellt worden ist seit dem 1. 4. 1994 Dr. **M.-A. Aris**, Schüler von W. Beierwaltes, bei dem er seine Doktorarbeit über Richard von St. Viktor geschrieben hat. Auch er arbeitet an der Herausgabe der Predigten des Bandes IV (= h XIX). Dem Trierer Team für die Predigtedition ist seit dem 1. 1. 1995 Frau Dr. **H. Riemann** zugeordnet, die bisher am Thomas-Institut der Kölner Universität innerhalb der dort eingerichteten Außenstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für die Cusanus-Edition gearbeitet hat. Sie behält ihre Kölner Arbeitsstelle bei. Mit diesem er-

weiterten Mitarbeiterstab hoffen wir, das von der Akademie gesteckte Ziel, die Vollendung der Predigtedition bis zum Jahre 2002, zu erreichen.

Am 1. Mai 1994 übernahm Frau **J. Hoffmann** die durch das Ausscheiden von Frau G. Momper freigewordene Halbtagsstelle als Sekretärin.

Für den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft wurden in dessen Sitzung vom 21. 4. 1993 in Trier dem Kuratorium der Cusanus-Gesellschaft zur Aufnahme vorgeschlagen: Professor Dr. **Ludwig Hagemann** (Mannheim), Kirchenrat Dr. theol. habil. **Karl-Hermann Kandler** (Freiberg/Sachsen) und Professor Dr. **Donald F. Duclow** (Philadelphia/USA). Das Kuratorium hat in seiner Sitzung vom 22. 10. 1993 diese Vorschläge einhellig angenommen und bestätigt.

2. Editorische Arbeit und Publikationen der Cusanus-Arbeitsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am Cusanus-Institut

Im Jahre 1991 ist der Faszikel 0 des ersten Bandes der Sermones-Ausgabe erschienen. Er enthält zunächst eine umfangreiche Praefatio generalis zur gesamten Predigtedition (S. IX-XLV), in der Prof. R. Haubst eine Einführung in das gesamte Werk gibt; dazu kommen verschiedene Tabellen und Konkordanzen (S. XLVII-LXI) sowie Einführungen zu den vier Faszikeln des ersten Bandes (S. LXIII-LXIX). Den zweiten Teil des Faszikels 0 bilden die von Dr. H. Pauli erstellten Indices, die den ersten Band beschließen (S. 453–543). Mit dem Erscheinen des Faszikels 0 liegt nun der erste Band der Sermones-Edition (= h XVI), der die Predigten I-XXVI aus den Jahren 1430–1441 umfaßt, fertig vor.

Von Band II (= h XVII), der die *Sermones* aus den Jahren 1443–1452 umfassen soll, liegt schon seit 1983 der erste, von R. Haubst und Dr. H. Schnarr herausgegebene Faszikel vor (*Sermones* XXVII-XXXIX). Der zweite Faszikel (*Sermones* XL-XLVIII), ebenfalls von R. Haubst und H. Schnarr ediert, war schon im September 1988 in Druck gegangen (siehe MFCG 19, S. 17), konnte aber erst 1991 erscheinen. Der dritte Faszikel (*Sermones* XLIX-LVI), bearbeitet von H. Schnarr, liegt seit Juli 1993 im Satz vor. H. Schnarr hat hier erstmals in Pionierarbeit das vom Rechenzentrum der Universität Tübingen entwickelte Satzprogramm TUSTEP angewandt, das für die Arbeit des Editors viele

Vorteile bringt und inzwischen von allen Mitarbeitern der Trierer Arbeitsstelle benutzt wird. Schwierigkeiten zwischen der Tübinger Firma pagina, die den endgültigen Satz der TUSTEP-Version herstellt, und dem Verlag Meiner/Hamburg haben dazu geführt, daß der Faszikel 3 erst Ende dieses oder Anfang nächsten Jahres erscheinen kann.

Band III (= h XVIII), der die *Sermones* CXXII-CCIII aus den Brixener Jahren 1452–1455 umfaßt, wird von H. Pauli bearbeitet. Der erste Faszikel, der schon 1992 abgeliefert wurde, wird noch in diesem Jahr erscheinen. Der zweite Faszikel ist von der editorischen Seite her bereits abgeschlossen.

Am vierten und letzten Band (= h XIX), der die *Sermones* CCIV-CCXCIII umfaßt (Predigten aus der Brixener Zeit von 1455 an und aus den letzten Jahren des Kardinals in Rom), arbeiten zur Zeit vier Personen. K. Reinhardt und W. A. Euler haben Anfang dieses Jahres den Faszikel 1 (*Sermones* CCIV-CCXVI) abgeschlossen; er wird Ende dieses oder Anfang nächsten Jahres erscheinen. M.-A. Aris arbeitet am zweiten Faszikel (*Sermones* CCXVII-CCXXXI), Frau H. Riemann an Faszikel 5 (*Sermones* CCLVIII-CCLXVII).

Die *Elucidationes thematum Novi Testamenti* (= h X/1) umfassen nach der neuen Planung der Cusanus-Commission fünf Opuscula: *Responsio de intellectu evangelii Johannis*, *De sacramento*, *Dialogus de visitatione*, *Collectiones textuum Novi testamenti* und *Elucidatio epistulae ad Colossenses*. Das ursprünglich noch dazu gehörende *Opusculum De aequalitate* soll nach einer Entscheidung der Cusanus-Commission separat als Faszikel X 2c von Dr. H. G. Senger (Köln) ediert werden. Der am 17. 7. 1987 verstorbene Prof. Dr. Helmut Pfeiffer hatte bereits ein Manuskript der Elucidationes erstellt. W. A. Euler hat es inzwischen noch einmal auf formale Fehler hin durchgesehen. Der Abschluß der editorischen Arbeit steht noch aus.

3. Weitere Publikationen

An Buchpublikationen sind seit 1991, dem letzten Berichtsjahr, erschienen:

a) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*

MFCG 20 (1992): Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart, hg. v. R. Haubst und K. Kremer;
MFCG 21 (1994): Nikolaus von Kues: Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens, hg. v. K. Kremer und K. Reinhardt;

b) *Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft*, bis 1992 hg. v. R. Haubst, E. Meuthen und J. Stallmach, seit Herbst 1992 v. K. Kremer anstelle des verstorbenen R. Haubst.

Als Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus: R. Haubst, Streifzüge in die cusanische Theologie (Münster 1991);
als Band XI der Reihe: A. Kaiser, Möglichkeiten und Grenzen der Christologie »von unten«. Der christologische Neuansatz »von unten« bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues (Münster 1992);
als Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus: Gerda von Bredow, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. H. Schnarr (Münster 1995);

c) *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung*

Heft 4: Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes. Sermo XLI (Prothema) und Sermo CCLXXX, lat./dtsch., v. W. Lentzen-Deis (Trier 1993);

d) *Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft*

Heft 14: Cusanus und die Reform der Kirche heute, v. W. A. Euler (Trier 1994);

e) *Trierer Cusanus Lecture*

In der neu eingerichteten Reihe »Trierer Cusanus Lecture«, hg. vom Institut für Cusanus-Forschung in Verbindung mit der Universität Trier,
Heft 1: E. Meuthen, Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit (Trier 1994);
Heft 2: E. Colomer, Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen (Trier 1995).

4. Symposien/Tagungen/Trierer Cusanus Lecture

a) Vom 22.–24. April 1993 fand zum Gedenken an Rudolf Haubst in Trier das schon genannte Symposion statt: »Nikolaus von Kues: Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und

Konsens.« Ursprünglich war es geplant als Festakt zur Vollendung des 80. Lebensjahres von R. Haubst am 18. 4. 1993. Er hat diesen Tag nicht mehr erlebt.

b) Vom 10.–15. Oktober 1994 fand erstmalig in Brixen eine von der Cusanus-Gesellschaft und dem Cusanus-Institut getragene Tagung mit dem Thema »Leben und Wirken des Kardinals Nikolaus von Kues in Brixen« statt. Knapp 60 Damen und Herren nahmen an der Tagung teil, die von Dr. H. Gestrich und Prof. Dr. K. Kremer geleitet wurde. Das Proprium der Tagung bestand darin, wissenschaftliche Vorträge (insgesamt fünf, z. T. in diesem Band veröffentlicht) mit Führungen und Besichtigungen an einer ehemaligen Wirkungsstätte des Cusanus zu verbinden.

c) Auf Initiative des früheren Präsidenten der Universität Trier, Professor Dr. Jörg Hasler, hin, wurde nach einem Gespräch mit den Herren Dr. Gestrich und Professor Kremer am 24. 6. 1991 in Bernkastel-Kues die Einrichtung einer jährlich stattfindenden Cusanus Lecture an der Universität Trier vereinbart. Die konkrete Planung, insbesondere die Vorschlagsbenennung der Referenten, wurde Professor Kremer übertragen. Die erste Cusanus Lecture hielt E. Meuthen (Köln) am 19. 1. 1994, die zweite E. Colomer (Barcelona) am 30. 1. 1995. Die dritte Cusanus Lecture Ende Januar 1995 wird Professor Dr. Jasper Hopkins von der Universität Minnesota in Minneapolis übernehmen.

5. Cusanus-Datenbank

Unter Verwendung von TUSTEP konnte Dr. A. Kaiser mit dem Aufbau der Cusanus-Datenbank beginnen. Folgende Cusanus-Werke sind EDV-mäßig aufbereitet: *De coniecturis* (Text nach h III), *De visione Dei* (Text nach M. Bodewig) und *De ludo globi* (Text nach H. G. Senger). Von den bisher edierten Predigten sind die Sermones I-XXVI (Text nach h XVI) erfaßt, von den unedierten Predigten die Sermones XLIX-LXXV (Text nach H. Schnarr) und CCIV-CCXVI (Text nach Kl. Reinhardt und W. A. Euler). Mit Hilfe des Zeichenerkennungssystems OPTOPUS konnten die Predigten (Zählung nach Koch) 146, 153–169, 198, 214–228, 255–257 (nach einer Transkription von R. Steiger) erfaßt und für die Datenbank weiterverarbeitet werden. Dem Benutzer dieser Datenbank bieten sich folgende Vorteile:

a) In Form eines KWIC-Indexes (Key-Word-in Context) läßt sich eine Konkordanz aller von Cusanus verwendeten Begriffe in seinen verschiedenen Werken erstellen.

b) Neben dem Nachweis des Wortschatzes des Cusanus ist auch ein Wortformenindex erstellbar. Dabei kann die absolute und relative Häufigkeit des bestimmten Wortvorkommens sowie die verstärkte oder abgeschwächte Verwendung bestimmter Begriffe zu verschiedenen Schaffensperioden des Cusanus aufgewiesen werden. Als Beispiel sei hingewiesen auf das Wort »*repraesentatio*« (s. R. Haubst, *Streifzüge* S. 501–524).

c) Die Datenbank ist so konzipiert, daß über einen (wort-isolierten) KWIC-Index hinaus der *gesuchte Begriff in seinem Sinnzusammenhang ausgegeben werden kann*. Als kleinste Sinneinheit wurde ein Textabschnitt angenommen, der zu der Fundstelle mitausgegeben wird. Unter Verwendung des TUSTEP-Systems ist es möglich, die gewählte Sinneinheit zu erweitern, beispielsweise auf einen Numerus oder ein Kapitel usw.

d) Neben einer einfachen Wortsuche ist auch eine Recherche von Kombinationen verschiedener Wörter innerhalb eines gewählten Sinnabschnitts (Absatz, Numerus, Kapitel, gesamtes Werk) möglich. Ein großer Vorteil in der Anwendung von TUSTEP zeigt sich darin, daß die jeweiligen Begriffskombinationen beliebig erweiterbar sind und daß die Suche innerhalb der gewählten Sinneinheiten nicht auf eine festgefügte Wortfolge eingeschränkt sein muß. Gerade dadurch kann eine höhere Treffsicherheit erreicht werden, da ähnliche oder sogar andere Wortfolgen miterfaßt werden.

Selbstverständlich kann und soll eine Datenbank nie das eigenständige wissenschaftliche Arbeiten an Texten ersetzen. Der Benutzer allein entscheidet, welche aufgezeigten Texte für ihn relevant sind und welche nicht. Mit dieser Konzeption der Cusanus-Datenbank soll aber ein *Hilfsmittel* bereitstehen, das das wissenschaftliche Arbeiten mit dem Werk des Nikolaus von Kues (gerade im Hinblick auf die Vollständigkeit) wesentlich erleichtern kann (s. auch unten S. 249 den Hinweis von Th. M. Izbicki).

Da die Datenbank erst im Aufbau ist, wäre eine rege Recherchenanfrage zu den bisher erfaßten Werken wünschenswert, um schon jetzt auf Zukunft hin gesehen möglichst viele Benutzerwünsche berücksichtigen zu können.

6. TUSTEP und CD-ROM

Alle Publikationen des Cusanus-Instituts, sowohl die Editionen der Sermones als auch die Druckvorbereitung der unter Punkt 3 genann-

ten wissenschaftlichen Reihen, erfolgen im Cusanus-Institut unter Anwendung des von dem Rechenzentrum der Tübinger Universität entwickelten Systems von Text-Verarbeitungsprogrammen TUSTEP. Das vereinfacht sowohl die Satzerstellung für den Druck als auch die wissenschaftliche Aufbereitung (Kritische Apparate, Register). Zugleich zieht dies eine erhebliche Kostensenkung der gedruckten Werke nach sich.

Außerdem stehen folgende CD-ROMs im Cusanus-Institut zum Gebrauch zur Verfügung:

a) Patrologia latina
b) Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus (Index Busa S.J.)
c) Cetedoc Library of Christian Latin Texts

7. Ausblick

a) Das zehnte Internationale Cusanus-Symposion findet als Insider-Symposion vom 19.–21. Oktober 1995 in Trier statt. Es steht unter der Thematik: »Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues«.
b) Ähnlich wie in Brixen ist für Oktober 1997 eine Tagung in Padua, dem zweiten Studienort des Cusanus nach Heidelberg, geplant.
c) Im Jahre 1998 soll das 11. Internationale Cusanus-Symposion unter der Leitidee stattfinden: »Einheit in Vielfalt« (vorläufiger Arbeitstitel).
d) Das Jahr 2001, der 600. Geburtstag des Nikolaus von Kues, wirft bereits seine Schatten voraus. Geplant sind ein streng wissenschaftlicher und ein volkstümlicher Teil, beides in Bernkastel-Kues.

C. Nachruf auf Pater Dr. Martin Bodewig

Am 6. September 1991 verschied Pater Dr. Martin (Reiner) Bodewig OFM, der langjährige Mitarbeiter an der Sermones-Edition des Nikolaus von Kues. Seinem Angedenken sollen die folgenden Zeilen gewidmet sein.

Geboren wurde er am 11. Oktober 1912 in Zieverich (Kreis Bergheim/Erft). Nach vier Jahren Grundschule besuchte er ab 1923 das St. Michael Gymnasium in Münstereifel, wo er 1932 die Reifeprüfung bestand. Schon bald danach erfolgte der Eintritt in den Franziska-

nerorden, und zwar in die Kölnische Provinz. Die philosophischen und theologischen Studien zur Vorbereitung auf das Priestertum führten ihn nach Mönchengladbach an die Johannes Duns Scotus Akademie. Im Dom zu Aachen wurde er 1938 zum Priester geweiht. Noch im gleichen Jahr schickten ihn seine Ordensoberen nach Rom an die Ordenshochschule der Franziskaner, an das Pontificio Ateneo Antoniano, um dort an der kritischen Ausgabe der Werke des Johannes Duns Scotus mitzuarbeiten.

Diese Tätigkeit wurde 1942 durch die Verpflichtung zum Heeresdienst unterbrochen. Drei Jahre lang war er als Sanitäter an der Ostfront tätig. Vielen Sterbenden konnte er dort in ihrer letzten Stunde den Trost des christlichen Glaubens vermitteln. Im März 1945 geriet er kurz in russische Gefangenschaft, hatte aber das Glück, schon bald in die Heimat zurückkehren zu können.

Sofort immatrikulierte er sich an der katholisch-theologischen Fakultät der rheinischen Friedrich Wilhelms Universität zu Bonn, hörte Vorlesungen und nahm teil an Seminarübungen vor allem bei Bernhard Geyer.

Aber schon im April 1947 wurde er wieder vom Orden zur weiteren Mitarbeit in der Scotus Kommission nach Rom geschickt. Man betraute ihn dort mit den verschiedenen Aufgaben, die zu einer modernen kritischen Textedition gehören, angefangen vom Lesen der Codices über die sich aus dem Vergleich der Handschriften ergebende Textkonstitution bis zum Nachweis von Quellen. Dabei kam er zu Einsichten in die Überlieferungsgeschichte des Sentenzenkommentars, vor allem betreffs der Authentizität der Texte und des Verhältnisses von Ordinatio, »Liber Duns« und Opus Oxoniense, die er leider damals nicht fruchtbar machen konnte, weil sie in das vom damaligen Leiter der Edition, P. Karl Balić, stammende viel zu enge Überlieferungs-Konzept nicht paßten. Erst viel später kam die neuere Scotus-Forschung zu ähnlichen Ergebnissen wie seinerzeit P. Bodewig.[1] Für seine wissenschaftlichen Leistungen wurde ihm vom Ordensgeneral Fr. Agostino Sépinski 1964 der Titel eines Lector generalis in theologia dogmatica zuerkannt, der ihn dazu berechtigte, im gesamten Bereich des Franziskanerordens ein Lektorenamt zu übernehmen.

Als der von der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften mit der Edition der Predigten des Nikolaus von

[1] Vgl. Vl. Richter, *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus* (München 1988), besonders S. 13 und 17–29.

Kues betraute Rudolf Haubst 1964 dringend einen Mitabeiter suchte, da er, wie er selbst es formulierte,[2] »leider durch Vorlesungen, Seminarien und dergleichen Verpflichtungen nicht in der Lage« sei, »diese Arbeit zu Ende zu führen, wenn sich nicht ein tüchtiger Mitarbeiter dafür findet«, konnte er P. Martin Bodewig für diese Aufgabe gewinnen. Im Januar 1965 nahm dieser dann im seinerzeit an der Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz befindlichen Institut für Cusanus-Forschung seine Editionstätigkeit auf.

Schon bald zeigte sich, welch einen guten Griff der Leiter des Institutes und der Predigtedition mit der Wahl seines Mitarbeiters getan hatte. P. Martin Bodewig machte bei der Bearbeitung der ersten Predigten, – es handelt sich vor allem um die Sermones I-XII – eine Beobachtung, die es notwendig machte, die von Josef Koch vorgelegte Predigtzählung zu verbessern. Er stellte nämlich fest, daß Nikolaus sich in einer genau datierten Predigt auf eine undatierte bezieht.[3] Die erforderliche Umstellung einiger Predigten ermöglicht uns eine bessere Einsicht in die geistige Entwicklung des jungen Cusanus. Diese Entdeckung konnte dann Rudolf Haubst auswerten. In zwei ausführlichen Artikeln[4] begründete er eine Neuordnung und legte eine verbesserte Zählung dieser Gruppe von Predigten vor.

Im Jahre 1970 erschien dann der erste Faszikel der kritischen Predigt-Edition. Diesem folgten 1973, 1977 und 1984 die Faszikel 2–4, womit der erste Band abgeschlossen war. Wie maßgeblich P. Bodewig daran beteiligt war, zeigt wiederum eine Äußerung von Rudolf Haubst. Als 1971 das Provinzialkapitel P. Martin von der wissenschaftlichen Arbeit zum ausschließlichen Dienst in der Seelsorge abberufen wollte, wandte sich Rudolf Haubst an den Pater Provinzial

---

[2] Die Formulierung stammt aus einem Brief vom 15. Oktober 1964 an den damaligen Provinzial der Kölnischen Franziskanerprovinz, P. Michael Nordhausen, in dem Rudolf Haubst diesen um die Freistellung von P. Martin Bodewig für die Mitarbeit an der »Cusanus-Predigt-Edition« ersucht. Frau Rosi Gollmann stellte mir auf meine Bitte hin freundlicherweise Fotokopien der Dokumente aus dem Nachlaß von Pater Dr. Martin Bodewig zu Verfügung.

[3] Vgl. dazu M. BODEWIG, *Die kritische Edition der Predigten des Nikolaus von Kues. Das Autograph und die Probleme der Quellenanalyse*, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, hg. von H. Gestrich in Zusammenarbeit mit dem Institut für Cusanus-Forschung in Trier (Bernkastel-Kues 1986) 141–143.

[4] Vgl. R. HAUBST, *Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanus-Predigten*, in: MFCG 6 (1967) 65–73, und DERS., *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben*, in: MFCG 7 (1969) 15–46.

mit der dringenden Bitte, diesen weiterhin der Wissenschaft zur Verfügung zu stellen, da »nun Pater Martin ganz besonders in die Quellenanalyse der Frühpredigten (1430–38) eingearbeitet ist« und »nur ein in langen Spezialstudien vorgebildeter Wissenschaftler die schwierige Aufgabe der Textgestaltung und vor allem der Quellenanalyse bewältigen kann«.[5] Das Ausscheiden von P. Bodewig »würde beim 2. und 3. Faszikel des 1. Bandes uns auf lange Zeit zurückwerfen«. »Es würde ja auch mindestens vier, wenn nicht sechs, Jahre dauern, bis ein eventueller Nachfolger sich auch nur annähernd soweit eingearbeitet hätte: in die ganz spezielle Problematik der Cusanus-Edition, wie das nun bei Pater Martin erfreulicherweise der Fall ist«. Es ist »die große franziskanische Tradition in Predigt und Theologie, deren Verwendung Pater Martin aufspürt und erfolgreich großenteils neu aufweisen konnte«. Schwierig wäre es, »einen ähnlich qualifizierten Mitarbeiter zu finden.« Seine Abberufung könnte somit bedeuten, »daß die so hoffnungsvoll angelaufene Edition nicht nur um viele Jahre verzögert würde, sondern zum Erliegen kommen müßte«.

Bereits das Erscheinen des 1. Faszikels hatte P. Martin Bodewig im Kreis der Cusanus-Forscher ein solches Ansehen eingebracht, daß der Vorschlag von Rudolf Haubst, »ihn bei der nächsten Nachwahl in den Wissenschaftlichen Beirat aufzunehmen«, »auf einhellige Zustimmung stieß«.[6] Die Berufung in dieses Gremium, den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft, erfolgte dann am 5. Juni 1971 durch das Kuratorium.[7]

Bei seiner unermüdlichen Suche nach Vorlagen des Cusanus stieß er »in seinem ungewöhnlichen Spürsinn für die Quellenanalyse«[8] auf eine Notiz Jean Leclercqs mit einem Hinweis auf eine Predigt-Sammlung des Nikolaus von Kues in einem bisher von der Cusanus-Forschung noch nicht beachteten Kodex der Benediktinerabtei von Subiaco. Eine genaue Beschreibung der in diesem Kodex 205 (CCI) von Subiaco überlieferten Sermones legte er in den Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft vor.[9]

---

[5] Rudolf Haubst in einem Brief an P. Michael Nordhausen vom 19. Februar 1971, ebenso die folgenden Zitate.

[6] Rudolf Haubst in dem gleichen Brief.

[7] Vgl. MFCG 10 (1973) 11.

[8] So Rudolf Haubst in einem Schreiben an Herrn Wiehl vom Personalbüro der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz vom 21. Januar 1975.

[9] Vgl. MFCG 10 (1973) 112–124.

Seine wissenschaftliche Arbeit fand auch die Anerkennung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Am 25. November 1976 teilte der Stellvertreter des Dekans, Professor Dr. Josef Schmitz, Pater Bodewig mit, daß die Fakultät seine »Editionsarbeit an den Predigten des Nikolaus von Kues als Dissertation angenommen« und »mit der Note Magna cum laude«[10] bewertet habe. Die endgültige Promotion zum Doktor der Theologie erfolgte am 16. Februar 1977.

Nachdem 1984 der letzte Faszikel von Band I der Sermones erschienen war, wurde P. Dr. Martin Bodewig 1985 von der Heidelberger Akademie in den wohlverdienten Ruhestand versetzt. Zugleich aber ging ein Lieblingswunsch von ihm in Erfüllung. Die Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie beauftragte ihn zusammen mit Rudolf Haubst mit der kritischen Edition von *De visione Dei*, einer der schönsten Schriften des Nikolaus von Kues.

Zur Textkonstitution waren 26 Handschriften zu vergleichen. Diese Arbeit, die P. Bodewig selbständig und allein leistete, ist ohne Selbstlosigkeit nicht möglich. Es ist gleichsam ein selbstloser Dienst am Geist eines anderen, nämlich dem des Autors, und für den Geist anderer, nämlich den der Leser. Bis an sein Sterbebett beschäftigten ihn die Probleme der Abhängigkeitsverhältnisse der Manuskripte. Mit mir, dem Unterzeichnenden, sprach er noch wenige Stunden vor seinem Hinscheiden darüber und erläuterte mir die Bedeutung der einzelnen Kodizes für die Erstellung des Textes. Der Tod am 6. September 1991 riß ihn buchstäblich mitten aus seiner wissenschaftlichen Arbeit im Dienste der Cusanus-Forschung.

Diese wissenschaftliche Tätigkeit war aber nur eine Seite seiner Persönlichkeit. Daher soll hier, wenn auch nur kurz, auf sein priesterliches und vor allem caritatives Wirken hingewiesen werden, das ihn als wahren christlichen Sozialarbeiter und Menschenfreund zeigt. Schon 1967 begründete er zusammen mit seiner Cousine Frau Rosi Gollmann in Bonn die »Andheri-Hilfe«, einen Verein zur Entwicklungszusammenarbeit im indischen Subkontinent. Zunächst zur Betreuung von Waisenkindern geplant, weitete sich das Betätigungsfeld bald auch auf die Nöte anderer Unterprivilegierter und Rechtloser in Indien und Bangladesch aus. Besonders zu erwähnen ist der Aufbau der Blindenhilfe in Bangladesch. Zuletzt waren es an die 300 laufende

[10] Schreiben des Dekans des Fachbereiches Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität.

Hilfsprojekte, denen er sich durch Besuche, so wie mündliche und schriftliche Dialoge widmete. Beinahe an jedem Wochenende war er unterwegs, um in den Gemeinden vor allem der Erzdiözese Köln durch Gottesdienste, Predigten, Basare und Spendenaktionen für seine Hilfsaktion für Indien zu werben. Selbst seinen Urlaub verwandte er zu anstrengenden Reisen, um in Indien gleichsam »vor Ort« die Entwicklung der Projekte zu begleiten und zu verfolgen.

Nach seinem Ausscheiden aus dem Institut war er als Krankenhausseelsorger im Bonner Krankenhaus der Barmherzigen Brüder tätig. Als solcher konnte er vielen als Priester in ihrem Leid beistehen und, wenn nötig, den letzten Trost spenden.

Wir haben in ihm einen Wissenschaftler, einen Priester, einen von wahrer christlicher Caritas geprägten Menschenfreund verloren. Wir werden ihn aber immer in Erinnerung behalten.

Hermann Schnarr, Trier

INTERPRETATION CUSANISCHER LEITIDEEN

ZUR GESELLSCHAFTSTHEORIE DES NIKOLAUS VON KUES

Von der concordantia zur coincidentia*

Von Claudia Lücking-Michel, Tübingen

Im Vorwort zum ersten Buch der Schrift *De concordantia catholica* nennt Nikolaus von Kues sein Programm für die vorgelegte Untersuchung: »De catholica concordantia tractaturus. . .«[1] Der Begriff *concordantia* gibt also nicht nur dem ganzen Werk den Titel und ist zusammen mit *concordia* eines der häufigsten Stichworte,[2] sondern mit ihm wird zugleich das zentrale Problem der Abhandlung bezeichnet.

»De catholica concordantia tractaturus« – so lautet auch das Programm der folgenden Überlegungen. Nach einer ersten Begriffsklärung sollen zunächst die Aussagen in *De concordantia catholica* zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft vorgestellt werden, die entscheidend von dem Ideal einer *concordantia* geprägt sind. In einem zweiten Schritt wird auf die Bedeutung von *concordantia* für die Ekklesiologie eingegangen und die Entwicklung zu dem Begriff der *coincidentia* in *De docta ignorantia* aufgezeigt. Als zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist Christus in jeder Hinsicht »concordantiae medium ad deum«. Diese Aussage zeigt die Ekklesiologie als Entfaltung der Christologie und verweist zugleich darauf, daß hermeneutischer Schlüssel für die cusanische Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie die Überlegungen zum Maximum sind, die in einer gewissen Vorform in *De concordantia catholica* auftauchen, bevor sie in *De docta ignorantia* entfaltet werden. Am Beispiel des Begriffs *concordantia* werden sich so Zusammenhänge von *De concordantia catholica* und dem späteren philosophisch-theologischen Gesamtwerk und damit allgemeine Entwicklungslinien im cusanischen Denken aufzeigen lassen.

---

* Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung eines Kapitels aus: C. LÜCKING-MICHEL, *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift »De concordantia catholica« des Nicolaus von Cues*: Bonner Dogmatische Studien 16 (Würzburg 1994).

1 *De conc. cath.* I, Vorwort: h ^{2}XIV/1, N. 3, Z. 1.

2 Vgl. die zahlreichen Verweise im Index rerum et verborum.

I. *Concordantia in uno et pluribus*. Einheit und Vielheit in der Gesellschaftsordnung von *De concordantia catholica*

Erst im Latein des Mittelalters wurde der Begriff *concordantia* allgemein gebräuchlich und von da an parallel zu dem klassischen *concordia* benutzt. Ursprünglich war damit das harmonische Zusammenklingen mehrerer Töne bzw. Saiten eines Instruments gemeint.[3] In der Literatur gibt es allerdings schon zahlreiche frühere Belege für seine Verwendung. Einige Vorlagen könnten auch für Nikolaus von Kues von Bedeutung gewesen sein. Bereits von Cyprian, auf den Cusanus mehrfach verweist,[4] wird in Zusammenhang mit der Kirche von *concordantia* gesprochen.[5] Inspiriert wurde der studierte Kirchenrechtler aus Kues vielleicht auch durch den Titel des *Decretum Gratiani*, das von Gratian selbst *Concordia discordantium canonum* genannt worden ist, später aber einfach als *Concordantia* in die Kanonistik einging.[6] Auch Lulls Werk *De Concordantia et Contrarietate* könnte eine Anregung gewesen sein. Bereits 1428 legte sich Cusanus jedenfalls Exzerpte dieser Schrift an und konzentrierte sich dabei auf die lullschen Ausführungen zu der Begriffstrias *differentia, concordantia* und *contrarietas*.[7]

In *De concordantia catholica* ist eine inhaltliche Abgrenzung von *concordantia* zu dem Begriff *consensus* nicht immer eindeutig durchzuführen. Für eine Unterscheidung der Begriffe muß man die jeweils intendierten Aspekte und das Textumfeld als Kriterium mitheranziehen. Folgende Umschreibung sei dazu als Arbeitshilfe eingeführt: *Concordantia* ist das Ziel, nämlich der Status einer idealen gesellschaft-

---

[3] »›Concordantia‹, Übereinstimmung; ›concordare‹, zur Eintracht bringen, versöhnen, einig werden, übereinstimmen, passen, entsprechen, klingen lassen, spielen.«; E. Habel, *Mittellateinisches Glossar* (Paderborn, o. J.) 75.

[4] Vgl. die zahlreichen Belege im Index auctorum zu *De concordantia catholica*.

[5] Exemplarisch genannt sei eine Cyprian-Stelle, die Nikolaus von Kues selbst zitiert: »Est enim unus tantum episcopatus, cuius quisque partem tenet... ut sit unitas in concordantia, ut Cyprianus deducit ad Novatianum scribens.« (*De conc. cath.* I, 6: h ²XIV/1, N. 35, Z. 6–11); zum Cyprian-Zitat vgl. Cyprianus, *Ad Antonianum* c. 24 (= PL 3, 815).

[6] Vgl. P. Pinedo, *En torno al titulo del Decreto de Graciano: Decretum seu Concordia discordantium canonum*, in: AHDE 25 (1955) 844–867; F. Gillmann, *Wann kam das Wort concordantia auf?*, in: AkathKR 112 (1932) 482–487; S. Kuttner, *Harmony from Dissonance* (Latrobe 1960).

[7] Vgl. E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*: QSGP II (Berlin 1961). Er gibt dort auf den Seiten 125–186 den Text der Exzerpte wieder.

lichen Wirklichkeit. Der universale Konsens ist dagegen Instrumental-, aber auch Wirkursache der Vermittlung zwischen den Interessen und Ansprüchen des einzelnen und einer angestrebten *concordantia catholica* als Zeichen des *bonum commune*. Er bezeichnet einen Prozeß, der sowohl Voraussetzung, Mittel bzw. Weg zur und zugleich Vollzug der *concordantia catholica* ist.[8] Diese Definition trifft meistens, aber nicht immer zu. So verwendet Nikolaus von Kues *concordantia* auch an Stellen, an denen man demnach *consensus* erwarten würde,[9] manchmal werden beide parallel nebeneinander benutzt.[10] Der eine Begriff wird zur näheren Bestimmung bzw. Verstärkung des anderen mitherangezogen.[11] Verschiedene Zusätze (*universorum*, *omnium*, *communis* oder *universalis*) zeigen die Breite eines bestimmten Konsenses an.[12] Auch *concordantia* wird mit unterschiedlichen Epitheta versehen.[13] Daneben gebraucht Cusanus noch eine Reihe anderer Aus-

[8] »Ad hoc enim, ut unum corpus in concordantia constituatur ex subiectis et praesidente, . . . exigunt in hac spirituali unione matrimoniali consensum mutuum. . .« (*De conc. cath.* II, 18: h ²XIV/2, N. 164, Z. 1–3).

[9] Vgl. z. B. »ex electiva concordantia« (*De conc. cath.* III, 4: h XIV/3, N. 331, Z. 2); »quando per concordantiam communem a subiectis exoritur« (ebd. N. 331, Z. 6–7) oder ». . . si ex concordantia procedit diffinitio, tunc ex sancto spiritu processisse creditur. . .« (*De conc. cath.* II, 4: h ²XIV/2, N. 78, Z. 1–2); hier ist zwar die Rede von concordantia, doch muß diese Textstelle als Aussage zum Konsens interpretiert werden.

[10] Z. B. »cum universorum consensu und concordantia« (*De conc. cath.* II, 4: h ²XIV/2, N. 78, Z. 14) bzw. »concordantia et consensu« (ebd. II, 14: N. 127, Z. 17); zum Gebrauch und zur Entwicklung der Bedeutung von »consensus« allgemein im christlichen Sprachgebrauch vgl. G. BARTELINK, *Electio und consensus im christlichen Sprachgebrauch*, in: Conc(D) 8 (1972) 556–559.

[11] Z. B. »ex unico concordanti consensu« (*De conc. cath.* II, 8: h ²XIV/2, N. 100, Z. 2–3).

[12] Eine kleine Auswahl für mögliche Konstruktionen, in denen der Begriff angewandt wird: »cum universorum consensu« (ebd. II, 4: N. 78, Z. 14); »de consensu et acceptatione« (ebd. II, 9: N. 102, Z. 19); »per acceptationem et usum seu consensum« (ebd. N. 101, Z. 20), »cum hoc requirit consensum per usum et acceptationem« (ebd. N. 102, Z. 5); »a communi consensu« (ebd. II, 11: N. 109, Z. 8); »universali consensu« (ebd. II, 13: N. 124, Z. 20–21); »a tacito permissivo consensu . . . nullo praecedente consensu« (ebd. II, 12: N. 110, Z. 9–13); »ex divina ordinatione et electione sive consensu subiectorum« (ebd. II, 13: N. 117, Z. 14–15); »in consensu omnium« (ebd. II, 13: N. 126, Z. 3).

[13] Am wichtigsten natürlich »concordantia catholica«, aber auch z. B: »unanimi concordantia« (ebd. II, 20: N. 190, Z. 15); »unitatis concordia« (*De conc. cath.* III, 4: h XIV/3, N. 329, Z. 4). Concordantia verwendet Nikolaus von Kues auch im Sinne von Übereinstimmung im Gegensatz zu »differentia«: »Quas quidem sui generis concordantias utriusque potestatis ac etiam differentias investigare particulariter non intendo . . .« (ebd. III, 1: N. 293, Z. 6–7) oder ». . . et nullam invenio concordantiam ad ea, quae de illa donatione leguntur.« (ebd. III, 2: N. 295, Z. 9–10).

drücke und Redewendungen, die in dasselbe Wortumfeld gehören, wie z. B. *concordia*,[14] *unio* und *unitas*, *omnes concinentes et consentientes*,[15] *communis omnium sententia*.[16]

Zur Annäherung an das Phänomen der *concordantia* schlägt Nikolaus von Kues eine Methode vor, die bereits entscheidende Prämissen seines Gedankenganges aufdeckt: Objekt seiner Untersuchung sind die Bedingungen der Möglichkeit einer *concordantia*. Dazu muß man seiner Meinung nach die Natur und das Wesen derselben, aber ebenso den »Bauplan« für ihr Funktionieren kennen. Ziel der cusanischen Abhandlung ist deshalb, die Art der Zusammenfügung, die Gelenke, die die einzelnen Teile verbinden, zu verstehen. Wenn dies gegeben ist, ist die *concordantia* selbst zwar noch nicht erreicht, aber man hat die nötigen Voraussetzungen, um die anzustrebende *dulcis harmonica concordantia* wissen zu können.[17] Dies sei hervorgehoben: *Concordantia* kann laut Cusanus gewußt werden, der Weg zu ihr führt über rationale Erkenntnis. Die Bedingung ihrer Möglichkeit ist damit nicht in erster Linie ein undefinierbares Gefühl der Eintracht, ein verträgliches Handeln, der gute Wille der einzelnen Gesellschaftsglieder oder – ausgehend von einem fiktiven Naturzustand – die Entwicklung eines angemessenen Gesellschaftsvertrages, sondern vielmehr ein klares Verständnis und gute Kenntnisse der einer *concordantia* zugrunde liegenden Regeln, die alle aus der Tradition erhoben werden können. Die darin festgeschriebene Gesellschaftsordnung gilt es zu kennen und zu bejahen. Sich der Verbreitung des dazu nötigen Wissens zu widmen, ist schließlich deshalb so wichtig, weil von dem rechten Wissen um die *concordantia* nicht nur das Wohl hier auf Erden, sondern auch das ewige Heil abhängen.

Wie wird auf dieser Grundlage die Stellung des einzelnen in bezug zum Ganzen der Gesellschaft und wie andererseits dieses »Ganze« in bezug zu dem einzelnen definiert? Eine klare Bestimmung dieses Verhältnisses und der damit implizierten Ordnungsformen, die die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit prägen sollen, ist Voraussetzung

[14] Nikolaus von Kues bevorzugt zwar den Begriff *concordantia* gegenüber *concordia*, doch eine inhaltliche Differenz zwischen beiden Begriffen konnte nicht festgestellt werden.

[15] *De conc. cath.* II, 4: h ^{2}XIV/2, N. 78, Z. 16.

[16] Ebd. N. 80, Z. 2.

[17] »Et in qualibet investigabo ex antiquis approbatis litteris, quae fuerint necessaria ad intelligendum subsistentiam, naturam, compagines et iuncturas cum membris, ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit, per quam salus aeterna et rei publicae terrenae consistit.« (Ebd. I, Vorwort: h ^{2}XIV/1, N. 3, Z. 7–11).

für ein gelingendes Miteinander und damit Schlüssel für das Wissen um eine *concordantia*. Mögliche Antworten reichen von holistischen bis zu individualistischen Extremen.

Una concordia ex diversitate – so könnte man vielleicht eine gängige mittelalterliche Position zusammenfassen. Daß alle Glieder einer Gesellschaft prinzipiell mit den gleichen Rechten und Pflichten ausgestattet sein müßten, war eine unbekannte Vorstellung.[18] Obwohl man durchaus die Auffassung hatte, von Natur aus seien alle Menschen gleich, war man ebenso überzeugt, auch die faktische Ungleichheit sei Ergebnis einer göttlichen Ordnung, gemäß der einige über die anderen gesetzt worden seien.[19] Ein höherer gesellschaftlicher Rang aber sei notwendigerweise die Voraussetzung für eine Forderung nach Gehorsam auf seiten der Niedriggestellten. Voraussetzung der gesellschaftlichen *concordia* im Mittelalter war, daß der einzelne seine Stellung in der Gesellschaft, die sich nicht nach seiner Person, sondern nach seinem Stand bestimmte, akzeptierte und sein Leben danach ausrichtete. An vielen verschiedenen Phänomenen der mittelalterlichen Gesellschaft wird diese nachgeordnete Stellung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft sichtbar.[20] Gesellschaftlich relevant waren nur dem Ganzen dienende Funktionen – organisiert in verschiedenen Ständen. Die Zugehörigen zu einem bestimmten Stand hatten als solche bestimmte Rechte, in nichtfunktionaler Hinsicht (z. B. als Privatperson, als individuelles Rechtssubjekt, als Interessent) kam der einzelne dagegen nicht in den Blick – jeder war durch seinen Stand mediatisiert.[21] Durch ein klares gesellschaftliches Gefüge – und das hieß durch eine strenge Hierarchie – sollte die gesamte Gesellschaft

[18] »The overall approach to politics of ancient and medieval thought was fundamentally anti-equalitarian while modern political theory and practice has been concerned with the progressive implementation of the ideal of political equality.« (P. SIGMUND, *The Concept of Equality in the Political Thought of Nicholas of Cusa*, in: NIMM [Firenze 1970] 507–521, hier: 507).

[19] Die klassischen Texte, die die politische Theorie des Mittelalters hauptsächlich beeinflußten, vertraten in bezug auf die Frage nach der rechtlichen Gleichstellung keine einhellige Meinung. Die platonische Tradition unterstrich eher die Ungleichheit und begründete dies mit der unterschiedlichen Fähigkeit, moralische Entscheidungen zu fällen, die stoische Tradition und die des römischen Rechts waren dagegen mehr Verfechter der natürlichen Gleichheit aller Menschen (für eine kurze Zusammenfassung und Textverweise vgl. P. SIGMUND, ebd. 507–509).

[20] W. ULLMANN, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter* (Göttingen 1974) nennt z. B. die Praxis der Interdikte, die Anonymität der Autoren und Künstler (vgl. 28–30) und das qualitative Mehrheitsverständnis.

[21] Vgl. K. HARTMANN, *Politische Philosophie* (Freiburg/München 1981) 71.

»eins« werden, so daß dort, wo sonst Streit und Zwist, auf diese Weise Harmonie und Ordnung herrsche.[22] Natürlich darf man die Vielfalt im politischen Denken und die Entwicklung der Gesellschaftstheorie im Mittelalter nicht übersehen.[23] Doch in den meisten Fällen gilt, daß die *concordia*, die für die mittelalterliche Gesellschaft intendiert war, auf Kosten der *diversitas* verwirklicht wurde. *Ex diversitate* bedeutet, daß *diversitas* zwar der Ausgangspunkt einer Entwicklung war, aber in der *concordia* jeweils so in höhere Einheiten aufgehoben wurde, daß sie – zumindest auf der Ebene des Individuums – nicht mehr länger weiterbestand.

Wie bestimmt dagegen Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* das Verhältnis von Individuum und gesellschaftlichem Ganzem sowie das Verhältnis der Individuen untereinander? Bleiben bei ihm sowohl die Einheit und die Funktionsfähigkeit des Ganzen als auch die Integrität und die Rechte des einzelnen erhalten? Wie wird das Verhältnis der einzelnen untereinander bestimmt? Eine wichtige Prämisse des cusanischen Modells eines Gemeinwesens und Grundlage für das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist die prinzipielle Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft.[24] Der Eintritt in die menschliche Gesellschaft ist so für Nikolaus von Kues zwar einerseits Ergebnis einer freien Entscheidung des einzelnen, aber andererseits bereits in der menschlichen Natur begründet.[25] Auch der

---

[22] Vgl. W. Ullmann, der so die Mechanismen bei einer insgesamt theokratisch organisierten Gesellschaft beschreibt (Ders., *Individuum und Gesellschaft* [wie Anm. 20] 14–17).

[23] W. Ullmann selbst weist z. B. darauf hin, daß im Mittelalter die Bestimmung des Verhältnisses zwischen einzelnem und Staat durchaus differenziert zu sehen ist, da es schon früh Ansätze für eine Entwicklung vom »Untertan zum Staatsbürger« gab, bei der dem Lehnswesen eine wesentliche Rolle zukommt (ebd. 59–60; 76). Vgl. auch H. Mertens, *»Mittelalter« – Heilsgeschichte – Politik*, in: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, hg. v. H. Fenske u. a. (Königstein/Taunus 1981) 175.

[24] »Videmus enim hominem animal esse politicum et civile et naturaliter ad civilitatem inclinari.« (*De conc. cath.* III, Vorwort: h XIV/3, N. 270, Z. 12–13). Eine Einsicht, die Nikolaus von Kues – bei Marsilius abschreibend – natürlich von Aristoteles übernimmt (vgl. Aristoteles, *Politik* I 2; 1253a 29).

[25] Zu widersprechen ist Ch. Hummel, der die gegenteilige These vertritt: »Das Individuum, wie Cusanus es sieht, ist jedoch . . . nur zu Gott hin geöffnet, . . . nicht aber auf den Mitmenschen. Es ist ein einsamer Spiegel Gottes, durch den Zufall in die Welt geworfen, ohne wesentlichen Bezug zu einem Anderen als zu dem unfassbaren, unerreichbaren Gott.« (Ch. Hummel, *Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie* [Bern/Stuttgart o. J.] 109).

Charakter dieser Gemeinschaft ist schon näher bestimmt. Das Ziel jeder gesellschaftlichen Ordnung ist *concordantia* und deren Erhalt durch entsprechende Regeln ihre Aufgabe und ihr Maßstab. »Durch natürlichen Instinkt« ebenso wie durch vernünftiges Nachdenken haben die Menschen von Anfang an erkannt, daß ein einträchtiges Leben in Gemeinschaft für sie am sinnvollsten sei.[26] *Concordantia* ist damit die Voraussetzung für das *bonum commune*. *Concordantia* ist aber auch Formursache desselben, weil die menschliche Gesellschaft als Teil und Abbild einer insgesamt harmonischen und auf festen Ordnungsprinzipien beruhenden kosmischen Ordnung, die der Schöpfer dem Universum eingepflanzt hat, nur als eine gute existieren kann, wenn sie diese Ordnung auch in sich verwirklicht. Die Menschen sind so zwar zu *concordantia* bestimmt, doch diese ist damit nicht automatisch gegeben. *Concordantia* anzustreben ist Aufgabe jedes einzelnen in seinem politischen und kirchlichen Handeln. Die Frage bleibt, was das konkret für die Gestaltung gesellschaftlicher Wirklichkeit bedeutet. Nikolaus von Kues erkennt selbst, daß allein durch die Tatsache einer erzwungenen Befriedung oder erfolgreichen »Unterwerfung« man vielleicht äußerliche Ruhe, aber keine *concordantia* in dem von ihm intendierten Sinn bewirken kann. Seiner Meinung nach kann nur auf einem *consensus omnium* eine gesellschaftliche Wirklichkeit geschaffen werden, die seinem Konzept von *concordantia* entspricht. Das Sein des Ganzen und das der einzelnen verbinden sich für Nikolaus von Kues im Konsens in gelingender Weise und zwar in jedem einzelnen Fall in einem anderen »Mischungsverhältnis«. Jeder einzelne muß lernen, als Glied des Ganzen diesem zu dienen, aber auch sich und die anderen Glieder als Träger des gleichen Rechtes zu erachten. Alles Einzelne, Besondere und Persönliche hat die Aufgabe, in individueller Eigenart den Lebensgeist des Ganzen auszuprägen und zu verwirklichen. Dieses Ganze ist nicht existent, wenn es nicht durch die einzelnen in notwendig verschiedener und individuell ausgestalteter Weise verwirklicht wird. Es ist aber ebenso nicht existent, wenn das Einzelne sich an die Stelle des Ganzen setzen will. Eine Gesellschaft hat Nikolaus von Kues im Sinn, in der das verbindende Eine stark ist, aber derart, daß die vielen, die es bilden und tragen sollen, davon nicht aufgesogen werden, sondern vielmehr das Ganze durch sie und in ihnen auf vielfältige Weise verlebendigt wird.

[26] »... a principio consodalitatem ac communionem suae conservationi ac etiam fini, propter quem quisque est, multum conferre, immo necessariam rationabili discursu intelligentes, naturali instinctu se univere ac sic cohabitantes villagia urbesque construxere.« (*De conc. cath.* III, Vorwort: h XIV/3, N. 269, Z. 1–5).

Anhand einer Textstelle von *De concordantia catholica* kann dieser Sachverhalt genauer umschrieben werden:

»Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis.«[27]

Auch wenn sich die Definition hier auf die »ecclesia catholica« bezieht und keine abstrakt generalisierende Aussage sein will, hilft sie doch insofern weiter, als sie eine zentrale Charakterisierung der *concordantia* sowie des Verhältnisses von einzelnem und Ganzem – allerdings auch dessen Grenzen – enthält. Subjekt zu dem Prädikat *concordare* in diesem Satz ist *ecclesia catholica*. Die *concordantia* selbst wird definiert als das, was dieses *concordare* ermöglicht. Will man nicht unterstellen, daß Nikolaus von Kues hier einfach eine Tautologie formuliert, muß man also zwischen *concordantia* und dem Verb *concordare* differenzieren. Auch das interne Verhältnis, das durch die *concordantia* ermöglicht wird, kann man näher beschreiben: drei Größen werden in Beziehung gesetzt: »plures« zum einen, »unus« zum zweiten und »ecclesia« zum dritten. Was immer *concordare* dann näherhin heißen mag – jedenfalls nicht einfach zusammenfallen oder einswerden. »Uno« et »pluribus« bleiben sehr wohl von »ecclesia« unterschieden. Damit kann bisher festgehalten werden, daß *concordare* als eine Beziehung zwischen verschiedenen Größen zu definieren ist. Um aber zwei Größen überhaupt so vergleichen zu können, daß man Differenzen feststellen und denken kann, ist man auf einen beide noch einmal umfassenden dritten Begriff angewiesen, an dem man die Unterschiede festmachen kann. Das *concordare* in den Vielen und in dem Einen wird möglich durch die *concordantia* als die Beziehung selbst zwischen dem Einen und den Vielen. Entscheidend für jede gesellschaftliche Ordnung ist damit ein gemeinsamer, aber externer, evtl. sogar transzendenter Bezugspunkt. Die *concordantia* wird nicht als Beziehung der Vielen untereinander konstruiert, sondern als Beziehung der Vielen einerseits und dem Einen andererseits. Erst durch den gemeinsamen Bezug der Vielen auf einen einzigen außerhalb liegenden Bezugspunkt, der sich in den Vielen in unterschiedlicher Form auswirkt, wird eine harmonische Gesellschaft möglich. Nikolaus von Kues benutzt teilweise dieselbe Terminologie wie mittelalterliche Autoren vor ihm: »... vera concordia ex diversitate contexeretur...«,[28] doch die Differenzen sind deutlich geworden: Bei ihm bleibt die *diversitas* als

[27] Ebd. I, 1: h ²XIV/1, N. 4, Z. 3–6.

[28] Ebd. II, 32: h ²XIV/2, N. 233, Z. 5.

solche konstitutiv für die *concordantia*. »Ex diversitate« bezeichnet hier keine zeitliche Abfolge, keine »Aufhebung« der *diversitas* im Sinne des Endes ihrer Existenz, sondern Aufhebung als Fortbestehen auf einer höheren Stufe.

Für das Gesellschaftskonzept in *De concordantia catholica* heißt das konkret: Der einzelne rückt als eigenständige Person in den Blick und hat auch als Individuum für die Konstituierung und die Existenz der Gesellschaft eine entscheidende Funktion. Im Gegensatz zur *concordia* des Mittelalters denkt Nikolaus von Kues eine *concordantia*, in der Einheit und Vielheit gleichzeitig nebeneinander bestehen. Allerdings führt er in *De concordantia catholica* diesen Gedankengang noch nicht weiter aus. »In uno et in pluribus«[29] bleibt einfach als Paradoxon nebeneinander stehen. Die Bestimmung des Verhältnisses von beiden zueinander ist unbefriedigend. Erst in *De docta ignorantia* wird Cusanus die Formel »ut sit diversitas in concordantia in uno Jesu«[30] finden. *Concordantia* ist dann die *concordantia* des bisher Discordanten und Explicatio des Compliciten.[31] Möglich wird sie, da Christus als *finis universi* die ganze Menschheit in sich eint und diese durch die Hilfe des Hl. Geistes geführt und gestärkt wird.[32]

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen kann man verstehen, was in *De concordantia catholica* mit gesellschaftlicher Gleichheit intendiert ist. Eine absolute *aequalitas* besteht nur zwischen Gottvater und Gottsohn, die, im Geist miteinander vereint, unveränderlich existieren. Gleichheit innerhalb der menschlichen Gesellschaft bleibt im Vergleich dazu immer eine relative Gleichheit. Nikolaus von Kues geht aber von einer natürlichen Gleichberechtigung aller Glieder der Gesellschaft aus und macht dieses Prinzip zur Grundlage seiner politischen Theorie.[33] Die Ungleichheit der menschlichen Naturen, die daraus erwachsenden verschiedenen Aufgaben und ihre jeweilige Bedeutung für die Gesellschaft versteht er als die Äußerung und Entfaltung des Einen im Vielen.[34] Das Ergebnis dieser »Entfaltung« ist kein be-

[29] Ebd. I, 1: h ²XIV/1, N. 4, Z. 5.

[30] *De docta ign.* III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 256.

[31] Vgl. E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues und seine Zeit*, in: Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge von E. Hoffmann (Heidelberg 1947) 9–38, hier: 17–19.

[32] »Ad quam tanto affectu cum triumpho aspiramus, ipsum deum patrem supplici corde exorantes, ut per filium suum, dominum nostrum Iesum Christum, et in ipso per spiritum sanctum ipsam nobis sua immensa pietate largiri velit, eo aeternaliter fruituri, qui est in saecula benedictus.« (*De docta ign.* III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 262).

[33] Ein Beispiel ist seine Begründung für einen universalen Konsens in *De concordantia catholica*. Vgl. auch P. SIGMUND, *The Concept of Equality* (wie Anm. 18) 512.

[34] In der Parallelschrift *De auctoritate presidendi* formuliert Nikolaus von Kues: »... ut

stimmter Status, sondern ein Prozeß. Denn wie jede menschliche Erkenntnis für Nikolaus von Kues jeweils konjektural, d. h immer nur auf dem Weg zu, aber niemals bei der Wahrheit ist, können auch alle Entscheidungen, die aufgrund solch konjekturaler Erkenntnis getroffen werden, demnach selbst nichts anderes sein als Entscheidungen auf das Richtige und das Gute hin. Die Herausbildung politischer Wirklichkeit ist ebenso ein ständiger Prozeß auf die Idealform zu wie der Erkenntnisprozeß auf die absolute Wahrheit. Die Verwirklichung eines optimalen menschlichen Gemeinwesens und damit einer perfekten *concordantia* liegt jedoch außerhalb der menschlichen Möglichkeiten. Jede Gesellschaft bleibt »immer im Bereich der konjekturalen Sphäre, ist immer nur kontrakte Einheit, aber sie wird in ihrer Spannung getragen von dem Bewußtsein, daß die absolute Einheit ist und ... daß die Zeit der Konjekturen nicht nur ein Ende, sondern auch ein Ziel hat.«[35] Wenn Nikolaus von Kues trotzdem das Modell einer gesellschaftlichen *concordantia* entwirft und anstrebt, dann im Sinne eines Ideal- oder Leitbildes, das für die Entwicklungsstufen auf der konkreten, gesellschaftlichen Ebene eine Richtung angibt und sie in ihrer Vielheit miteinschließt. »Konkordanz ist das Letzte, das der Kreatur erreichbar ist, aber sie bleibt ein Vorletztes gegenüber der absoluten Einheit, Gott«; »um diese Not des Vorletzten wissen und sie entschlossen ›auf Hoffnung‹ überwinden«[36] ist dann Aufgabe jeder Gesellschaft.

Mit den Überlegungen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft unter der Perspektive einer gesellschaftlichen *concordantia* muß Nikolaus von Kues auch ein prinzipielleres Problem anschneiden: das spannungsreiche Verhältnis von Einheit und Vielheit – eines der Zentralthemen der Philosophie.[37] Gefragt ist jeweils nach dem Ursprung und nach dem Verhältnis der Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit bzw. Vielheit zueinander. Wie können unabhängige, eigenständige »Einheiten« mit anderen Einheiten in einem

sit unitas per mirabilem connexionem plurium per unum, ut demum deveniatur in unum per media proportionata.« (*De auct. pres.* 18: CT II/1 [Heidelberg 1935]).

[35] G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues* (Trier 1958) 290.

[36] Beide Zitate ebd. 290.

[37] Die Bandbreite und Aktualität dieses Themas zeigt z. B. folgende Dokumentation: *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie. Giessen 1987*, hg. v. O. Marquard (Hamburg 1990). Für einen ersten philosophiehistorischen Gesamtdurchgang vgl. E. HEINTEL, *Eine (das), Einheit*, in: HWP 2 (1972) 361–384 und A. MENNE, *Gegensatz*, in: HWP 3 (1974) 105–119.

Zusammenhang gedacht werden, so daß ein Ganzes entsteht? Dabei ist mit mehreren logischen Ganzheitsbegriffen zu rechnen: Zu unterscheiden wäre ein Ganzes als Menge mit gemeinsamem Merkmal, ein Ganzes aufgrund gegenseitiger Komplementarität seiner Konstituentien und ein Ganzes aufgrund einer Identität und Nichtidentität seiner Konstituentien mit ihm als ihrem Allgemeinen.[38] In jedem Fall aber muß man a priori voraussetzen, daß den vielen einzelnen etwas gemeinsam ist, damit man überhaupt ein Ganzes, »eine« Vielheit, und nicht nur viele einzelne denken kann. Existiert eine Relation zwischen zwei Größen derart, daß man sie zu einer Vielheit zusammenfassen kann, so besagt dies schon immer eine Verknüpfung von Identität und Verschiedenheit, eine Teilidentität oder Ähnlichkeit zwischen beiden. Es gilt also, gleichsam eine Einheitskategorie auf einer Metaebene einzuführen. Während auf der ersten Ebene die einzelnen im Gegensatz zur Vielheit stehen, müßte die Kategorie der zweiten die intendierte Vielheit als Bedingung ihrer Möglichkeit begründen und das Gemeinsame der einzelnen erfassen. Auf dieser Ebene fallen Vielheit und diese sekundäre »Einheit« zusammen, es eröffnet sich die Möglichkeit für einen neuen Begriff der Vielheit auf einer weiteren Metaebene, ein Gedanke, der als infiniter Regreß fortgesetzt werden könnte.

Nikolaus von Kues geht in seinen philosophischen Schriften auf das Verhältnis des Einen zum Vielen ein, aber auch in *De concordantia catholica*, im Zusammenhang der konkreten Relation von Individuum und Gesellschaft, taucht das Problem in seinen Überlegungen bereits auf. Es wird als solches benannt, analysiert und eine Antwort angedeutet: *Concordantia* ist eine Art »sekundärer Einheitsbegriff«, der jeder Vielheit zugrunde liegt. Dieses Konzept wird aber nicht konsequent entwickelt, weil Cusanus noch die nötige Begrifflichkeit fehlt. Den entscheidenden Schritt von einem Gedankengang, der sich, wie in *De concordantia catholica*, noch ganz auf die gesellschaftliche Wirklichkeit beschränkt, hin zu abstrakten Reflexionen wird Cusanus erst in *De docta ignorantia* tun. Als allgemeine ontologische Fragestellung behandelt, wird dann die Vielheit der Erscheinungsformen des Seins – verstanden als Entfaltung des Einen im Vielen – noch einmal vermittelt in eine höhere Einheit.

---

[38] Vgl. K. Hartmann, *Politische Philosophie* (wie Anm. 21) 70.

II. Ecclesia: Zwischen Konkordanz und Koinzidenz

1. »Ex concordantia constituitur«. Aspekte einer Ekklesiologie in *De concordantia catholica*

Wenn Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* den Begriff *ecclesia* benutzt, sind damit drei verschiedene Wirklichkeiten gemeint. Zum einen bezeichnet er die Kirche im engeren Sinn, die »ecclesia radicali consideratione«,[39] zum zweiten die Gesellschaft als Ganze und drittens eine Gott und die Welt umspannende, durch Christus geformte Einheit. »Kirche im umfassenden Sinn ist die allgültige Eintracht der durch das trinitarische Wirken geschaffenen, geretteten und in Eintracht zusammengehaltenen Welt.«[40] Alle drei Bestimmungen gehören einerseits zusammen, die gemeinsame Bezeichnung für alle drei Ebenen birgt andererseits die Gefahr von Mißverständnissen. Für jede Wirklichkeitsebene konstatiert Cusanus weitere dreiteilige Strukturen. Jeder dieser drei Teilbereiche ist so seinerseits noch einmal in drei Ordnungen, jede Ordnung in drei Chöre aufgeteilt.[41] »Das Weltbild der De concordantia catholica ist beherrscht von dem Rhythmus der Triade.«[42]

Für *ecclesia* als kosmische Größe gilt so nach *De concordantia catholica*, daß sie sich unter die beiden Prinzipien des Geistigen und des Körperlichen subsumieren läßt. Formen einer dritten Existenzweise sind diesen Prinzipien nachgeordnet, da sie sich jeweils als eine Mischung aus beiden ergeben.[43] Durch verschiedene Grade der Teilhabe an einem der beiden Bereiche und damit durch verschiedene Mischungsverhältnisse ergeben sich vielfältige Stufungen an Vollkommenheit. Diese Ordnung wird noch einmal untergliedert durch die Einteilung in Geschaffenes und Ungeschaffenes. Die Differenz zwischen den geistig und den körperlich Seienden ist zwar entscheidend, hat aber noch einmal eine andere Qualität als die Differenz zwischen Geschöpf und Schöpfer. Angesichts des Trennenden zwischen *creator*

[39] »... tunc ex deo, angelis et hominibus per Christum deo unitis constituta est ecclesia radicali consideratione.»(*De conc. cath.* I, 5: h ^{2}XIV/1, N. 31, Z. 1–3). Vgl. auch: »... hoc est toti mundo seu universali ecclesiae ...»(ebd. II, 13: h ^{2}XIV/2, N. 125, Z. 5–6).

[40] G. Heinz-Mohr, *Unitas christiana* (wie Anm. 35) 9.

[41] Vgl. *De conc. cath.* I, 7: h ^{2}XIV/1, N. 40–42.

[42] R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TThS 4 (Trier 1952) 52.

[43] »Hoc generali ordine trinitatis figuram gestant cuncta creata, quae aut spiritualia aut corporalia aut mixta sunt.« (*De conc. cath.* I, 2: h ^{2}XIV/1, N. 11, Z. 1).

und *creatura* überwiegt das verbindende Element zwischen *spiritualia* und *corporalia* durch den beiden gemeinsamen Charakter von Geschöpflich- und Endlichkeit, denn in dem einem Fall handelt es sich um eine absolute, im anderen letztlich nur um eine graduelle Differenz.[44] Beide Ordnungsreihen (Schöpfer/Geschöpf; Geistig/Körperlich) überlagern sich noch einmal, so daß es zu einem komplexen Gefüge kommt: In der Reihe der Spiritualia steht der göttliche Geist an erster Stelle. Er ist reiner, absoluter, unendlicher und ungeschaffener Geist. Die zweite Stelle nehmen die rein geistigen Wesen ein, die vom göttlichen Geist durch ihre Geschöpflichkeit unterschieden sind. Obwohl beide »rein geistig« sind, besteht gemäß der Disproportionalität von Unendlichem und Endlichem zwischen ihnen eine tiefe Kluft. Die Geistwesen sind selbst wieder in drei Ordnungen gegliedert und jede Ordnung in drei Chöre.[45] Eine zweite Gruppe bildet die *materia mixta*. Das ist der durch Mischung und in Verbindung mit einem Körper existierende Geist des Menschen. Der Mensch hat damit eine Sonderstellung unter den Geschöpfen, weil er an dem körperlichen und dem geistigen Bereich Anteil hat.[46] Der eigentliche Schnittpunkt und damit zugleich das verbindende Element zwischen den beiden Seinsbereichen ist die menschliche Seele.[47] So hat auch der Mensch selbst eine triadische Struktur.[48] Am unteren Ende der Skala stehen als drittes die rein körperlichen Geschöpfe. Der Bereich des Körperlichen ist nicht auf die Erde beschränkt, sondern erstreckt sich auf den Gesamtkosmos. Auch er ist wiederum in neun Sphären (drei Ordnungen à drei Chöre) aufgeteilt. Die Erde selbst ist das letzte Ordnungsglied in dieser Hierarchie der Körperwelt. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Stufen ist so, daß die niederen jeweils in den höheren aufgehoben sind.[49]

---

[44] Vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*: BGPhThM NF 3 (Münster 1971) 21.

[45] »Deinde spiritualia triplici ordine distinguntur et quilibet ordo triplici choro. . .« (*De conc. cath.* I, 2: h ²XIV/1, N. 11, Z. 2–5).

[46] »Et sicut homo constituitur ex spiritu, anima et corpore. . .« (ebd. I, 6: N. 34, Z. 7).

[47] »Sicut enim anima partim adhaeret corpori et partim spiritui et est medium, per quod spiritus influit in corpus. . .« (ebd. N. 34, Z. 9–11).

[48] Vgl. dazu R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* (wie Anm. 42) 145ff.

[49] Dasselbe gilt für den Bereich der Kreaturen insgesamt. So findet sich bereits 1441 in der Vaterunser-Predigt der Gedanke: »Die obersten creaturen . . . haben in irer macht die understen. . .« (*Sermo* XXIV: h XVI/4, N. 9, Z. 7–8). Vgl. dazu *De coni.* II, 16: h III, N. 155: »Ostendit tibi autem prior paradigmatica figura extrema uniri, supremam

Wiederum ein triadisches Schema findet man auf der nächsten Bedeutungsebene von *ecclesia*. Auch die Gesellschaft weist eine analoge Dreiteilung auf. Der Geist entspricht den *sacramenta*, der Körper den *fideles* und die Seele dem *sacerdotium*.[50] Schließlich führt Cusanus dieselbe Einteilung auch für die Kirche im engeren Sinne vor. Auch hier gibt es jeweils einen anzustrebenden Idealzustand. *Iustitia originalis* bzw. *naturalis* bezeichnet deshalb nicht nur die richtige von Gott gegebene Ordnung im Gefüge der Seelenkräfte, in der Hinordnung des Menschen zu Gott im individuell-seelischen Bereich, sondern ebenso im zwischenmenschlichen wie im staatlich-kirchlichen Bereich.

Cusanus erklärt, daß gerade in diesem strengen Ordnungsmuster mit seiner hierarchischen Gliederung die Möglichkeit für eine umfassende Einheit liegt. Diese Funktion der *unitas hierarchica* liefert zugleich die nachgeschobenen Erklärung dafür, daß die Ordnungen hier unter dem Stichwort *concordantia* aufgeführt werden: Gerade durch die hierarchischen Abstufungen wird alles Seiende insgesamt in *concordantia* zu einem Ganzen verbunden.[51] Bereits in *De concordantia catholica* betont Cusanus – wenn auch noch ohne die späteren »termini technici« –, daß die verschiedenen Seinsweisen des Universums nicht zusammenhangslos existieren, sondern in Bezug zueinander stehen,[52] der geordnet ist und von Gott kommt. In dem Bezugsverhältnis der Naturen und der gesamten Schöpfung liegen die Ordnungsgesetze des Universums,[53] und diese Ordnung ist durch Eintracht und Harmonie[54] gekennzeichnet.

animae scilicet naturam cum infima intellectualis atque eius infimam cum suprema corporalis coincidere.«

[50] »Et sicut homo constituitur ex spiritu, anima et corpore, ita sacramenta huius corporis ecclesiae sunt unus spiritus et sacerdotium anima et fideles ut corpus. Sicut enim anima partim adhaeret corpori et partim spiritui et est medium, per quod spiritus influit in corpus, ita et sacerdotium se habet ad fideles. . .« (*De conc. cath.* I, 6: h ^{2}XIV/1, N. 34, Z. 7–11).

[51] ». . . ut . . . sit unitas hierarchica et signaculum trinitatis et unitatis in trinitate et trinitatis in unitate.« (ebd. I, 2: N. 11, Z. 3–5).

[52] Den Bezugsaspekt in der Universum- und Organismuslehre des Nikolaus von Kues greift K. Jacobi auf, um an ihm eine neue, spezifisch cusanische Ontologie zu verifizieren, die er als Relational- und Funktionalontologie kennzeichnet (DERS., *Die Methode der cusanischen Philosophie*: Symposion Bd. 31 [Freiburg/München 1969] 295ff.). Es ist die Frage, ob nicht auch der mittelalterliche Hierarchie- und ordo-Gedanke als Ansatz der Ontologie für das Konzept des Cusanus verbindlich bleibt.

[53] »Magna enim ista sunt, in quibus a priori investigatio omnium naturalium ac universae creaturae latet. Dum enim istae admirandae differentes concordantiae totius universi investigantur. . .« (*De conc. cath.* I, 2: h ^{2}XIV/1, N. 12, Z. 1–2).

[54] In De concordantia catholica wird der Begriff Harmonie nur für den ekklesiologi-

Für eine Erklärung des einheitsstiftenden Moments greift Nikolaus von Kues die Lichtmetapher auf, die er auch für andere Zusammenhänge gebraucht: Das Einheitsmoment besteht darin, daß alles von ein- und demselben Licht durchströmt wird.[55] Die verschiedenen Stufen ergeben sich aus dem verschiedenen Grad der »Durchleuchtung« bzw. der Fähigkeit, selbst zu leuchten.[56] Jede Stufe ist ein schattenhaftes, verdunkeltes Abbild der nächsthöheren. Der Helligkeit des Lichtes entspricht der Grad der Erkenntnis, der Grad der Teilhabe an Christus. Die dreifache Stufung der Kirche ist so ihrerseits z. B. Teil und Abbild des gesamten, vielgestaltigen Schöpfungsordo. Der letzte Schatten des von Gott ausgehenden Lichtes ist die Erde.[57] Auf die Bestimmung der Erde als *ultima umbra* in *De concordantia catholica* ist ausdrücklich hinzuweisen, zeigt sich doch in *De docta ignorantia* später ein vollkommen gewandeltes Verständnis. Dort wird die Stellung der Erde viel positiver als *stella nobilis* bewertet; als solche ist sie den anderen Planeten, die der Erde zunächst noch vorgeordnet wurden, gleichwertig,[58] – eine Zuordnung, die sich für Cusanus zwangsläufig aus der *regula doctae ignorantiae* ergibt.[59]

Concordantia und *ordo* gehören zusammen.[60] Diesen Gedanken aus *De concordantia catholica* wird Cusanus später entfalten. In *De docta*

---

schen Bereich angewendet. Harmonisch ist die Ordnung, die in der Kirche herrscht, die concordantia (vgl. ebd. I, 1: N. 4 und das letzte Kapitel des dritten Buches). In *De docta ignorantia* wird dagegen ein neuer und erweiterter Harmoniebegriff gefunden. Hier gelangt Nikolaus von Kues zu der Einsicht, daß es in den sinnlichen Dingen des Endlichen keine reine Harmonie geben kann. Die größte Harmonie besteht bei einem Verhältnisbezug in der Gleichheit (*De docta ign.* II, 1: NvKdÜ H. ²15b, N. 93). In *De coniecturis* wird Harmonie als Verknüpfung von Einheit und Andersheit bestimmt (*De coni.* II, 2: h III, N. 83).

[55] »... ut una continua concordialis conexio per totam hierarchiam inveniatur...« (*De conc. cath.* I, 7: h ²XIV/1, N. 40, Z. 8–10).

[56] »Unde militans est in infimo loco ... illuminatur passive absque communicatione ulteriori quoniam ibi subsistit fluxus, et medius ordo illuminatur et illuminat, supremus vero illuminat: ita militans est, in quo subsistit influentia...« (ebd. I, 5: N. 30, Z. 10–13).

[57] »Deinde suo modo in corporali natura hanc hierarchiam quaerenti inveniet triplicem ordinem et cuiuslibet tres choros. Et sicut suprema sphaera est ut umbra ultimi angeli, ita huius hierarchiae, cuius primum mobile sive nona sphaera principium est, terra ultima umbra et faex elementorum.« (ebd. I, 2: N. 11, Z. 8–13).

[58] »Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus stellis, sicut etiam quaelibet a qualibet lumine, natura et influentia differt.« (*De docta ign.* II, 12: NvKdÜ H. ²15b, N. 166).

[59] Vgl. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44) 26.

[60] »Dum enim istae admirandae differentes concordantiae totius universi investigantur,

ignorantia werden *ordo* und *concordantia* auf den Hl. Geist gedeutet. In *De venatione sapientiae* spielt der ordo-Begriff eine so entscheidende Rolle, daß er als das zehnte Feld der Jagd in drei eigenen Kapiteln behandelt wird.[61] Auch *De coniecturis* greift die Idee wieder auf.[62]

Die Tatsache, daß die Ordnung nun streng *triadisch* gegliedert ist, verweist auf die Abbildfunktion alles Geschaffenen. Die Schöpfung ist zwar aufgrund ihrer eigenen Endlichkeit für eine unendliche *concordantia* unfähig[63] und bleibt damit in unendlichem Abstand von der ersten *concordantia* in Gott, welche das Attribut *catholica* als einzige vollgültig trägt, damit sie aber zumindest principaliter Abbild der trinitarischen concordantia sein kann, muß sie nach ähnlichen »Strukturprinzipien« wie die göttliche *concordantia* aufgebaut sein.

Dies gilt auch für die Kirche: Damit sie tatsächlich Abbild Gottes sein kann, muß sie eine trinitarische Struktur haben. Durch Christus kommt ihr diese Struktur zu. Es besteht *concordantia* zwischen der *ecclesia* und Christus, da diese sich aber auf das ganze Sein Christi bezieht, gehört dazu auch die Zugehörigkeit Christi zur Trinität.[64]

Wenn bisher von dem Wesen der Kirche die Rede war, bezog sich dies zunächst auf die übergeschichtliche *ecclesia radicali consideratione*. Diese tritt aber in die Sphäre des Begrenzten, Menschlichen ein. Im Schnittpunkt beider steht Christus. Mit verschiedenen Bilder malt Nikolaus von Kues die Verbindung zwischen Christus und der Kirche aus. Er spricht von der *ecclesia* außer als *corpus Christi mysticum* auch als *sponsa Christi*.[65] Daß Eva und Adam vereint durch die *unitas spi-*

---

quanta ibi miranda naturarum combinatio, quanta orbicularis et influentialis mutua participatio quantusve in hiis ad unum finem ordo invenitur, sapientes cognoscunt.« (*De conc. cath.* I, 2: h ²XIV/1, N. 12, Z. 2–6).

[61] Vgl. *De ven. sap.* 30–32: h XII, N. 89–96.

[62] Vgl. *De coni.* II, 3: h III, N. 87: »De differentia et concordantia«.

[63] »Et profecto, sicut a deo unico, aeterno, simplicissimo fluunt per creationem cuncta in quadam diversa et varie distanti imagine, ita, ut altissima prima creata participent in alto signaculo cum primo in quadam concordantia multum theophanica, licet in infinitum distanti a prima concordantia essentiali. . .« (*De conc. cath.* I, 2: h ²XIV/1, N. 9, Z. 4–8).

[64] »Est autem in hoc corpore ecclesiae concordantia investiganda in signaculo trinitatis, quoniam reperiuntur tres ordines magni in una mirabili conexione ad unum caput, Christum.« (ebd. I, 6: N. 32, Z. 1–3); »Unde, ut sit una continua concordantia unius sponsi et unius sponsae, necesse est in hoc primo considerare, quod tota ecclesia una est in trinitate, scilicet triumphans est et dormiens est et militans.« (ebd. N. 30, Z. 7–9).

[65] ». . . quoniam per unitatem spiritus matrimonium, quod inter Christum et ecclesiam est, constituitur. . .« (ebd. I, 1: N. 7, Z. 5–6); »Est deinde consideratio alia, qua ecclesia

ritus ein Fleisch werden, ist ihm Zeichen für die Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche[66] und damit des Sacramentum Christi wie der Kirche überhaupt.[67] Ein anderes Bild bestimmt die Verbindung als funktionale Identität.[68] Zentrale Begriffe, die Cusanus für die Beziehung zwischen der Kirche und Christus benutzt, sind jedoch *unio* und vor allem *concordantia*. Damit ist für ihn das Fundament jeder Ekklesiologie bezeichnet,[69] was Cusanus über verschiedene Argumentationslinien begründet. Dies soll im folgenden entfaltet und die Ekklesiologie als die konsequente Anwendung der Christologie vorgeführt werden.

Eine erste Begründung geht aus von der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes. Die Idee der *docta ignorantia*, mit der Nikolaus von Kues seit der gleichnamigen Schrift auf diese Frage antwortet, findet sich selbst in Andeutungen noch nicht in *De concordantia catholica*. Stattdessen argumentiert Cusanus hier zunächst noch ganz klassisch: Nur der Sohn kennt den Vater ganz, weil er die Weisheit Gottes selber ist,[70] und so kann nur er die Brücke zur Erkenntnis Gottes sein.[71]

Ein zweites Argument ist heilsgeschichtlich orientiert. Durch Jesus Christus wurden die Menschen zu Kindern Gottes. In der Inkarnation Christi wurde damit die *concordantia*, zu der die Menschen seit Anbeginn berufen waren, zur Vollendung geführt.[72]

---

ut sponsa fidelis consideratur. . .« (ebd. I, 4: N. 23, Z. 1–2); »Unde dicitur haec ecclesia immaculata sponsa secundum fidem. . .« (ebd. N. 25, Z. 8–9). Zu dem Bild der Kirche als Braut Christi vgl. G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana* (wie Anm. 35) 20–21.

[66] »Eva ecclesiam significat, quia mater viventium, Adam Christum, matrimonium unitatem spiritus.« (*De conc. cath.* I, 1: h ²XIV/1, N. 5, Z. 31–32).

[67] »Hanc praedestinationem probat apostolus ad Ephesios per id, quod a principio pronuntiatum est, quia reliquit homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae . . . Sacramentum est Christi et ecclesiae.« (ebd. N. 5, Z. 1–4).

[68] »Et dicit, quod Christus sedet ad dexteram patris, et nos omnes non sedebimus, sed consedebimus in Christo et eius carne in caelestibus.« (ebd. Z. 10–12).

[69] »Nunc, ut propius accedamus posito hoc fundamento, scilicet quod ecclesia per unionem ad Christum constituatur. . .« (ebd. I, 2: N. 9, Z. 1–2).

[70] »Dei filius sapientia dei, quia de corde patris adveniens arcana caelestia credentibus reseravit.« (ebd. I, 3: N. 18, Z. 3–4); ein Zitat, das Nikolaus von Kues fälschlicherweise Ambrosius zurechnet (vgl. App. II).

[71] ». . . solus filius noscit patrem et ille etiam, cui ille revelaverit. Et nullus absque revelatione filii caelestia mysteria apprehendit.« (ebd. N. 18, Z. 5–7), ein Zitat aus Mt 11,27, das Nikolaus von Kues aber dem Brief des Ambrosius ad Simplicianum zuschreibt.

[72] »Sumus enim ab initio ad hanc supermirandam harmonicam pacem in adoptionem filiorum dei per Iesum Christum praedestinati, qui ideo descendit, ut adimpleret omnia.« (ebd. I, 1: N. 4, Z. 9–11); vgl. auch Eph 1, 5.

Drittens findet sich der Gedanke von Christus als dem *medium concordantiae* auch noch einmal in einer kosmischen Reflexion. Christus wird dort interpretiert als der Punkt, an dem Gott und Menschheit, Himmel und Erde sich treffen und verbinden und der darum den Mittelpunkt der Kirche, die *ecclesia in nuce*, bildet.[73] In diesem Zusammenhang leuchtet die Idee des Maximums bzw. des unendlichen, ewigen Seins auf, das in seinem Sein alles umschließt, so daß nichts mehr außerhalb desselben existieren kann.

Dies führt zu einer vierten Begründung. Nikolaus von Kues argumentiert schon in *De concordantia catholica* nach Ausführungen über die Verschiedenartigkeit und Unzulänglichkeit der Menschen mit dem Superlativ und verknüpft dies mit der Idee, daß nur jemand der zugleich »perfekter Gott« und »perfekter Mensch« ist, zum Mittler zwischen Gott und Mensch werden konnte.[74] Diese Überlegung wird er in *De docta ignorantia* zum Hauptargument entfalten und auch theoretisch ableiten, doch in *De concordantia catholica* begründet er den Gedanken noch mit Schrift und Tradition und nicht als eine logische Schlußfolgerung seiner eigenen Überlegungen.

Insgesamt ist eine dreifache concordantia, vermittelt in Christus, festzuhalten: Christus hat erstens Anteil an der göttlichen *concordantia*, ist zweitens *medium concordantiae* zwischen Gott und den Menschen und drittens in *concordantia* mit der Kirche verbunden, damit konstitutiver Teil der Kirche, der *concordantia catholica*. Ein Vergleich der Ekklesiologie von *De concordantia catholica* mit derjenigen im 12. Kapitel des dritten Buches von *De docta ignorantia* wird ergeben, daß derselbe Ansatz wieder aufgegriffen wird. Die Definition der Kirche, die dort von Nikolaus von Kues in drei Schritten entwickelt wird, ist im Grunde die Ausfaltung der Idee des *medium concordantiae*, jetzt aber am Begriff der *coincidentia* entwickelt.

Bevor Nikolaus von Kues auf einzelne Strukturen oder Elemente der Kirche eingeht, nennt er in den ersten Kapiteln von *De concordantia catholica* Wesensbestimmungen der *ecclesia*. Dabei setzt er eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem Wesen und der äußeren Erscheinung voraus, versteht aber ersteres als Maß und Kriterium für

[73] »Et quia Christus est omnia ... tunc ex deo, angelis et hominibus per Christum deo unitis constituta est ecclesia radicali consideratione.« (ebd. I, 5: N. 31, Z. 1–3)

[74] »Perfectissimus itaque deus et homo, qui est mediator dei et hominum, perfectissime et infallibili ordinatione ita ordinavit, quod, sicut Augustinus ad Paulinum epistola 42 scribit ..., tunc Christus est totum illud, quod quaeritur, et medium concordantiae ad deum, per quem solum omnia.« (ebd. N. 28, Z. 1–6).

letzteres und damit seine Aussagen zum Wesen als Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen.[75]

Gegen jede vorschnelle Verengung ist für ihn Kennzeichen der wahren Kirche nicht ein abgrenzendes Kriterium, sondern gerade die Weite und das Katholische der Kirche.[76] Und während hier noch die Adjektive *catholica* und *diffusa* gemeinsam das Wesen der *vera ecclesia* charakterisieren, wird an anderer Stelle das *catholica* gerade durch *esse diffusa* definiert oder es wird *universalis* ergänzt und die Identität beider Adjektive ausdrücklich festgestellt.[77] Aber auch der Gegenbegriff zu diffusa sei hier genannt, der nicht weniger wichtig für die Bestimmung der Kirche ist: »Igitur ex *concordantia* subsistit ecclesia. . .«[78] Diese Definition steht in der Spannung zwischen den Extremen von *diffusa* und *concordans*. Gerade dies macht aber die Größe und den Reiz der ekklesiologischen Aussagen in *De concordantia catholica* aus. Den Begriff *concordantia catholica* selbst gebraucht Nikolaus von Kues doppelsinnig. Zum einen bezeichnet dieser Begriff allgemein eine umfassende und vollkommene *concordantia* im Sinne des Leitbegriffs der frühen cusanischen Philosophie, zum anderen aber auch im besonderen die Kirche als Ort der Auszeitigung und einer möglichen geschichtlichen Verwirklichung einer solchen Vollform der *concordantia*. Ursprung der *concordantia ecclesiae* ist der *König* der unendlichen Eintracht, Christus selbst, von dem – wie gesagt – alle *concordantia* in die Kirche einfließt.[79] Ziel ist es, daß Gott alles in allem sei. Der Bezug der Vielen zueinander ist sekundär, primär ist ihre Beziehung zu

[75] ». . .we may say that Book I of the De concordantia catholica is very important for an understanding of the whole structure of Nichola's work. . .. Without a clear understanding of the structure of the Church discussed in Book I, there can be no true examination of Nichola's conciliarism in Book II. (M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicolas of Cusa with Special Reference to His De Concordantia Catholica* [Genéve 1963] 78).

[76] »Primo, quod ecclesia vera est illa, quae est catholica et diffusa, et quod ipsa diffundetur ante diem iudicii per universum orbem.« (*De conc. cath.* I, 12: h ²XIV/1, N. 53, Z. 1–3).

[77] ». . . catholicam ecclesiam esse, quae per orbem est diffusa.« (ebd. I, 13: N. 55, Z. 9–10). Vgl. dazu AUGUSTINUS, *Ad Bonifacium de correctione Donatistarum* (= Epistola CLXXXV in PL XXXIII, 794): »Ecclesiam vero toto terrarum orbe diffusam. . .« »Et sicut universalis ecclesia catholica dicitur Graece. . .« (*De conc. cath.* I, 1: h ²XIV/1, N. 70, Z. 10–11).

[78] *De conc. cath.* II, 32: h ²XIV/2, N. 233, Z. 7.

[79] »Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus.»(ebd. I, 1: N. 4, Z. 5–9; vgl. auch 1 Kor 15, 28.

Christus und erst darüber als ein allen gemeinsames Charakteristikum die jeweilige Zugehörigkeit zur Kirche. Die *concordantia* ist nicht nur zu differenzieren *in uno* und *in pluribus*, sondern die Beziehung der Vielen selbst ist vielfältig, bestimmt von verschiedenen Graden der *concordantia*.[80] Nikolaus von Kues wird nicht müde zu betonen, daß man Kirche nicht auf einen monolithischen Block all derjenigen, die ein und dieselbe Weise der Zugehörigkeit zur Kirche aufweisen, beschränken darf, sondern zu der geforderten Weite der Kirche auch notwendigerweise unterschiedliche Grade der Zugehörigkeit gehören müssen, aus dem sich ein in sich gestuftes umfassendes Ganzes ergibt. Jeder hat auf seine Weise und mit seinem Maß die Möglichkeit, Christus und damit der Kirche anzugehören. Diese Forderung stellt Cusanus um so schärfer vor die Notwendigkeit, Christus als das einheitsstiftende Moment, den Modus und das Instrument des Zusammenhaltes hervorzuheben.[81]

Diesen Zusammenhang zwischen den Vielen und dem Einen beschreibt Nikolaus von Kues auch mit dem alten und sehr verbreiteten Bild vom *corpus mysticum*. Ein Gefüge, in der Einheit durch Vielheit repräsentiert und in der komplizite Einheit durch Vielheit expliziert wird, muß für ihn organischen Charakter haben. Die Gesellschaft als *corpus*, – das ist ein Grundmuster, das Nikolaus von Kues deshalb nicht nur auf das Verhältnis von Individuum und Ganzem, sondern auch für das der Teile untereinander anwendet. Dies Bild wird – um das Verbindende herauszustellen – auf immer neue Einzelheiten hin ausgefaltet und auf die Gesellschaft angewendet (Kopf zu Gliedern[82]; Bedeutung der Nerven,[83] Seele zu den anderen Teilen). So bezeichnet

[80] Vgl. auch: »Ut autem ad illam aeternam concordantissimam unionem perveniremus per fidem, posuit gradualem differentem concordantiam ecclesiasticam alios dando apostolos, alios episcopos, alios doctores etc. . .«(*De conc. cath.* I, 1: h ^{2}XIV/1, N. 5, Z. 12–14); ». . . tamen nostra ecclesia, de qua sermo est, ex rationabilibus spiritibus et hominibus, qui cum Christo uniuntur, licet non omnes pariformiter, sed gradatim, ut in exemplo magnetis apertum est, tantum constituitur.»(ebd. I, 12: N. 12, Z. 9–13).

[81] ». . . quod Christus est . . . sponsus ecclesiae, quae per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes.« (ebd. I, 1: N. 8, Z. 1–11).

[82] »Necesse est ergo concordiam illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris.« (ebd. I, 4: N. 20, Z. 9–10).

[83] »Post haec imperialis sublimitas cogitet ea, quae de corporali compactione dicta sunt, applicare ad ea, quae de imperio dicta sunt. Nam corpus ex osse, nervo et carnibus connectitur. Nervi vero in medio utriusque naturam sectantes unam habent in cerebro, ubi altera rationis sedes est, connexionem communem et circumeunt omnes corporis artus diversarum. . . Et istae sunt leges imperiales. . . omnia concorditer colligantes membra ad unum.« (ebd. III, 41: h XIV/3, N. 588, Z. 1–9).

er z. B. die Kirche als Seele einer Gesellschaft, deren Wesensmerkmal die Einfachheit und Einheit ist.[84] Trotzdem bestimmt Nikolaus von Kues andererseits auch, daß die Seele in unzerteilter Ganzheit den ganzen Körper belebt und ungeachtet dessen gemäß ihrer verschiedenen Seelenvermögen auch in einzelnen Teilen als ganze gegenwärtig sein kann.[85] Sie belebt den vegetativ-sensitiven Bereich und schafft Verbindung zum reinen Geist. Sie ist einheitsstiftendes Prinzip des Körpers, aber dies nicht im Sinne einer »Zentraleinheit«, sondern indem sie gleichzeitig in dessen verschiedenen Teilen auf unterschiedliche Weise präsent und wirksam ist.[86] Das *corpus* bezeichnet für Nikolaus von Kues eine organische Gemeinschaft, die auf *concordantia* gründet, welche ihren Sinn durch die Immanenz eines in verschiedenen Stufen der Teilhabe oder Annäherung repräsentierten Absoluten gewinnt. Das Bild von einer Gesellschaft als *corpus* vermag damit offensichtlich die Aspekte vorstellungsmäßig auszudrücken, die der Begriff *concordantia* abstrakt umreißen will, nämlich Einheit und Vielheit als gleichzeitig nebeneinander bestehend, aber doch nicht als ineinanderfallend zu denken.[87]

---

[84] »... in hoc corpore ... habitat spiritus vivificans totum corpus et quodlibet eius membrum, sicut anima est tota in toto et in qualibet eius parte ...« (ebd. I, 4: h ^{2}XIV/1, N. 21, Z. 1–4).

[85] »Et hoc tantum est tenendum animo ... sicut anima residens in capite...« (ebd. I, 10: N. 48, Z. 1) Auch in *De docta ignorantia* wird Nikolaus von Kues dieses Bild noch verwenden, diesmal in Zusammenhang mit der Weltseele: »Ab hac mundi anima omnem motum descendere putarunt, quam totam in toto et in qualibet parte mundi esse dixerunt, licet non easdem virtutes in omnibus partibus exerceat, sicut anima rationalis in homine non exercet in capillis et in corde eandem operationem, licet tota sit in toto et in qualibet parte.« (*De docta ign.* II, 9: NvKdÜ H. ^{2}15b, N. 145).

[86] Um diese Aussage zu konkretisieren, sei auf die cusanischen Reformvorschläge für das »Imperium« verwiesen, das er als Teil der »ecclesia« ja parallel zum »sacerdotium« versteht und organisiert. Seine Vorschläge zeigen anschaulich, wie er die Idee der Einheit für das Ganze gewährleistet haben will, ohne daß das Ergebnis ein uniformer Einheitsstaat oder ein bloßer Staatenbund ist. Er kämpft für eine einheitsstiftende Institution, ist aber auch gegen eine absolute Zentralgewalt (vgl. *De conc. cath.* III, 36–40: h XIV/3, N. 532–566).

[87] Nikolaus von Kues wird nicht müde, dies traditionelle Bild in immer neuen Bezügen zu verwenden. Das beschränkt sich nicht auf *De concordantia catholica*; als Belege seien genannt: *Epistola ad Bohemos*, die Predigt *Dies sanctificatus, die deutsche Vaterunserauslegung*, darüber hinaus sei auf die Zusammenstellung der Belegstellen bei G. HEINZ-MOHR (*Unitas christiana* [wie Anm. 35] 303, Anm. 41) verwiesen. Zur Vorgeschichte des corpus-Gedankens vgl. ebenfalls bei G. HEINZ-MOHR, *Geschichtlicher Exkurs zur Lehre vom corpus-mysticum* (Unitas christiana [wie Anm. 35] 17–20) und natürlich vor allem die ausführlichen Studien von H. DE LUBAC, *Corpus Mysti-*

Indem Cusanus *concordantia* und *ecclesia* so zueinander in Beziehung setzt, unterstreicht er, daß *concordantia* nicht nur als eine abstrakte kosmische Größe zu verstehen ist, sondern als konkrete Vorgabe für gesellschaftliche Wirklichkeit und damit als Ausgangs- und Zielpunkt einer gesamten Gesellschaftslehre. Gleichzeitig ist damit das Fundament einer Ekklesiologie gelegt – *ecclesia per concordantiam constituitur* –, eine *concordantia*, die in Christus gründet. Doch um diesen Kirchenbegriff auf die geschichtlich vorfindbare Kirche anwendbar zu machen, ist eine weitere Konkretisierungsstufe notwendig. Die aus Christus entspringende *concordantia* ist eine Gnadengabe an die Kirche, doch die für den Erhalt der Eintracht notwendige Brüderlichkeit ist von der Kirche selbst zu erbringen.[88] Dabei ist nicht unwichtig, daß für Cusanus der Mensch ja zur *concordantia* bestimmt ist. Diese Brüderlichkeit wird durch den einen Glauben nur mit einem dünnen Seil zusammengehalten, eine Vielfalt der Meinungen ist hiermit zwar vereinbar, aber sie sind der Einheit nur dann nicht abträglich, sofern sie nicht mit Starrsinn vorgetragen werden.[89] D. h. die Einheit ist sehr wohl in der Verschiedenheit zu bewahren. *Concordantia* verträgt verschiedene Riten, Sprachen und Sitten. Erst wenn die besonderen Momente gegen die verbindenden Elemente des Ganzen einseitig hervorgekehrt werden, wirken sie schismatisch und schädigen die Harmonie. Christus als Einheitsmoment macht es möglich, daß man eine Verschiedenheit zwischen den Gliedern zuläßt. Aus ihrer jeweiligen Verschiedenheit ergeben sich aber nicht nur verschiedene Grade der Kirchenzugehörigkeit, sondern auch die Notwendigkeit einer Hierarchie innerhalb der Kirche, um eine Einheit der Eintracht zu ermöglichen. Andererseits hat ohne *unitas concordantiae* auch die Hierarchie keinen Bestand.[90] Nikolaus von Kues bestimmt die kirchlichen Ämter damit ganz von ihrer Dienstfunktion an der Gemeinde her und nicht etwa als Träger einer eigenständigen *potestas*.

---

cum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie (Einsiedeln 1969); sowie für den weltlichen Bereich E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (Princeton 1957), deutsche Erstausgabe (München 1990).

88 »Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma.« (*De conc. cath.* I, 5: h ^{2}XIV/1, N. 27, Z. 1–3).

89 »Nam licet fides una sit funiculus colligantiae, tamen aliquando varietas opinionum absque pertinacia stat cum unitate.« (ebd. Z. 4–5).

90 »Unde ex membrorum diversitate hierarchia comprehendi potest in ordine ad unitatem concordantiae, sine qua hierarchia non subsistit.« (ebd. I, 4: N. 20, Z. 7–9).

Wenn sie nicht zum Aufbau der Kirche in gelingender Weise beitragen, können sie konsequenterweise nicht länger in der Kirche subsistieren. In der konkreten Durchführung dieses wechselseitigen Ansatzes schafft Cusanus in *De concordantia catholica* eine – freilich, wegen der zirkulären Argumentation höchst labile – ekklesiologische Gleichgewichtslage. Es gelingt ihm damit, über die verhärtete Antithetik der zeitgenössichen Kirchenlehren hinauszugehen.[91] Gleichzeitig taucht aber zugespitzt die Frage nach den Möglichkeiten der konkreten Umsetzung in gesellschaftliche Wirklichkeit auf. »Zwar ist seine Kirchenlehre der Eintracht selbstverständlich keine Vorwegnahme oder bloße Applikation einer hintergründigen philosophischen Theorie, welche unter dem Namen der Koinzidenz der Gegensätze ›bewußt das Infinite in den Denkprozeß einführt‹. . . Aber ohne Zweifel sind jene Lehren von Kirche und Reich andererseits undenkbar ohne jene Verfassung des Erkennens, die das philosophische Werk des Cusanus im ganzen trägt.«[92]

2. *Maxima unio ecclesiastica*. Die Kirche in *De docta ignorantia*

Die Ausführungen zum Wesen der Kirche stehen am Beginn von *De concordantia catholica* und leiten schon in den letzten Kapiteln des ersten Buches zu den konkreten Fragen einer Organisation der Kirche in der Geschichte über. In *De docta ignorantia* bilden die Aussagen über das Wesen der Kirche dagegen das Ende der Überlegungen zu Gott, Welt und Christus. Hier zeigen sie sich also bereits von der Anlage der Reflexionen her als Summe und Höhepunkt der Christologie.[93] Die Notwendigkeit, im Kontext einer Christologie und im Gesamtgefüge von *De docta ignorantia* auch über die Kirche zu sprechen, ergibt sich wie von selbst aus dem universalen Anspruch der cusanischen Christologie.

---

[91] Vgl. H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*: Schriften zur Verfassungsgeschichte Bd. 22 (Berlin 1974) 287.

[92] Ebd. 287.

[93] R. Klibansky weist in den Anmerkungen zur Edition darauf hin, daß das zwölfte Kapitel in einigen Handschriften als das vorletzte gezählt wird, was seiner Meinung nach auf Nikolaus von Kues selbst zurückgeht (DERS., *Anmerkung zu De docta ignorantia* III: NvKdÜ H. 15, S. 86). Dagegen spricht die Tatsache, daß es mit der jeweils ein Buch abschließenden Schlußformel endet (vgl. H. G. SENGER, *Anmerkungen zu De docta ignorantia III*: NvKdÜ H. 15c, S. 141 zu N. 244).

Ausgangspunkt der Reflexionen zur Ekklesiologie in *De docta ignorantia* ist allerdings die Bestimmung des einzelnen Menschen. Nikolaus von Kues betont wieder stark die unterschiedlichen Grade der Zugehörigkeit zur Kirche aufgrund der unterschiedlichen Grade von Liebe und Glauben. Diesmal werden sie aber nicht nur als Fakten konstatiert, mit denen man notwendigerweise rechnen muß, sondern sind Ergebnis von vorausgehenden, grundsätzlicheren Überlegungen und unter Anwendung der *regula doctae ignorantiae* auch Ausgangspunkt für ein systematisches Argument zum Wesen der Kirche:

– Liebe und Glaube eines Menschen haben jeweils ein bestimmtes Maß, das niemals mit dem eines anderen genau identisch sein kann.[94]

– Dieses Maß erreicht außerdem auf keinen Fall das mögliche Maximum an Liebe oder Glauben.[95]

Dies wird von Nikolaus von Kues begründet: Im Bereich des Geschaffenen kann es nichts geben, das schlechthin das Größte wäre, denn nach den vorher genannten Voraussetzungen[96] kann es in der irdischen Wirklichkeit nichts geben, was in vollkommener Form seine Art repräsentiert, immer wird noch eine perfektere Annäherung an die Idealform vorstellbar sein. So kann es auch den idealen Menschen nicht geben. Wenn das aber heißen müßte, es wäre Gott unmöglich gewesen, einen vollkommenen Menschen zu schaffen, so wäre damit die Schöpfungsfähigkeit Gottes unzulässig eingegrenzt, würde doch behauptet, irgendetwas sei dem Schöpfer unmöglich gewesen. Ist die Erschaffung dieses vollkommenen Geschöpfes grundsätzlich möglich, wäre aber aufgrund einer Entscheidung Gottes nur nicht realisiert, dann würde dies andererseits heißen, daß die Schöpfung nicht die wirkliche *explicatio* der in Gott enthaltenen *complicatio* wäre, sondern Gott etwas in seinem Wesen zurückgehalten hätte; auch das kann nicht sein. Das Problem ist nur zu lösen, wenn es ein Seiendes gibt, in dem *creatura* und *creator* zusammenfallen. Die Inkarnation ist so eine sich aus der Schöpfung ergebende Konsequenz, die hypostatische Union der Schlüssel der Anthropologie. Christologie wird zur logi-

---

[94] Nach den voraufgehenden Überlegungen in De docta ignorantia kann es nämlich im Bereich des Geschaffenen nicht zwei Dinge geben, die absolut gleich sind.

[95] »Quoniam fidem in diversis hominibus in gradu inaequalem esse recipereque ex hoc magis et minus necessarium est, hinc ad maximam fidem, qua nulla potentia maior esse possit, nemo devenire potest, sicut nec pariformiter ad caritatem maximam.« (*De docta ign.* III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 254).

[96] Vgl. ebd. I, 1: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 2–4.

schen Konsequenz der Anthropologie. Für den eingegrenzteren Fall der Suche nach dem Maximum der Liebe oder dem Maximum des Glaubens aber gilt, daß man dies – wenn überhaupt – nur finden könnte, wenn die Liebe und das Objekt der Liebe, der Glaube und das Objekt des Glaubens zusammenfallen würden, d. h. aber, Mensch und Gott müßten gleichzeitig in einer Person sein.[97] Dies ist nur in Christus der Fall, er ist sowohl der Mensch, der liebt, als auch der Gott, der geliebt wird.[98] Hier findet sich also die Überlegung zum Superlativ wieder, die bereits in *De concordantia catholica* auftauchte. Sie wird aber noch um einen Aspekt erweitert: Nach den zuvor in *De docta ignorantia* angestellten Überlegungen zum Maximum ist das Maximum einer Gattung als oberste Grenze derselben zugleich Anfang der nächsthöheren. Außerdem sind im Maximum alle anderen Stufen enthalten, auf diese Weise also in der Liebe und dem Glauben Christi Liebe und Glauben der Menschen aufgehoben. Christus ist so mit allen Menschen verbunden. Diese Verbundenheit aller in Christus ist für Nikolaus von Kues die Bestimmung der Kirche. Kirche bezeichnet er hier als *unio* und als *congregatio multorum in uno* bzw. allgemeiner als eine in Jesus Christus konstituierte Größe.[99] Die Einheit der Kirche wird explikativ dargestellt durch die Teilhabe der Vielen an und in Christus. Kirche ist das corpus mysticum Christi und damit explikativ die Ausstrahlung der Gnade. Doch auch in der *unio* bleibt die Rangordnung der Glaubenden bestehen, so daß Verschiedenheit auch in der *concordantia* in dem einen Jesus ist.[100] Und obgleich Cusanus mittlerweile eine differenziertere Begrifflichkeit zur Verfügung steht, greift er interessanterweise auch hier wieder auf das Bild vom *corpus* zurück, ja malt es sogar noch weiter aus.[101]

Wie in *De concordantia catholica* wird also auch in *De docta ignorantia* die Wesensbestimmung der *ecclesia* vor allem als *unio* mit Christus gedacht, nachdem bis dahin über die Einheit Gottes, die Einheit des Universums und die Einheit in der hypostatischen Union diskutiert

[97] »Maxima enim fides, quae nulla potentia maior esse posset, si illa in viatore esset, illum et comprehensorem esse simul necesse esset. . .« (ebd. III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 254).

[98] »Propter quod nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus deus fuit, competiit.« (ebd. III, 12: N. 254).

[99] Vgl. ebd. N. 256.

[100] ». . . ut sit diversitas in concordantia in uno Jesu« (ebd. III, 12: N. 256).

[101] Vgl. ebd.; besonders plastisch z. B. der Vergleich: ». . . sicut laedens manum Platonis Platonem laedit, et qui minimam pedicam offendit, totum hominem offendit. . .«

wurde, und wie in *De concordantia catholica* ist Christus das alleinige und entscheidende *medium concordantiae*. Die *unio* der Kirche ist durch Christus ermöglicht, in ihm fundiert und durch ihn vermittelt. Darüber hinaus werden in *De docta ignorantia* nur die zentralen Aussagen zum Wesen der Kirche aus *De concordantia catholica* übernommen, Überlegungen zur konkreten Organisationsstruktur etc. fallen dagegen weg. Diese gehören nicht mehr zum Duktus der Abhandlung.[102] Im dritten Buch von *De docta ignorantia* ist im letzten Kapitel demnach vor allem die höchste Stufe der Kirche, die *ecclesia triumphans*, im Blick. Grundlage ist wie in *De concordantia catholica* in expliziter Weise die Inkarnation Christi, die hypostatische Union, durch die die Möglichkeit geschaffen wird, daß die Menschheit in Christus subsistiert. Die hypostatische Union ist die größtmögliche Einigung, die kein mehr oder weniger kennt.[103] Aber auch die kirchliche Einheit ist in ihrer Idealform die größtmögliche, und deshalb koinzidiert sie mit der hypostatischen Union, diese wiederum koinzidiert mit der Einigung in Gott.[104] Die *unio unionum* kommt also durch eine dreifache Koinzidenz zustande. Zum ersten durch die *coincidentia* von *ecclesia triumphans* und Christus, zum zweiten durch dessen hypostatische Union, in der seine Menschlichkeit und Göttlichkeit in Koinzidenz zusammenfallen, und drittens durch die *coincidentia* der drei Personen in der göttlichen Natur. Entsprechend besteht dann in dieser Koinzidenz eine dreifach gestufte *unio*. Die erste und unterste Stufe ist die größter kontrakter Einheit in der *ecclesia triumphans* mit der Gottheit Jesu, die zweite ist die absoluter und kontrakter Einheit in der hypostatischen Union und die dritte und höchste ist die der absoluten

[102] H. G. Senger zeigt sich verwundert, daß »nur wenig aus der ... Schrift De concordantia catholica in die Überlegungen hier eingeht.« (Ders., *Anmerkungen zu De docta ignorantia III*: NvKdÜ H. 15c, S. 150). Dagegen ist jedoch m. E. festzuhalten, daß die Hauptgedanken, nämlich der unio- und concordantia-Begriff sowie die christologische Begründung der Kirche übernommen werden, alles andere aber wegfällt, weil die Ekklesiologie im Rahmen von *De docta ignorantia* natürlich eine ganz andere Funktion hat als in *De concordantia catholica*.

[103] »Haec est triumphantium ecclesia, in qua est deus noster in saecula benedictus, ubi suprema unione Christus Iesus verus homo dei filio unitus est tanta unione, ut humanitas ipsa divinitate tantum subsistat, in qua ita est unione ineffabili hypostatica, quod remanente veritate naturae humanitatis non possit altius et simplicius uniri.« (*De docta ign.* III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 260).

[104] »Unio autem ecclesiae est maxima unio ecclesiastica. Quare ipsa, cum sit maxima, coincidit sursum cum unione hypostatica naturarum in Christo. Et illa unio naturarum Iesu, cum sit maxima, coincidit cum unione absoluta, quae est deus.« (ebd.: N. 262).

und uneingeschränkten Einheit in Gott.[105] Dieser Rangfolge der Koinzidenzen steht das cusanische Anliegen gegenüber, darüber hinaus die Einheit dieser Einigungen aufzuzeigen.[106]

Wesentliches und konstituierendes Merkmal der Kirche ist ihre Einheit. Je stärker die unio ist, desto mehr ist ecclesia verwirklicht. Merkmal der Einigung aber ist, daß der einzelne als einzelner trotz bzw. gerade wegen dieser vollkommenen Einigung weiterbesteht.[107] Dabei ist festzuhalten, daß die Einigung der Menschen untereinander ebenso wie in *De concordantia catholica* für sekundär gehalten wird, denn sie sind untereinander nur geeint, wenn sie primär mit Jesus Christus verbunden sind. Dieser kann aber selbst nur die Menschen mit sich und untereinander einen, weil er selber Einigung von göttlicher und menschlicher Natur ist. Als diese Einigung, die zugleich die Menschen einigt, ist er wiederum in die Einheit Gottes aufgenommen, die als höchste Einheit selbst Einheit von Vater, Sohn und Geist, von Einheit, Gleichheit und Verbindung ist.[108]

---

[105] Das entspricht den drei Themen von *De docta ignorantia, die damit selbst zu einer unio gebracht werden* (vgl. H. G. SENGER, *Anmerkungen zu De docta ignorantia, ebd. S. 151).*

[106] »Unio enim absoluta spiritus sanctus est. Unio autem maxima hypostatica cum ipsa unione absoluta coincidit. Propter quod necessario unio naturarum in Christo per absolutam, quae spiritus sanctus est, et in ipsa exsistit. Unio autem ecclesiastica coincidit cum hypostatica, ut praefertur. Propter quod in spiritu Iesu est unio triumphantium, qui in spiritu sancto est.« (ebd.: N. 262). Diese Zuspitzung des Koinzidenzgedankens ist nicht ganz unproblematisch, denn dadurch wird die Rangfolge der verschiedenen Koinzidenzen im Grunde unbestimmbar. Die Frage nach dem Rang der verschiedenen Einigungen war aber ein Standardproblem während der gesamten hochscholastischen Christologie. Während Cusanus in seinen Aussagen zweideutig bleibt, weil er sowohl von einer Rangfolge als auch von Gleichwertigkeit ausgeht, wurde in der »orthodoxen« Lehrtradition schließlich für den Vorrang der Einigung in der göttlichen Natur vor der hypostatischen Einigung optiert.

[107] »Quapropter veritas fidei nostrae, dum hic peregrinamur, non potest nisi in spiritu Christi subsistere, remanente ordine credentium, ut sit diversitas in concordantia in uno Iesu.« (ebd.: N. 256); »Nam ecclesia unitatem plurium salva cuiusque personali veritate dicit absque confusione naturarum et graduum.« (ebd.: N. 261); »Unio autem ecclesiae est maxima unio ecclesiastica. Quare ipsa, cum sit maxima, coincidit sursum cum unione hypostatica naturarum in Christo.« (ebd.: N. 262).

[108] Vgl. U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues*: BGPhThM NF Bd. 33 (Münster 1991) 181.

III. Von der *concordantia differentiarum* zur *coincidentia oppositorum*

Auf die Problematik von Einheit und Vielheit antwortet Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* – wie oben gezeigt wurde – mit dem Begriff der *concordantia*. In *De docta ignorantia* führt er dagegen den ähnlichen, aber in diesem Sinn für seinen Wortschatz neuen Begriff der *coincidentia* ein. Kenner der cusanischen Terminologie werden von der Kombination *concordantia differentiarum* sofort an die *coincidentia oppositorum* weiterverwiesen, nicht nur aufgrund der sprachlichen Parallelität beider Termini, sondern auch wegen Parallelen im sachlichen Gehalt. Hier zeichnen sich Zusammenhänge zwischen beiden Begriffen ab, die es näher zu untersuchen gilt.

S. Meier konnte nachweisen, daß der Terminus *coincidere* – lange bevor Nikolaus von Kues ihn in *De docta ignorantia* einführt – einen festen Platz in der Behandlung des Theorems der Ursachenkoinzidenz in Gott hat. Die Verfolgung dieser begriffsgeschichtlichen Perspektive führte ihn zu dem – angesichts der Tatsache, daß weder der *Thesaurus linguae latinae*[109] noch das *Glossarium mediae et infimae Latinitatis von Du Cange*[110] ihn anführen – überraschenden Resultat, daß der Terminus seit dem 13. Jahrhundert in häufigem Gebrauch ist.[111] Wenn sich Cusanus des Koinzidenzbegriffs bedient, greift er damit also auf einen zu seiner Zeit bereits geläufigen Terminus zurück. Die Begriffskombination der *coincidentia oppositorum* hat er dagegen – soweit man das heute absehen kann – nicht übernommen, sondern selbst entwikkelt.[112] Trotz aller Vorgaben ist er damit keineswegs bei einer rein af-

[109] *Thesaurus Linguae Latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berloninensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, Vol. IV. Con – Cyvlus (Leipzig 1906–1909).

[110] DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, II. Bd. (Graz 1954): unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1883–1887.

[111] Vgl. S. MEIER, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des cusanischen Koinzidenzgedankens*, in: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert (=FS K. Michalski) hg. v. O. Pluta (Amsterdam 1988) 331–335.

[112] R. Haubst kann nachweisen, daß der für den jungen Cusanus wichtige Kölner Heymeric de Campo mehrfach den Begriff *coincidere* verwendet (vgl. DERS., *Das Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*: BGPhThMA Suppl. IV (Münster 1952) 438 und DERS., *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in: *Albertus Magnus, Doctor universalis*, hg. v. G. MEYER u. A. ZIMMERMANN (Mainz 1980) 173; DERS., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* (wie Anm. 42) 84–98.
Die Kombination *coincidentia oppositorum* ist dagegen vor Cusanus im Lateinischen nicht nachweisbar. Ein analoger Begriff ist auch im Griechischen weder antik noch byzantinisch zu belegen (vgl. das Fehlen eines entsprechenden griechischen Eintrags

firmativen Anknüpfung an den üblichen Sprachgebrauch stehengeblieben. Das Verhältnis der cusanischen *coincidentia oppositorum* zu den zahlreichen früheren Verwendungen der Koinzidenzfigur erweist sich vielmehr als komplexes Gefüge von Konkordanzen und Differenzen.[113] Die zahlreichen Versuche einer Rekonstruktion der historischen Vorläufer und der Rückbindung des für das cusanische System grundlegenden Gedankens der *coincidentia oppositorum* in den theologie- und philosophiegeschichtlichen Kontext haben sich immer wieder bemüht, sowohl die Vorgaben und Anregungen als auch – zumal bei diesem deutlich als Gegenmodell intendierten Konzept[114] – die konkreten Gegenpositionen benennbar zu machen.[115] Auch wenn immer wieder die Originalität des cusanischen Konzeptes unterstrichen wird,[116] gibt es natürlich eine sachliche Kontinuität zu vielen Vordenkern in der Problemgeschichte.[117] Die cusanische Theorie der Koinzi-

bei H. G. LIDDELL / R. SCOTT, revised and augmented throughout by H. S. Jones, *A Greek-English Lexikon. With a Supplement* (Oxford 1968; [1]1843); Näheres auch bei E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte des cusanischen coincidentia oppositorum*, in: Über den Beryll, hg. v. E. Hoffmann: NvKdÜ H. 2 (Leipzig 1938) 31.

[113] Für eine detaillierte Gegenüberstellung vgl. S. MEIER, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum* (wie Anm. 111) 336.

[114] »Vincet . . . indubie haec speculatio omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos, licet difficile sit consueta relinquere.« (*Apol.*: h II, S. 36, Z. 8–9).

[115] Die cusanischen Angaben sind dafür selbst leider wenig hilfreich. Zum einen ist er bemüht, den Koinzidenzgedanken durch Rückführung auf göttliche Inspiration jeder traditionellen Vermittlung zu entheben (vgl. *De docta ign. III*, Epistola auctoris: NvKdÜ H. 15c, N. 263–264), zum anderen ist die von ihm besonders hervorgehobene Opposition gegen die »secta Aristotelica«, deren Chrakteristikum allein in der Anerkennung der universalen Gültigkeit des Widerspruchsprinzips besteht (vgl. Apol.: h II, S. 6, Z. 7), zu allgemein, um ohne weiteres historisch befriedigen zu können (vgl. auch S. MEIER, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum* [wie Anm. 111] 321).

[116] E. Hoffmann vertritt z. B. einen ideengeschichtlichen Ansatz, der die Vorgeschichte mit einem Sprung über das Mittelalter in die Antike und dort bis zu den Vorsokratikern zurückverfolgt. Da er den in Frage stehenden Terminus nicht projektiv auf ältere Theoreme appliziert, kommt er zu dem Resultat, daß Nikolaus von Kues den Grundsatz der *coincidentia oppositorum* von niemandem übernommen, sondern selbst gefunden und formuliert hat (vgl. DERS., *Die Vorgeschichte* [wie Anm. 112] 31).

[117] Angesichts der polemischen Opposition zur *secta Aristotelica* legt sich z. B. die Frage nahe, inwieweit dieser nicht eine nicht explizit angesprochene *secta Platonica* gegenübersteht, welche gleichsam als Negativ zur ersteren durch die Anerkennung des Koinzidenzprinzips gekennzeichnet wäre. Die Spur des Koinzidenzgedankens zurück zu Albert dem Großen verfolgt R. Haubst (vgl. DERS., *Zum Fortleben Alberts des Großen* [wie Anm. 112] 420–447). Das durch zahlreiche in der Kueser Bibliothek befindliche Manuskripte und umfangreiche Exzerpte gut belegte Interesse des frühen Cusanus an der Philosophie des Raimundus Lullus (vgl. E. COLOMER, *Nikolaus von*

denz weist trotz der für sie reklamierten Opposition gegen die gesamte ältere Tradition zahlreiche verdeckte Beziehungen zu dieser auf. Nirgends erreicht aber eine frühere Verwendung die cusanische Zuspitzung zu einer *coincidentia oppositorum* im Sinne eines implizierten generellen Zusammenfalls der Gegensätze, sie bleiben vielmehr immer noch für Modifikationen und Distinktionen zugänglich.

Ein wichtiger Aspekt der Vorgeschichte der *coincidentia oppositorum* bleibt in der Forschung aber weitgehend unberücksichtigt: die Vorgeschichte im cusanischen Denken selbst. Die philosophiehistorische Forschung zum Werk des Nikolaus von Kues – so unterschiedlich sie in ihren Ansätzen und Deutungen ansonsten sein mag – setzt fast einheitlich das Jahr 1440 als den Beginn seines philosophischen Denkens an und beurteilt von diesem Standpunkt aus die weitere philosophische Entwicklung. So erhält *De docta ignorantia* den Rang eines für das Gesamtwerk gültigen »grundlegenden Systementwurfs«[118] als eine complicatio« des Gesamtwerkes,[119] wenn es nicht überhaupt abgelehnt wird, in Zusammenhang mit der philosophischen Lehre des Nikolaus von Kues von einem System zu sprechen.[120] Es ist aber zu bedenken, daß mit *De docta ignorantia* die Position des fast 40jährigen Nikolaus vorliegt, der zwei Drittel seines Lebens bereits hinter sich hat. Das letzte Drittel seines philosophischen Werdegangs ist in vielen

Kues und Raimund Llull [wie Anm. 7] 47–67 und 125–194) sowie die offensichtliche Integration verschiedener Lullscher Elemente in sein eigenes System (vgl. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* [wie Anm. 42] 60–83) haben die Hypothese motiviert, in diesem auch den Vermittler des Koinzidenzgedankens zu sehen (vgl. M. Flori, *El principio de coincidencia de Nicolas de Cusa, Inspirado en Ramon Lull?* in: Las Ciencias 7 (1942) 585–606; E. Platzeck, *Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues*, in: TThZ 63 (1953) 363ff).

[118] Vgl. z. B. J. Ritter, *Docta ignorantia, Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus von Cues* (Leipzig/Berlin 1927); K. Jacobi, *Die Methode* (wie Anm. 52) 21ff.

[119] Nikolaus von Kues selbst interpretiert so sein eigenes Werk in der Rückschau. In seiner Spätschrift, dem *Compendium*, erklärt er z. B. dem Gesprächspartner: »Habes, quae nos in his alias latius sensimus, in multis et variis opusculis, quae post istud Compendium legere poteris, et reperies primum principium undique idem varie nobis apparuisse et nos ostensionem eius variam varie depinxisse.« (*Comp.*, Conclusio: h XI/3, N. 44). Auch *De venatione sapientiae* ist eine Art Rückschau auf das eigene Werk und eine Zusammenfassung früherer Schriften (besonders in den Kapiteln, die Titel früherer Werke als Überschriften tragen). Es wäre interessant zu untersuchen, ob sich Nikolaus von Kues selbst in diesen Rückblicken »richtig« sieht oder ob er bei sich selbst im nachhinein Akzentverschiebungen vornimmt.

[120] So etwa J. Koch, *Über die Universalität des Nikolaus von Kues*, in: Zur Feier der Einweihung des Nikolaus-von-Kues-Gymnasiums in Bernkastel-Kues (Bernkastel 1962) 9.

Schriften dokumentiert, für die ersten Jahre sind wir dagegen auf spärliche Zeugnisse angewiesen. Man weiß durch eine Reihe von Untersuchungen, mit welchen Quellen er sich in dieser Zeit auseinandersetzte,[121] doch allein durch die Kenntnis seiner philosophischen Lektüre kann man noch nicht seine eigene Position rekonstruieren. Daß er nicht erst zwischen 1438–1440, den Jahren, die für die Abfassung von *De docta ignorantia* in Frage kommen, das Ganze dieser Philosophie entwickelt hat, ist anzunehmen. Nach dem bisher Gesagten legt es sich nahe, genauer auf Identität und Differenzen im cusanischen Gebrauch der Begriffe *concordantia* und *coincidentia* einzugehen, um damit der Vorgeschichte der *coincidentia oppositorum* vielleicht eine weitere Facette hinzuzufügen, aber auch um anhand dieses – wie sich zeigen wird – sehr ergiebigen Beispiels die Frühschrift *De concordantia catholica* einmal in den Gesamtduktus des cusanischen Denkens einzuordnen.

Die Radikalität des Grundgedankens der *coincidentia oppositorum* betrifft insgesamt dreierlei: erstens das Wesen der menschlichen Vernunft, zweitens das Wesen der Gegensätze und drittens das Wesen des Unendlichen. Anhand dieser Aspekte, ergänzt um weitere Überlegungen zum Gottesbegriff, soll deshalb im folgenden die Entwicklung vom Begriff der *concordantia* zu dem der *coincidentia* aufgezeigt werden.

– Intellectus und ratio

An dieser Stelle ist zunächst an eine für den cusanischen Ansatz wesentliche Unterscheidung zu erinnern: diejenige zwischen *ratio* und *intellectus*, Verstand und Vernunft.[122] Der Unterschied zwischen bei-

[121] Stellvertretend für viele Arbeiten sei hier nur auf einige wenige verwiesen: L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysios im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*: CT III/1 (Heidelberg 1941); F. N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, in: MFCG 4 (1964) 129–144; E. COLOMER, *Nicolaus von Kues und Raimund Llull* (wie Anm. 7); S. DANGELMAYR, *Anselm und Cusanus, Prolegomena zu einem Strukturvergleich ihres Denkens*, in: AAns 3 (1972) 112–140; R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin*, in: MFCG 5 (1965) 15–62; H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*: BGPhThMA 39 H 3 (Münster 1962).

[122] Die Zweiheit von *ratio* und *intellectus* taucht im Ansatz schon bei Platon und Aristoteles auf; sie wird im Mittelalter von Thomas von Aquin und anderen Scholastikern aufgenommen und weiter entfaltet in dem Sinn, daß die *ratio* begrifflich-diskursives Denken meint, also begrifflich urteilende und schlußfolgernde Vermittlung; *intellectus* dagegen ist das höhere Vermögen geistiger Wahrnehmung, das Vermögen der Einsicht in unmittelbar Gegebenes, in das Sein, derart, daß die vom Verstand

den ist für die menschliche Geistestätigkeit fundamental und kann daran festgemacht werden, wie beide sich zum Begriff des Gegensatzes stellen.

Der Verstand ist auf konstitutive Vielheit angewiesen, denn er muß Begriffe trennen und verbinden. Seine Tätigkeit ist eine unterscheidende, ein Ordnungsakt, der immer schon in der Sinneswahrnehmung waltet und die Unterscheidung, die Differenziertheit der sinnlichen Welt erst gewährleistet.[123] Die *ratio* schafft durch ihr Unterscheidungsvermögen Erkenntnis, indem sie Beziehungen zwischen Verschiedenem betrachtet und durch vergleichendes Anmessen Andersheit und Gleichheit feststellt, um bejahende oder verneinende Aussagen über das Erkenntnisobjekt zu machen. Von seiner Struktur her muß der Verstand deshalb in Gegensätzen denken und dem Satz vom Widerspruch folgen, d. h. A ist entweder B oder Nicht-B für ihn, weitere Antworten sind ausgeschlossen. Die *ratio* hat demnach keinen Begriff, der den Widersprüchen, die bei der Frage nach dem Einen und den Vielen auftauchen, angemessen gerecht werden könnte. Die ganze Verstandeslogik mit ihren systembildenden Alternativen ist eine »Logik des Endlichen«.[124] Eine neue Erkenntnisform, die über die bloß diskursive Begrifflichkeit des Verstandes hinausgeht, ist dagegen nötig, um das Absolute, das sich gerade diesem Wissen entzieht, denken zu können. Das Unendliche wird deshalb nicht mit dem die Kontraste auseinanderhaltenden Verstand gemessen, der auf das Relative ausgerichtet ist, sondern mit der Vernunft, welche die Gegensätzlichkeiten im gemeinsamen Urgrund des Unendlichen vereinigt.

Diese später eindeutige Unterscheidung der beiden Erkenntnisweisen von *ratio* und *intellectus* ist in *De concordantia catholica* – wie überhaupt in den frühen Schriften – noch nicht festzustellen. Beide Begriffe werden nicht nur nicht scharf abgegrenzt, sondern auch wechselweise gebraucht.[125] Verstandeserkenntnis wird in den frühen

voneinander unterschiedenen Elemente nicht auseinanderfallen, sondern zusammengehören, indem die Unmittelbarkeit der Vernunft durch Vermittlung des Verstandes sich selbst zu ausdrücklichem Wissen vermitteln muß. Die Zweiheit von Verstand und Vernunft geht dann auch in die Philosophie der Neuzeit ein.

[123] Vgl. M. Stadler, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*: Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen Bd. 11 (München 1983) 23.

[124] Vgl. E. Hoffmann, *Nikolaus von Kues und seine Zeit* (wie Anm. 31) 20.

[125] Zwei Stellen, an denen Cusanus *ratio* in *De concordantia catholica* gebraucht, sind von besonderem Interesse. Sie stehen in wörtlichen Zitaten aus Marsilius-Texten: »Quare ad hoc, ut quaelibet essentia sit, habet connata ad hoc principia, instinctum, appeti-

Schriften noch als ein möglicher Weg zur Gotteserkenntnis angesehen.[126] Der intellectus-Begriff ist in diesem Stadium entsprechend schwer zu fassen. Im zweiten Buch von *De concordantia catholica* spricht Cusanus sogar von dem »diskursiven Intellekt«.[127] Schlußfolgern und diskursives Denken aber sind später gerade die Charakteristika der *ratio*. Andererseits nimmt der Intellekt im *ordo* der Seelenvermögen schon früh eine übergeordnete Stellung ein, wenn er als *pars altior* bzw. *nobilior* bezeichnet wird.[128] Dagegen fehlt noch ganz die für *De docta ignorantia* typische Kennzeichnung des *intellectus* als Vermögen, auf einer Ebene jenseits der Verstandesbegriffe zu operieren.

Erst in *De docta ignorantia* hält Nikolaus von Kues fest, daß Aussagen über Gott nur jenseits menschlicher Verstandeserkenntnis auf nicht faßbare Weise allein durch die Vernunft zu suchen sind,[129] da sie das Widersprechende in eins zu binden vermag. Allein sie ist zu koinzidierendem Denken befähigt. Vernunft kann die Grenzen des Verstandes überwinden, indem sie auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Denkens reflektiert.[130] Nikolaus von Kues kommt also zu einer Differenzierung von *ratio* und *intellectus*, indem er die *ratio* auf ihr Prinzip reduziert und im Begriff des Intellektes aufhebt. Dieser hat als

---

tum aut rationem.« (*De conc. cath.* III, Vorwort: h XIV/3, N. 268, Z. 12–13) und »... immo necessariam rationabili discursu intelligentes...« (ebd. N. 269, Z. 3–4) Der Gebrauch ist im Vergleich zu späteren Texten noch sehr unspezifisch. Im ersten Zitat steht *ratio* als gegenüber »Instinkt« und »Appetit« höhere Form der Erkenntnis am Ende einer Stufung. Nur das zweite bezieht sich auf diskursive Erkenntnismöglichkeiten im oben beschriebenen Sinne, doch auch hier fehlt noch der Gegenbegriff des Intellektes. Von *intellectus* spricht Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* nur einmal und dann eindeutig noch nicht im Sinne der späteren Bestimmung des Begriffs: »... volens indagare ex hoc fundamento primo intellectum discursivum direxi hanc apprehendens conclusionem.« (*De conc. cath.* II, 34: h ^{2}XIV/2, N. 248, Z. 3–4).

[126] »... tunc accedit aut per inspirationem ad dei cognitionem aut per ratiocinationem aut per creaturas quae sunt speculum creatoris in praesenti, sicut Deus speculum creaturarum in futuro.« (*Sermo* IV: h XVI/1, N. 33, Z. 8–10).

[127] »... volens indagare ex hoc fundamento primo intellectum discursivum direxi hanc apprehendens conclusionem...« (*De conc. cath.* II, 34: h ^{2}XIV/2, N. 248, Z. 3–4).

[128] »... et sicut intellectus nobilior pars animae...«(Sermo IV: h XVI/1, N. 13, Z. 16–17).

[129] »Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere ... laborabo.« (*De docta ign.* I, 2: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 5).

[130] »Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis ... Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse...« (ebd. I, 4: N. 12).

Prinzip der *ratio* einen höheren und einfacheren Begriff. Das heißt, das Verstandeswissen wird in seine Schranken verwiesen, es wird für die – letztlich die Metaphysik ausmachende – Frage nach dem Urgrund für unzuständig erklärt. Dabei besteht die Radikalität dieses höheren Denkens gerade darin, nicht die Wahrheit der niederen Stufe zu unterdrücken, sondern die Regeln des Verstandes so konsequent zu Ende zu denken, daß an ihnen deutlich wird, wie die niedere in der höheren Denkform, d. h. der Verstand mit seinen Regeln in der Vernunft, aufgehoben ist.[131] Umgekehrt ist die Vernunft bleibend auf die Verstandessprache zur Verständigung angewiesen, sollte sich aber bewußt werden, daß diese nur ein unzureichendes Hilfsmittel ist und Verstandes- nicht mit Vernunftbegriffen vertauscht werden dürfen.[132] Andererseits ist diese Macht des Denkens, endliche Gegensätze im Unendlichen methodisch vereinen zu können, für Cusanus ein Abbild der Unendlichkeit Gottes. Und so kann man gerade darin die unbegreifliche Größe Gottes erfahren, daß die menschlichen Begriffe bei der Bewegung der Vernunft zur absoluten Einfachheit verwandelt werden.[133] Denken besagt: apriorisches Denkgut explizit in Begriffsreihen zu entwickeln, aus der Unendlichkeitsidee die Totalität alles

---

[131] Vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*: SPGAP 7 (Leiden 1973) 295.

[132] Diese Interpretation entspricht der Position von K. Flasch. Er betont, es gehe Cusanus um die Entstehung des Verstandes durch Herleitung aus seinen apriorischen Bedingungen im oben genannten Sinne. Als Ergebnis dieser Ableitung zeige sich dann: »Das abstrahierende Denken, das sich selbst erfaßt, betritt eine Region, die als die Ermöglichung der rationalen Logik deren Maßstäben nicht mehr untersteht.« (ebd. 337). Durch das Aufweisen dieser transzendentalen Genese gelingt Cusanus – so Flasch – die Überwindung der alten Trennung von Metaphysik und Logik. Nikolaus von Kues trennt Logik und Metaphysik zwar auch, aber in einem anderen Sinn als bisher. Die Metaphysik soll entwickelt werden als die *logica intellectualis*, die sich ergibt, wenn man auf den Grund der *logica rationalis* kommt. Oder anders ausgedrückt: Diese so als *logica intellectualis* entwickelte Metaphysik ist mit der Idee der Transzendentalphilosophie identisch geworden.
Im selben Sinne interpretiert M. Stadler (Ders., *Rekonstruktion* [wie Anm. 123] 89–99). Der Rekurs auf ein erstes Prinzip problematisiert für ihn primär die Gestalt des Wissens selbst als eines Aktes der Rückführung von Vielheit auf Einheit. Mit diesem Regreß ziele Nikolaus von Kues auf ein immanentes Begründungsmoment des Denkens selbst und sein Ansatz sei deshalb als »transzendental« zu bezeichnen. Mit seiner Deutung nähert sich Stadler damit stark der Position von K. Flasch, ohne allerdings dessen bereits 1973 erschienene Monographie im Literaturverzeichnis anzuführen.

[133] Vgl. G. v. Bredow, *Die Bedeutung des Minimum in der coincidentia oppositorum*, in: NIMM (wie Anm. 18) 357.

Endlichen zu begreifen. Die Koinzidenz ist dagegen das Prinzip einer »überbegrifflich schauenden Erkenntnis dessen, was kein eingrenzbares Objekt, sondern grenzfreier Ursprung, unbedingte Bedingung ist.«[134]

– Differentia und opposita

Ein zweiter Aspekt macht die Radikalität des Gedankens der *coincidentia* deutlich: die Frage nach dem Ursprung und den Arten der Gegensätze. Rein als Problem betrachtet ist die Frage nach dem Ursprung der Gegensätze so alt wie die Philosophie selber.[135] Jede Vielheit enthält schon den Gegensatz, denn in Vielheit ist notwendigerweise Andersheit und Unterschiedenheit enthalten, und in ihnen liegt in irgendeinem Grade Gegensätzlichkeit beschlossen. Sobald also auf die der Welt eigene Vielheit reflektiert wird, entsteht die Frage nach den Gegensätzen. Die Antworten, die von der griechischen Philosophie für das Gegensatzproblem ausgebildet wurden, begründen die Gegensätzlichkeit entweder kosmogonisch oder dialektisch. Der Gegensatz ist jeweils drei Momenten verhaftet: Die beiden Glieder des Gegensatzes finden in einem Dritten ihr kosmisch vorgegebenes Maß, oder es ist zwischen beiden dialektisch ein Drittes als Mittleres gelegt.[136] Der Einfluß des Aristoteles bewirkte dagegen, daß das ganze Problem zunächst zurücktrat. Denn durch seine Logik wurde bei Kontradiktion, also bei absoluter Gegensätzlichkeit, die Annahme irgendeines Dritten (folglich auch die Koinzidenz) ausgeschlossen, bei Kontrarietät aber eine relativierende Stetigkeit der Übergänge angenommen, die für einen Zusammenfall der Polaritäten keinen Platz ließ. Die cusanischen Antworten sind nur auf dem Hintergrund einer sich hieraus ergebenden Klassifizierung der Gegensätze zu verstehen. Die dazugehörige Terminologie wurde von Aristoteles in die Metaphysik eingeführt[137] und durch Boethius für den lateinischen Sprachraum geprägt.[138] *Oppositum* (antikeimenon) wäre danach zu fassen als ein Oberbegriff zu vier verschiedenen Arten von Gegensätzen: den relativen,[139] den konträren,[140] den privativen[141] und den kon-

[134] G. v. BREDOW, *Coincidentia oppositorum*, in: HWP 1 (1971) 1022.

[135] Vgl. A. MENNE, *Gegensatz* (wie Anm. 37).

[136] Vgl. E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte* (wie Anm. 112) 8.

[137] Vgl. ARISTOTELES, *Kategorien*, 10, b11.

[138] Vgl. BOETHIUS, *In categorias Aristotelis* IV (= PL LXIV, 264B, 264C, 265B) und BOETHIUS, *In Librum Aristotelis de interpretatione* II (= PL LXIV, 364B).

[139] Z. B.: doppelt/halb.

[140] Z. B.: gut/schlecht. Bei einem konträren Gegensatz ist immer ein eventuell Mittleres

tradiktorischen.[142] Während das Kennzeichen des kontradiktorischen Gegensatzes darin besteht, daß das eine Glied das andere vollständig verneint, können sich bei einem konträren Gegensatz die Glieder an einem Subjekt innerhalb eines Genus gegenüberstehen, weil sie eine gemeinsame Wesensbestimmung haben.

Die Terminologie für die Bezeichnung des Nicht-Identischen ist in *De concordantia catholica* nicht einheitlich. Nikolaus von Kues spricht sowohl von *differentiae* als auch von *contrarietates*. Erst in *De docta ignorantia* werden daraus *opposita*. Was damit im einzelnen gemeint ist, soll im folgenden geklärt werden.

Nikolaus von Kues definiert, daß als Bedingung ihrer Möglichkeit jeder *concordantia differentiae* vorausliegen müssen.[143] Jede *concordantia* ist eine *concordantia* von Unterschieden.[144] Am Beispiel des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft wurde deutlich, daß dies durchaus nicht als ein Nacheinander, sondern als gleichzeitige Bestimmung zu verstehen ist. Die Frage nach der Art der Gegensätze, die »zusammenfallen«, ist nun wesentlich für das, was mit *concordantia* oder *coincidentia* eigentlich ausgesagt werden soll. So wird die Entwicklung des Gedankens umgekehrt auch an den verschiedenen mit *concordantia* intendierten Begriffsinhalten deutlich. In *De concordantia catholica* wird *concordantia* gebraucht als Gegenbegriff zu *differentia*, als einfaches Übereinstimmen in bezug auf dasselbe Attribut. *Coincidentia* taucht dagegen als Begriff nicht auf. *Concordantia* wird andererseits auch nach der Einführung von *coincidentia* in den cusanischen Sprachgebrauch noch weiterhin verwendet. In den meisten Fällen bleibt die alte Bedeutung: *concordantia* als das, was im Gegensatz zu den *differentiae* steht.[145] Doch die cusanische Terminologie ist wenig einheitlich, zum einen wird teilweise parallel zu *concordantia* in die-

denkbar.

[141] Z. B.: blind/sehend.

[142] Z. B.: Sitzend/nicht-sitzend.

[143] »Omnis autem concordantia differentiarum est.« (*De conc. cath.* I, 1: h ^{2}XIV/1, N. 6, Z. 4–5).

[144] Ähnlich schon Lullus, für den jede Konkordanz die Distinktion einer Mehrheit von Dingen voraussetzt: »Ubicumque est dare concordantiam naturalem, oportet dari plura distincta, quoniam concordantia sine pluribus rebus esse non potest.« (Ders., *Liber de ascensu et descensu*,: Opuscula, hg. v. E. Platzeck [Hildesheim 1971–73] III, 293).

[145] »... etiam ad invicem concordantia, in genere entis aut specie ⟨aut⟩ numero differentia. Ipse autem deus est ante omnem differentiam differentiae et concordantiae quia possest.« (*De ven. sap. 13: h XII, N. 13, Z. 11–14).

sem Sinne auch *concordia* benutzt,[146] zum anderen gibt es auch immer wieder Beispiele für einen Gebrauch von *concordantia* als Einheitsbegriff jenseits des Zusammenfalls von Einheit und Gegensätzen, also in den Fällen, für die eigentlich *coincidentia* als terminus technicus eingeführt wurde.[147] Schließlich ist in dieser Reihe drittens auch noch der Terminus *unitas* zu betrachten, der in den späteren Schriften ebenfalls mit wechselnder Bedeutung gebraucht wird, teilweise im Sinne des frühen Begriffs von *concordantia*[148] und teilweise als Bezeichnung für die Einheit jenseits der Gegensätze.[149]

Grundsätzlich mußte Cusanus sich darüber im klaren sein, daß er den Satz vom Widerspruch tangiert. Sollte dieser unbegrenzt gelten, wäre damit die Koinzidenzlehre als eine Theorie der unendlichen Einheit und die von Cusanus geforderte Vernunftbetrachtung der Welt verhindert. Sollte er andererseits gar nicht gelten, wären verstandesmäßige Aussage unmöglich geworden. Die Idee der *coincidentia oppositorum* schließt also eine ungeheure Provokation scholastischer Logik und Metaphysik ein, denn die Zulassung begrifflicher Widersprüche sowie die Mißachtung des Nichtwiderspruchsprinzips hebt für diese Logik jedes sinnvolle Begreifen auf. Um so vehementer stellt sich die Frage, wie Cusanus mit dem Satz vom Widerspruch umgeht, den er in einem philosophisch befriedigenden Modus teilweise außer

[146] »Non est autem differentia sine concordia ... Concordat igitur spiritus cum spiritu concordanti differentia.« (*De coni*. II, 10: h III, N. 122, Z. 2–3).

[147] »Quis non admiraretur hunc opificem, qui etiam tali si quidem arte in sphaeris et stellis ... usus est, ut sine omni praecisione cum omnium diversitate sit omnium concordantia. . .« (*De docta ign*. II, 13: NvKdÜ H. ^{2}15b, N. 178); ». . . ut sit diversitas in concordantia in uno Iesu .« (ebd. III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 256). »Mens humana, rationis medio investigans, infinitum ab omni apprehensionis suae circulo eiciens, ait nullam rem dabilem ab alia quaqumque per infinitum differre omnemque dabilem differentiam infinita minorem atque ipsam infinitam non plus differentiam quam concordantiam esse, sicque de ipsa concipit concordantia. Quodlibet igitur cum quolibet concordat atque differt, sed aequaliter praecise hoc impossibile est. Absoluta est enim haec pracisio ab universo .... cum quolibet universaliter quandam habere universalem concordantiam atque cum uno maiorem quam cum alio. Concordantiam autem unitatem concipito, differentiam vero alteritatem ... Quanto igitur maior concordantia, tanto minor differentia, et e converso ... Omne igitur sensibile cum omni sensibili quandam habet universalissimam concordantiam et specialissimam differentiam.« (*De coni*.II, 3: h III, N. 87–88).

[148] »Unitas autem ista ad primam improportionabilis, oppositorum compositionem penitus non evadit, sed in ea opposita compatibilem concordantiam nondum exierunt.« (*De coni*. I, 6: h III, N. 24, Z. 9–11).

[149] ». . . nam unitas spiritus in alteritatem progreditur atque alteritas spiritualis in unitatem regreditur.« (ebd. II, 10: N. 123, Z. 2–3).

kraft setzen mußte. Das Widerspruchsprinzip bleibt für Nikolaus von Kues erstes, uneingeschränktes und notwendiges Prinzip für die *ratio*, denn die Verstandessprache braucht klar abgegrenzte Termini als Voraussetzung für Aussagen und Schlußfolgerungen. Wenn Termini benennbar sein sollen, müssen sie auch unterscheidbar sein, das Widerspruchsprinzip ist deshalb per definitionem nötig zur Selbsterhaltung des Verstandes. Doch als Bedingung der Möglichkeit dieser Distinktheiten ist das, was die *ratio* als widersprechend auseinanderhält, zuvor von der Vernunft zusammengehalten worden. Um dies zu denken, ist es nötig, von dem *idem* des Verstandesbegriffs zu dem der Vernunft zu kommen, zu einem *transrationalen idem*,[150] das vor jeder Verschiedenheit und Gleichheit steht. Die termini intellectuales haben keine unvereinbaren Gegensätze. Cusanus sucht die Wurzel im Satz vom Widerspruch und zeigt, daß dieser nicht einfach gegeben ist. Er ist nicht vom offen liegenden Seienden her, sondern als Produkt des menschlichen Geistes zu verstehen. Das Denken erfährt sich als die höhere Einheit, als dasjenige, das die Implikationen des aristotelischen Schemas selbst gesetzt hat und sich also vom Widerspruchsrinzip lösen kann und muß, wenn es eine Theorie des Widerspruchsprinzips entwickeln und damit sich selbst über seine eigene Voraussetzungen und über seine eigene Natur verständigen will. Insofern ist zwar nicht die Aufhebung, wohl aber die Kritik an dem Satz vom Widerspruch eine unerläßliche Bedingung desselben. Die *coincidentia oppositorum* kann ihre philosophische Funktion dann erfüllen, wenn sie den Satz vom Widerspruch als erstes Prinzip des Verstandes anerkennt und zugleich eine denkende Überwindung desselben zu leisten vermag; wenn sie ihn bestehen läßt, aber ihm gleichzeitig den Anschein des Selbstverständlichen nimmt. Für die Erkenntnis der absoluten Einheit kann der Satz vom Widerspruch nicht mehr gelten, hier ist die Aufhebung unausweichlich.

Zur Verdeutlichung der Entwicklungsschritte im cusanischen Denken sei das oben schon einmal genannte Beispiel der Lichtmetapher[151]

---

[150] Vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen* (wie Anm. 131) 302.

[151] Hier klingt natürlich der Gedanke des Parmenides an, daß die Welt durch zwei Urprinzipien, nämlich Licht (Feuer) und Nacht geordnet sei, die als in gleicher Intensität in allem Seienden wirkliche, gegenseitig sich fordernde Gegensätze zu denken sind. »Aber nachdem alle Dinge Licht und Nacht benannt und das, was ihren Kräften gemäß ist, diesen und jenen als Name zugeteilt worden, so ist alles voll zugleich von Licht und unsichtbarer Nacht, die beide gleich – (gewichtig); denn nichts ist möglich, was unter keinem von beiden steht.« (Parmenides B. Fragment 9,

gebraucht, das das Problem der Gegensätze in den verschiedenen Phasen sehr gut dokumentiert.[152] In *De concordantia catholica* wird Gott zunächst als unendliches Licht bezeichnet.[153] Gemäß der Endlichkeit alles Geschaffenen muß dann alles Licht außerhalb Gottes endlich sein. Damit ist es nach der ersten Setzung (*deus est lux infinita*) nicht eigentlich Licht, geht aber als endliches, geschaffenes Licht aus dem unendlichen hervor. Da es sich jeweils um Licht handelt, besteht eine Gemeinsamkeit, als endliches steht es aber im Gegensatz zum Unendlichen und kann nur als *oppositum* zum unendlichen Licht bezeichnet werden. In *De concordantia catholica* benutzt Nikolaus von Kues dafür das Bild vom Schatten.[154] Licht und Schatten werden also gegenübergestellt und die Wirklichkeit bestimmt als Ergebnis verschiedener »Mischungsverhältnisse«.[155] Je weiter ein Seiendes von dem Sein Gottes entfernt ist, desto mehr ist es Schatten.[156] Anders dann in *De docta ignorantia* und später auch in *De coniecturis*.[157] In *De docta ignorantia* benutzt Nikolaus von Kues *Dunkelheit* als das eigentlich kontradiktorische Prinzip zum deszendierenden Licht; damit wird der Gegensatz zu einem tatsächlich kontradiktorischen zugespitzt. Ein originellerer und im Vergleich zu *De concordantia catholica* qualitativ neuer Reflexionsschritt liegt aber vor, wenn Cusanus den Gegensatz von Einheit-Andersheit im Sinne des Koinzidenzgedankens auflöst.[158] Das Revolutionäre des cusanischen Gedankens sollte zwar immer wieder dadurch verflacht werden, daß man die Gegensätze als lediglich konträre interpretierte. Dagegen spricht aber schon die Tatsache, daß Nikolaus von Kues in späteren Schriften selbst betont, daß er an den Zusammenfall kontradiktorischer Gegensätze gedacht hat.[159] Neu ist

in: Die Fragmente der Vorsokratiker Bd. 1, Griechisch und Deutsch, hg.v. H. Diels, W. Kranz, 6. verb. Aufl. (Berlin 1951).

[152] Vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44) 58.

[153] »Et ex hoc nota, quod, quia deus est lux infinita, tunc omnis lux extra deum creata finita comparative ad deum umbra infinitae lucis censetur.« (*De conc. cath.* I, 7: h ^{2}XIV/1, N. 41, Z. 1–3).

[154] »Et tanto plus umbrae habet, quanto a deo distat. . .« (ebd. N. 41, Z. 3).

[155] Vgl. auch »Omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate habendo de uno plus, de alio minus, sortiendo naturam unius oppositorum per victoriam unius supra aliud.« (*De docta ign.* II, 1: NvKdÜ H. ^{2}15b, N. 95).

[156] Zur Interpretation dieses Bildes vgl. auch *De conc. cath.* I, 7: h ^{2}XIV/1, N. 40–43.

[157] Vgl. das Bild von der Pyramide des Lichtes und der der Finsternis (*De coni.* I, 11: h III, N. 54–60).

[158] ». . . credendo . . . non quidem esse lucem, ut est haec corporalis, cui tenebra opponitur, sed simplicissimam et infinitam, in qua tenebrae sunt lux infinita.« (*De docta ign.* I, 24: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 86).

[159] ». . . uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictorum Deum esse declaravi. . .« (*Apol.*: h II, S. 15, Z. 14–15).

so in dem oben exemplarisch angeführten Zitat die Bestimmung, daß das ewige Licht sowohl Licht wie Finsternis umfaßt, also im Grunde noch vor dem Gegensatzpaar steht. Dies konnte Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* in dieser Radikalität noch nicht denken, obwohl er dem Gedanken offensichtlich auf der Spur gewesen ist.

– Die Trinität als Vollform der Konkordanz

Anhand eines dritten Aspektes soll aufgezeigt werden, wie sich die Idee der *coincidentia* aus dem Begriff *concordantia* entwickelt: anhand des Verhältnisses beider Begriffe zum Infinitum. Noch einmal komme ich dazu auf die Kategorie der *differentia* zurück: Bei jeder differentia könnte man die Unterschiede auch beliebig klein denken. Nikolaus von Kues tut dies in *De concordantia catholica* und beschreibt die Konsequenzen: Die *concordantia* ist um so »stärker«, je kleiner der Gegensatz zwischen den vorausliegenden Differenzen ist.[160] In *De docta ignorantia* findet sich derselbe Gedanke.[161] Wenn man die *concordantia* »stärken will«, gilt es deshalb, die Differenz möglichst zu verkleinern.[162] In diesem Zusammenhang reflektiert Nikolaus von Kues, was passiert, wenn man Begriffsinhalte und Definitionen bis ins »Unendliche auszuziehen« versucht. Wenn die Relation zwischen zwei Bezugspunkten als eine immer kleinere gedacht wird, fallen beide irgendwann in einem Punkt zusammen und man kann nicht mehr länger von Vielheiten, sondern nur von einer einfachen Einheit ausgehen. Zunächst »verbessert« man zwar die *concordantia*, doch würde man die Differenz ganz als aufgehoben denken, die *contrarietas* also nicht nur gegen Null tendieren, sondern gleich Null werden lassen, hätte man zwar eine vollkommene »Einheit«, aber per definitionem nicht mehr länger eine *concordantia*. Indem man also *concordantia* – gemäß der ihr inhärenten Definition – als eine optimale zu denken versucht, würde die Bewegung der Optimierung umschlagen: man hätte den Begriff durch sich selber aufgehoben.

Bereits in *De concordantia catholica* versucht Nikolaus von Kues *concordantia* in dieser Weise zu Ende zu denken. ». . . in illa divina essen-

[160] »Et quanto minor contrarietas in differentiis, tanto fortior concordantia. . .« (*De conc. cath.* I, 1: h ^{2}XIV/1, N. 6, Z. 5–6).

[161] »Unde eius potentia cum sit unissima, est et fortissima et infinitissima.« (De docta ign. I, 21: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 63).

[162] Vgl. auch: »Virtus quanto unitior, tanto fortior; quanto autem unitior, tanto simplicior. Quanto igitur potentior seu fortior, tanto simplicior. Unde cum essentia divina sit omnipotens, est simplicissima et trina. Sine enim trinitate non foret principium simplicissimum, fortissimum et omnipotens.« (*De pace* 8: h VII, N. 23; S. 24, Z. 15–19).

tia, ubi vita et esse unum sunt summa aequalitate, est summa et infinita concordantia. . .«[163]

In Gott wird die größtmögliche Konkordanz erreicht. Hier gilt »nulla contrarietas locum habere potest« (ebd. Z. 4),[164] und damit ist der oben schon konstruierte Fall gegeben, daß die Differenz zwischen zwei Bezugspunkten der *concordantia* nicht nur asymptotisch gegen Null tendiert, sondern gleich Null ist, um doch wieder nicht einfach Nichts zu sein. Die *concordantia* fällt mit ihrer Aufhebung zusammen, die kleinste Differenz ist gleichzeitig die größte. Schon hier führt Nikolaus von Kues also die Idee des göttlichen unendlichen Seins als infinite *concordantia* ein.

An einer zweiten Textstelle läßt sich dies zeigen, an der Cusanus *aeternitas* bestimmt. Zunächst sagt er, daß keine Widersprüche existieren können, wo das Leben Ewigkeit ist, um drei Zeilen später die Ewigkeit damit zu definieren, daß dort keine Widersprüche sind.[165] Mit der Begrifflichkeit von *De concordantia catholica* kann er nun an dieser Stelle seinen Gedanken zwar andeuten, aber nicht weiter ausführen. In *De docta ignorantia* wird Nikolaus von Kues darauf zurückkommen: In der Fülle der Ewigkeit – und das heißt nicht nur in der Fülle der Zeit, sondern auch in der Fülle des Seins – gibt es keine Möglichkeit, die nicht auch Wirklichkeit wäre, kein Seiendes außerhalb des Seins, kein Anders- oder Nicht-Sein zu dem Sein. Das Ewige ist reine Aktualität und absolute Ursache.[166] Das Infinitum ist das, was alles ist, in absoluter Einheit ohne Vielheit, das Universum ist dagegen in Abhängigkeit von der absoluten Einheit endliche Einheit in Vielheit. Alle Gegensätze sind damit beim Infinitum per definitionem unmöglich.[167] Wahre Un-Endlichkeit wird für Nikolaus von Kues nur

---

[163] *De conc. cath.* I, 1: h ^{2}XIV/1, N. 6, Z. 2–3.

[164] In der *Apologia* formuliert Nikolaus von Kues dies später folgendermaßen: »Quapropter absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse. Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse in ipsa est; omne autem esse in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima.« (*Apol.*: h II, S. 8, Z. 20 – S. 9, Z. 3).

[165] ». . . et ibi aeterna tunc est, ubi nulla contrarietas.« (*De conc. cath.* I,1: h ^{2}XIV/1, N. 6, Z. 6–7).

[166] Vgl. auch: »Qui cum sit maximitas absoluta . . . ita et finis, ut ›in ipso sint omnia‹ et extra ipsum nihil. Qui est principium, medium et finis omnium, centrum et circumferentia universorum, ut in omnibus ipse tantum quaeratur, quoniam sine eo omnia nihil sunt.« (*De docta ign.* II, 13: NvKdÜ H. ^{2}15b, N. 179).

[167] »Quare est, cum maximum sit infinitae unitatis, tunc omnia, quae ei conveniunt, sunt

adäquat verstanden als Zusammenfall oder Aufgehobensein der Gegensätze vor oder über der Dimension der Gegensätze, vor bzw. über dem Bezug von Einheit und Andersheit, Wirklichkeit und Möglichkeit, Identität und Differenz.[168] Es steht zu nichts im Gegensatz, und nichts ist ihm entgegengesetzt,[169] es ist das unendliche Eine.[170] Die Aufhebung der Gegensätze in diesem Fall ist jeder Einschränkung enthoben, es ist das Absolute schlechthin, das als absolute Übereinstimmung ebenso wie als absolute Differenz gedacht werden kann. Die *coincidentia oppositorum* in *De docta ignorantia* entspricht dem Maximum, dem Inbegriff aller Möglichkeiten. Nicht nur *opposita contraria*, sondern selbst *contradictoria* können in *coincidentia* zusammenfallen. Dies setzt aber voraus, daß ein einfacher Begriff zur Verfügung steht, in dem man denkend diesen Widersprüchen noch einmal zuvorkommen kann.

Die Geschichte der Begriffe *concordantia* und *coincidentia* im cusanischen Denken zeigt sich, wenn Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* nach diesen Vorüberlegungen das Geheimnis der Trinität mit der Begrifflichkeit der *concordantia* zu fassen sucht,[171] in *De docta ignorantia* dasselbe Problem aber im Denkhorizont der *coincidentia* angegangen wird. Auch für Aussagen über die trinitarischen Strukturen denkt Cusanus seine Begriffe bis in ihr Extrem. Zwischen den

ipsum absque diversitate et alietate . . . Omnis enim diversitas in ipso est identitas . . . Tanta quidem est eius unissima duratio, quod praeteritum non est aliud a futuro et futurum non est aliud a praesenti in ea, sed sunt unissima duratio sive aeternitas sine principio et fine.« (ebd. I, 21: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 63).

[168] Vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, in: Vorträge G 220, hg. v. der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Opladen 1977) 12.

[169] Vgl. auch »Opportet ipsum esse supra omnem oppositionem.« (*De poss.*: h XI/2, N. 73, Z. 13–14); *De docta ign.* I, 1: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 4); »Est enim ante differentiam omnem. . .« (*De ven. sap.* 13: h XII, N. 35, Z. 5–6).

[170] Das Herausgehobensein des Einen aus dem Bereich der Andersheit ist natürlich kein origineller, sondern ein neuplatonischer Gedanke, an den Cusanus hier anknüpft. Vgl. dazu W. Beierwaltes, der die Gemeinsamkeiten und Differenzen cusanischen und neuplatonischen Denkens herausarbeitet (DERS., *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985).

[171] »Ex hac enim radice vide alta fundamenta sanctissimae trinitatis et unitatis, quoniam unitas in trinitate et trinitas in unitate, nec ulla penitus contrarietas, quia qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus. Ecce inexpressibilem concordantiam in deo trino et uno, a qua quidem concordantia volenti subtilius indagare, quomodo cuncta perfectionalia de deo dicibilia aut cogitabilia in summa concordantia unius essentiae et trium personarum sunt, maxima et incomprehensibilis veritas. . .« (*De conc. cath.* I, 1: h ^{2}XIV/1, N. 6, Z. 6–14).

drei göttlichen Personen herrscht ein Höchstmaß an *concordantia*. Ist die *concordantia* unendlich groß, so sind die Differenzen zwischen den Personen entsprechend unendlich klein. Von dieser höchsten *concordantia* kann man alles ableiten, was an *perfectionalia* über Gott gesagt und gedacht werden kann. Das *eine* göttliche Wesen wird damit stark auf Kosten der *drei* Personen hervorgehoben, fast hat es den Anschein, daß dies eine Leugnung der Proprietäten der Personen beinhalte. Doch Cusanus bleibt die Bedeutung der Differenzen zwischen den Personen bewußt, und er beachtet im folgenden sehr wohl den Unterschied zwischen der einen *essentia* und den drei Personen. »Concordantia differentiarum est«, dieser Grundsatz gilt also ebenso für die Trinität, und auch hier besteht das Problem, Identität und Differenz auszubalanzieren, das Eine und das Viele nebeneinander zu denken. Wieder fehlt ein übergeordneter Begriff. Doch einen Diskurs, der die begrifflichen Unklarheiten in seinen Aussagen klären könnte, bricht Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* noch ab, verweist auf Schrift und Tradition[172] und erklärt: ». . . haec concordantia est ipsamet veritas summa – sed non est nostri propositi. . .«.[173] Statt dessen läßt er einen Appell folgen, daß es nun Aufgabe und Ziel des Menschen sei, der Trinität auch in dem Grad ihrer inneren Integrität nachzueifern, um zum ewigen Leben zu kommen.[174] Was er hier noch nicht anzugehen vermag, wird er später formulieren, daß Gott nämlich die vollendetste Form der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit ist, das *principium unitatis* oder, mit seiner verbesserten Begrifflichkeit, die *coincidentia oppositorum*. Die für Cusanus höchste Form der Selbstidentität ist die trinitarische. Trinitarische Selbstidentität ist in sich relational und differenziert, differenziert aber nicht im Sinne zahlenhafter Vielheit und damit sich gegenseitig ausschließender Andersheit. In Gott kann keine Andersheit oder Vielheit gedacht werden. Es gilt ebensosehr der Satz: Der Vater ist der Sohn, der Sohn ist der Geist, wie der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn ist nicht der Geist etc. Unterschiedenheit ist in gleicher Weise Ununterschiedenheit.[175] Die Dreiheit, in der die Drei in Einheit aufgehoben ist und

[172] ». . . sufficit cum Alberto Magno super verbo . . . Matth. 16 scire ad nostrum propositum. . .« (ebd. N. 7, Z. 2–4).

[173] Ebd. N. 7, Z. 1–2.

[174] »Unde ad hoc, ut homo bene divinae trinitati configuretur ad percipiendam illam vitalem concordantiam, oportet spiritum esse perfectum, scilicet, ut per fidem, spem et caritatem se iungat spiritui divino tamquam vitae et veritati.« (ebd. I, 4: N. 24, Z. 3–7).

[175] »Nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas. Et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas.« (*De docta ign*. I, 19: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 57).

die als *complicatio* alles ist, was zeithaft sein kann, ist absolute Einheit oder reine Selbstidentität, der alle äußeren Differenzierungen allererst entspringen.[176] Als solches steht die Trinität über allem Seiendem, aber ihre Spur ist in ihm entdeckbar, dessen kreativer und erhaltender Grund sie ist.

– Das Verhältnis von Gott und Welt[177]

Eine Aussage über Gott kann nicht anders als von Geschaffenem ihren Ausgang nehmen und versuchen, im Transzendieren der geschöpflichen Wirklichkeit die Vollkommenheit des Schöpfers aufleuchten zu lassen. In *De concordantia catholica* denkt Nikolaus von Kues das Verhältnis von Gott und Welt als *concordantia*.[178] Damit will er einen Zusammenhang umschreiben, der nicht mit Identität verwechselt werden kann, wenn er auch andererseits betont, daß keine *contrarietas*

[176] »Non est igitur pluralitas in absoluta deitate, sed in participantibus, qui non sunt Deus absolute, sed dii participatione.« (*De pace* 7: h VII, N. 20; S. 20, Z. 6–8).

[177] Die Frage des Gottesbegriffs und der Gotteserkenntnis ist eine der meistdiskutierten in der Literatur zu Nikolaus von Kues. Natürlich wäre es vermessen, eine solche Problematik in diesem Rahmen darstellen oder die verschiedenen Positionen diskutieren zu wollen. Hier kann es nur darum gehen, die Gottesfrage als ein Beispiel zu nennen, an dem die Entwicklung von *De concordantia catholica* zu *De docta ignorantia*, der Schritt von *concordantia* zu *coincidentia* deutlich wird. Zur Orientierung über die Forschungsdiskussion zu diesem Thema sind in der Reihenfolge ihrer Entstehung folgende Beiträge zu nennen: M. Storz, *Die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cues*, in: ThQ 55 (1873) 3–57, 220–285; J. Uebinger, *Die Gotteslehre des Nicolaus von Cues* (Münster/Paderborn 1888); J. Lenz, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nicolaus von Cues in ihren philosophischen Grundlagen* (Würzburg 1923); J. Ranft, *Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker* (Würzburg 1924); *J. Neuner, Das Gottesproblem bei Nicolaus von Cues*, in: PhJ 46 (1933) 331–343; R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* (wie Anm. 42); M. Alvarez-Gómez, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 5 (1965) 63–85; Ders., *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nicolaus von Cues*: Beiträge zur Philosophie Bd. 10 (München/Salzburg 1968); S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nicolaus von Cues* (Meisenheim am Glan 1969); G. v. Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva Dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 58–67; Kl. Kremer, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–141, bes. 107–121; Ders., *Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus (Omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum)*, in: Concordia discors. Studi su Nicolò Cusano e l'umanesimo Europeo offerti a Giovanni Santinello, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 145–180.

[178] »Sufficiat pro praesenti scire pro nostra investigatione, quod, licet omnia creata in esse ex principiis creatis ... cum primo gradatim habentibus constituantur et per concordantiam uniantur naturali et originali principio...« (*De conc. cath.* I, 1: h ^{2}XIV/1, N. 12, Z. 6–10).

zwischen Gott und Welt bestehe. Erst seit *De docta ignorantia* wagt er es, seine Aussagen mit Hilfe des Begriffs der *coincidentia* bis zu dem entscheidenden Punkt des Ineinsfalls von Gott und Welt zuzuspitzen. Doch auch dann gibt es bei ihm niemals die Gefahr, daß er die bestehende Differenz nicht genügend betonen würde. So isoliert Nikolaus von Kues den Satz, daß Gott alles sei, nie von dem Satz, Gott sei über Allem oder das Nichts von Allem.[179] In der Welt ist Gott nicht in der Weise der Welt.[180] Als Beleg für sein Verständnis sei auf drei später häufig gebrauchte aenigmatische Gottesbezeichnungen verwiesen. *Non aliud*, *idem* und *possest* vereinigen jeweils die beiden Aspekte des zugleich Über- und In-Seins Gottes in bezug auf die Welt, der absoluten Transzendenz und der Immanenz.[181] »Non-aliud ist so z. B. zunächst nicht das Nicht-Andere oder nichts Anderes; es ist vielmehr der Ausschluß jeder Andersheit, Verschiedenheit oder Differenz aus sich selbst.«[182] *Non-aliud* benennt die absolute Einheit göttlichen Ursprungs mit sich selbst und zugleich dessen überkategoriale Andersheit zu allem Anderen, das in sich gegensätzlich oder zumindest anders ist.[183] Auch in späteren Schriften verwendet Nikolaus von Kues verschiedene Begriffspaare, die das Verhältnis von Gott und Welt als ein durchaus distinktes beschreiben: *complicatio/explicatio*, *absolutum/contractum* etc. Gott und Welt sind so verschieden, wie die Zahl, die nichts ist als die Explikation der Eins, von der Eins verschieden ist. Entsprechend kann man sagen, daß wir nur dasjenige wirklich begreifen, was wir als Explikation des Einen denken.

Im Zusammenhang mit diesem Gedanken wurde oft der Pantheismusvorwurf gegen Cusanus erhoben. Ihm wurde unterstellt, daß mit seinem Einheitsbegriff Gott als das Eine überhaupt nicht mehr als von der Welt unterschieden zu fassen sei. Wer jedoch aus dem bisher Gesagten ableiten wollte, daß dies einfach auf eine Identifizierung beider Größen hinauslaufe, so daß letztlich Gott und Welt miteinander gleichgesetzt würden, übersieht die Sprengkraft der cusanischen Versuche, Unendlichkeit konsequent zu denken, um daran jeweils die »Transzendenz als Grenze des theoretischen Vollzuges«[184] zu de-

[179] »Sed ita est hoc quod est omnia et ita omnia quod est nullum. Et ita maxime hoc quod est minime ipsum.« (*De docta ign.* I, 1: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 4).

[180] Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (wie Anm. 168) 15.

[181] Vgl. K. Jacobi, *Die Methode* (wie Anm. 52) 246ff.

[182] W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (wie Anm. 168) 15.

[183] Vgl. A. Menne, *Gegensatz* (wie Anm. 37) 107.

[184] H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, erweiterte und

monstrieren. Der oft aus einem zu kurzgefaßten Verständnis des cusanischen Gedankengangs abgeleitete Pantheismusverdacht greift deshalb nicht, da Nikolaus von Kues ja gerade die Differenz bewahren will. Entsprechend heftig reagiert Nikolaus von Kues auf den Wenckschen Vorwurf, in seiner Theologie würde »creatorem cum creatura coincidere.«[185] Doch wenn nun umgekehrt die Differenz zu sehr auf Kosten der Identität betont und der Schluß gezogen würde, Gott und Welt wären verschieden, so würde Cusanus auch dies als falsch beanstanden. Wie ist dann das Verhältnis zwischen Gott und Welt nach Nikolaus von Kues im Licht einer *coincidentia oppositorum* treffend zu bestimmen?

Da steht der Aussage, daß zwischen Gott und Schöpfung eine unüberbrückbare Trennung besteht – »manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse«, wiederholt er zu verschiedenen Malen –, ein Verständnis von einem engen Zusammenhang gegenüber. Die Welt als Schöpfung entspricht in höchster Weise dem Sein ihres Schöpfers. Kennzeichnend für das Gesamt dieser Schöpfung ist gerade ihr Verhältnisbezug durch die Geschöpflichkeit zu Gott. Endliches und Unendliches sind so in einer letzten Einheit verbunden. In *De concordantia catholica* wird dies mit dem Bild ausgedrückt, daß alles Geschaffene durch die Schöpfung aus dem einen, ewigen Gott »herausfließt«.[186] Später heißt es in einer veränderten Terminologie: Die Welt ist aus dem absoluten Begriff heraus gewollt Spiegel und Bild Gottes, als dessen Widerglanz und *repraesentatio*, als Teilhabe an ihm, als seine Selbst-Explikation in der von ihm konstituierten Andersheit.[187] Allerdings, durch den Akt der Schöpfung sind Schöpfer und Geschöpf auch wieder unterschieden, gerade das Geschaffensein beinhaltet eine strenge Abgrenzung gegenüber dem Schöpfer, da es der Schöpfer ist, der als erstes Prinzip die Schöpfung aus sich entläßt. Das Verhältnis

---

überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, vierter Teil (Frankfurt/Main ^{2}1982) 453.

[185] »... et si passio eum non vicisset, non falsificasset scripta ... Nam tale quid ex libellis Doctae ignorantiae veritatis amator haberi negat neque quidquam eorum, quae elicit admitteret modo, quo licit. Nam dicere imaginem conicidere cum exemplari et causatum cum sua causa potius est insensati hominis quam errantis. Per hoc enim, quod omnia sunt in Deo ut causata in causa, non sequitur causatum esse causam, – licet in causa non sint nisi causa. . .« (*Apol.*: h II, S. 16, Z. 13–23).

[186] »... a deo unico, aeterno, simplicissimo fluunt per creationem cuncta. . .« (*De conc. cath.* I, 2: h ^{2}XIV/1, N. 9, Z. 4–5).

[187] Vgl. z. B. die Auslegung von 1 Kor 13, 12 in *Apol.*: h II, S. 11; *De poss.*: h XI/2, N. 72; *De docta ign.* II, 2: NvKdÜ H. ^{2}15b und ebd. I, 22: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 67.

zwischen Gott und Welt ist also sowohl Identität als Differenz.[188] Mit dem Begriff *concordantia* bleibt beides unvermittelt nebeneinander stehen, mit *coincidentia* ist es dagegen möglich, Gott als *coincidentia oppositorum* und damit als Identität und zugleich als Differenz zu denken.[189] Mit *coincidentia oppositorum* kann man das Sein und Wesen Gottes »in seiner Verschiedenheit von aller geschöpflichen Einschränkung und als Allanwesenheit in jedem Seienden, als Quellgrund jeglicher Seiendheit schauen.«[190] Dazu muß man aufhören, *distinctio* und *indistinctio* als unüberwindbare Gegensätze anzusehen. Wo die *distinctio* ihr Maximum erreicht, da ist sie vielmehr *indistinctio*.[191] Wenn man dann von Gott und Welt als Einheit redet, so darf diese nicht als Einheit verstanden werden, die der Vielheit entgegengesetzt ist, sondern nur als eine solche, die als Einheit alles ist, als Kleinste das Größte.[192] Im Rückblick auf seine Werke sagt Nikolaus von Kues später, daß er

---

[188] M. Alvarez-Gómez ist der einzige, der meines Wissens eine andere Position vertritt. Er negiert die ansonsten unangefochtene Interpretation des cusanischen Gott-Welt-Verhältnisses und betont, daß das Unendliche sich nicht einfach als der Gegensatz zum Endlichen erweist (Ders., *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*: Epimeleia 10 [München/Salzburg 1968] 27), weil Unendliches und Endliches einander nicht entgegengesetzt sind. Er begründet dies mit einer »positiven Dialektik«, die er bei Nikolaus von Kues zu finden meint (ebd., 193). Vgl. dagegen schon die Rezension des Buches von E. Fränzki (in: MFCG 7 [1969]), der diese Position mit überzeugenden Argumenten widerlegt.

[189] Philosophische Traditionen, aus denen Nikolaus von Kues diesen Gedankengang schöpft, können hier nur kurz erwähnt werden. Sicherlich ist auf Ps.-Dionysius zu verweisen, ein wichtiger Vermittler war aber vor allem Johannes Scotus Eriugena. Letzterer spricht von Gott als dem *ambitus omnium*, der alles verursacht, bestimmt und erhält. Als universaler Grund umfaßt er auch die *contraria seu opposita* und fügt sie in eine Eintracht. Johannes formuliert auch, daß Gott die *oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas* sei, d. h. er ist der Grund dafür, daß Gegensätze als solche sind, er ist aber auch der Grund dieser Gegensätze, insofern sie in ihm als deren *concordia* nicht als Gegensätze, sondern als Momente seiner Einheit aufgehoben sind. (vgl. Eriugena, *De divis. nat.* I, 72 [= PL CXXII, 517 Bf.]).

[190] G. v. Bredow, *Coincidentia oppositorum* (wie Anm. 134) 1022.

[191] Vgl. das Beispiel vom Winkel, z. B. in *De beryllo*.: h ^{2}XI/1, N. 25; in *De docta ignorantia* und öfter.

[192] *De docta ign*. I, 24: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 76. Die Einheit Gottes versucht vor Nikolaus von Kues zum Beispiel auch Meister Eckhart zu denken. Einheit bestimmt dieser als Negation von Vielheit, Verschieden- oder Unterschiedenheit oder Andersheit. In Gott ist alles, was im Bereich des Kreatürlichen getrennt ist, nicht als solches, sondern als reinste Einheit. Gerade durch sein absolutes Eins-Sein ist er aber von allem anderen verschieden. Zum Einfluß Meister Eckharts auf Cusanus vgl. H. Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*: BGPhThMA 39 H 3 (Münster 1962).

in *De docta ignorantia* oft *intellectualiter* von Gott gesprochen habe, durch die Paarung kontradiktorischer Gegensätze in einfacher Einheit, doch *divinaliter* sei eigentlich die Verneinung der Gegensätze.[193] Damit hat er also das Koinzidenzprinzip selbst noch einmal überschritten: Gott ist jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze; die *divina essentia*, das absolute Eine und damit Gott ist als »jenseits der Mauer des Zusammenfalls«[194] zu denken. Die Gegensätze bestehen nicht einfach zusammen in Gott, sondern sind in ihm aufgehoben, d. h. ihr eigenes Sein ist nichts anderes als das Sein des Absoluten selbst.[195] Das Sein Gottes und ihr Sein »fallen zusammen«. Die menschlich schauende Vernunft kann allerdings nur so weit gelangen, daß sie den Zusammenfall der Gegensätze sieht und erkennt, daß Gott noch darüber erhaben ist. Die Notwendigkeit des Übersteigens erscheint darum formal selbst als Koinzidenz: Gott ist als unendlicher Ende ohne Ende, in der Einheit ist die Andersheit ohne Andersheit, Gott ist Gegensätzlichkeit ohne Gegensätzlichkeit; der Widerspruch ist in der Unendlichkeit ohne Widerspruch.[196] Und um schließlich noch einmal die Lichtmetaphorik aufzugreifen: »Gott ist im höchsten Maße Licht, so daß er im geringsten Maße Licht ist.«[197]

Die Schwierigkeit der cusanischen Reflexionen liegt darin, daß Nikolaus von Kues versucht, einen Begriff der *ratio* intellektuell im Unendlichen zu denken.[198] »Der Explosivstoff solcher ›Sprengmetaphorik‹ ist der Unendlichkeitsbegriff.«[199] Auch in diesem Fall ist es so, daß ein Problem in *De concordantia catholica* bereits von Nikolaus von Kues gesehen und benannt, aber nicht weiter behandelt wird, er macht

[193] Vgl. *De coni*. I, 6: h III, N. 24, Z. 2–4.

[194] Zu der cusanischen Mauersymbolik vgl. R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«*, in: MFCG 18 (1989) 167–195; W. HAUG, *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in »De visione Dei«*, in: ThZ 45 (1989), 216–230; P. CASARELLA, *Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik*, in: MFCG 19 (1991) 273–286; K. REINHARDT, *Islamische Wurzeln der cusanischen Mauersymbolik? Die »Mauer des Paradieses« im Liber Scalae Mahometi*, in: MFCG 19 (1991) 287–291.

[195] Vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 168) 13.

[196] Vgl. das 13. Kapitel von *De visione Dei* und dann später in der Schrift *De non aliud*.

[197] »... ita deus est maxime lux, quod est minime lux...« (*De docta ign*. I, 4: NvKdÜ H. ^{3}15a, N. 12).

[198] Das Kreisen um den Gedanken »aktualer Unendlichkeit« kann für M. Stadler geradezu als einheitlicher Gesichtspunkt der cusanischen Philosophie gelten, die Unendlichkeits-Spekulation ist für ihn das Kernstück der cusanischen Philosophie (vgl. DERS., *Rekonstruktion* [wie Anm. 123] 104.

[199] H. BLUMENBERG, *Cusaner und Nolaner* (wie Anm. 184) 458f.

deutlich, daß die Aussagen der positiven Theologie ungenügend sind, aber ihm gelingt es hier noch nicht, das Denkgebäude derselben tatsächlich zu verlassen, während in *De docta ignorantia* alle Aussagen auf der *regula doctae ignorantiae* basieren und dem Koinzidenzprinzip entsprechen. Die Spuren aber, in denen Nikolaus von Kues später dem Verhältnis von Gott und Welt nachgehen wird, indem er es in immer neuen Gedankenexperimenten mit den verschiedensten Beispielen (z. B. dem Durchmesser eines Kreises, dem Winkel eines Dreiecks etc.) wieder und wieder durchspielen wird, treten bereits deutlich hervor.

IV. Schluß

Grund und Ziel des cusanischen Denkens ist das Streben nach umfassender *concordantia*. Die Suche und das Aufdecken der Prinzipien, die ihr zugrunde liegen, ziehen sich auf den unterschiedlichsten Ebenen durch all seine Werke. Mit den Aussagen von *De concordantia catholica* zur *concordantia* im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, zur *concordantia* in der Kirche und als philosophisches Problem werden erste Überlegungen grundgelegt. Damit scheint zwar die Frage bereits auf, die Nikolaus von Kues sein Leben lang beschäftigen wird, doch erst in *De docta ignorantia* wird er den Gedanken ausfalten und mit dem Prinzip der *coincidentia oppositorum* seine eigentliche Problemlösung vorlegen. Das bedeutet für sein Denken einen gewaltigen Fortschritt, aber keinen Bruch; er entwickelt bereits angelegte Reflexionen weiter und beginnt nicht etwa ganz neu.[200] Einige Charakteristika der Entwicklung sollen hier zusammenfassend genannt werden:

Der Begriff *concordantia* ist nicht identisch mit dem der *coincidentia*, muß aber als eine wichtige Vorstufe angesehen werden. *Concordantia* wird eingeführt bei dem Versuch, Einheit und Vielheit zusammenzudenken, kommt aber gerade darin – und zwar durch die eigene

[200] Insofern kann G. Heinz-Mohr nicht zugestimmt werden, wenn er z. B. feststellt: »Damit, daß die ›docta ignorantia‹ ... eine Christologie enthält ... wahrt Nikolaus über das umwälzende Erleben seiner neuen philosophischen Erkenntnis hinaus die Kontinuität seiner christologischen Position.« (Ders., *Unitas christiana* [wie Anm. 35] 13). Nicht nur in der Christologie wahrt Nikolaus von Kues Kontinuität, sondern in seinen Reflexionen überhaupt, auch wenn sich in *De docta ignorantia* ein gewaltiger Entwicklungssprung zeigt.

Definition – an seine Grenzen. Eine *concordantia* bleibt im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung auf ein »harmonisches Zusammenklingen« beschränkt. Unterschiedliches wird zusammengebracht, doch es bleibt nebeneinander stehen. Besonders die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit jeder *concordantia* wird zwar angedeutet, aber nicht vertieft, sondern nur bis zu dem Punkt vorangetrieben, an dem später die Überlegungen zur *coincidentia* greifen können. Erst als aus dem *con-cordare* ein *co-incidere* wird, kommt es zu einem wirklich Neuen im cusanischen Denken. Der Begriff der *coincidentia oppositorum* leistet es, Widersprüche, wie sie bei *concordantia* unausweichlich waren, noch einmal zu umgreifen, da er – im Gegensatz zu *concordantia* – den Begriff der *alteritas* als implizites Moment seiner selbst enthält.[201] Während die Reflexionen von *De concordantia catholica* weitgehend den Problemen einer konkreten Gesellschaftsordnung verhaftet bleiben, geht es dagegen in *De docta ignorantia* mit *coincidentia* um einen Vorgriff auf die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Denkens, so daß in den weiteren Schriften der Bezug von Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens wird.[202] Der Koinzidenzpunkt ist in *De docta ignorantia* der Inbegriff aller Möglichkeiten (»id quod esse potest«). Damit ist aber die Möglichkeit der *ratio* überschritten, sie hat keinen Begriff, der dieser Art Widersprüchen zuvorkommt, dies vermag nur der *intellectus* als Prinzip der *ratio* zu leisten. Als der entscheidende Schritt ist festzuhalten, daß in *De concordantia catholica* nur das Zusammenbringen von *contrarietates* gedacht wird, in *De Docta ignorantia* aber mit der *coincidentia oppositorum* ein Zusammenfall von *opposita contradictoria* gemeint ist.[203] Cusanus versucht hier eine erste Antwort in diese Richtung, doch auch 1440 war er sich der ganzen Tragweite seiner Entdeckung im Grunde noch nicht bewußt. Eine Aufhebung des Widerspruchprinzips läßt er hier zunächst nur für Einzelfälle, nur für das Maximum zu, erst in *De coniecturis*

[201] Vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44) 74.

[202] *Coincidentia* ist nicht zuletzt die innere Gesetzlichkeit dieses Denkens selbst sowie die Möglichkeit und Funktion des Erkennens (vgl. dazu J. Stallmach, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in »De coniecturis« und »De quaerendo deum«*, in: Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik, hg. v. N. Fischer [Bonn 1982] 13–45; 86–116).

[203] P. Sigmund charakterisiert die Entwicklung folgendermaßen: »Now a philosophical conception which he regards as peculiarly his own gives to his thought a unity (if not always a clarity) which it did not possess when he attempted in De Concordantia Catholica to synthesize the divergent traditions which had preceded him« (Ders., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* [Cambridge/Mass. 1963] 244f.).

liefert er die eigentliche, prinzipielle Begründung nach und untersucht *concordantia* und *differentia* als Methoden der Philosophie.[204] Das cusanische Denken und sein Streben nach Vermittlung zwischen Gegensätzen, das im kirchenpolitischen Bereich zum Begriff der *concordantia catholica* und im philosophisch-theologischen zum Begriff der *coincidentia oppositorum* geführt hatte, äußert sich dann im religiösen Bereich mit der für *De pace fidei* typischen Formulierung *una religio in rituum varietate*. Auch hier sucht Cusanus die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Konkordanz des Verschiedenen.[205]

In der Epistola auctoris zu *De docta ignorantia* berichtet Nikolaus von Kues nach Fertigstellung der Schrift von einem besonderen geistigen Erlebnis, das ihm die zentralen Erkenntnisse wie ein Geschenk von oben zukommen ließ. Er selbst hatte also durchaus das Bewußtsein von etwas erregend Neuem, das mit dem Koinzidenzprinzip in ein durch Autorität und Gewohnheit gebundenes Denken einbrach.[206] Es ist allerdings wahrscheinlicher, daß ein Werk wie *De docta ignorantia* nicht plötzlich entsteht, sondern eine Zeit des Wachsens braucht.[207] Daß sich Gedanken zu philosophischen Fragestellungen, die in Kontinuität zu späteren Aussagen stehen, vor 1440 nachweisen lassen, ist sicher. Die Forschung hat sich immer wieder mit dieser Aufgabe beschäftigt.[208] Andererseits ist vor dem methodischen Fehler zu warnen,

[204] Cusanus stellt dabei nirgends den methodischen Aspekt seiner Lehre getrennt von dem inhaltlichen dar, er will ausdrücklich nicht Methode und Sache trennen, was ihm den Vorwurf einer heillosen Begriffsverwirrung einträgt (vgl. ebd. 307).

[205] Vgl. E. Meuthen, *Der Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basilensis*, in: MFCG 8 (1970) 62 und E. Colomer, *Nikolaus und Llull* (wie Anm. 7) 117f.

[206] In der *Apologia* legt er dem Schüler folgendes in den Mund »... quodque tu neminem peritorum te praeterire sinas, cum quo de hac re non conferas, multosque induxeris, qui hoc studium spreverant, ut inveterata consuetudine, qua Aristotelicae traditioni insudarunt, parum intercepta in has se conferant considerationes ea fide, quasi in ipsis magni aliquid lateat, ...« (*Apol.*: h II, S. 1, Z. 8–12).

[207] So auch die These von H. G. Senger »..., daß die Philosophie der Docta Ignorantia nicht aus der von Nikolaus betonten gnadenhaften Erleuchtung zu verstehen ist, sondern als das erste greifbare Ergebnis einer 20jährigen philosophischen Bemühung gelten muß ...« (Ders., *Die Philosophie* [wie Anm. 44] 14). Später verkürzt Senger die Vorbereitungszeit: »Trotz dieser als Selbstzeugnis ernstzunehmenden Aussage darf nicht verkannt werden, daß die Philosophie von De Docta Ignorantia das Ergebnis einer mehr als zehnjährigen philosophischen Arbeit ist, dessen Genese zurückverfolgt werden kann.« (Ders., *Anmerkungen zu De docta ignorantia III*: NvKdÜ H. 15c, S. 158).

[208] So weist z. B. M. de Gandillac darauf hin, daß sich Gedanken von *De docta ignorantia*

die Philosophie der Frühzeit allein auf dem Hintergrund der späteren Schriften zu sehen, Positionen gleichsam vorzuprojizieren. Wenn Nikolaus von Kues jedoch betont, daß er mit den traditionellen Lehren sein Problem nicht zu lösen vermochte und zu dessen Beantwortung einer plötzlichen Eingebung bedurfte, dann ist dies Geständnis selbst für die beiden zentralen Lehrstücke der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* sicher nur mit Einschränkung gültig. Nikolaus von Kues tastet sich langsam an seine Antworten heran, wie hier anhand der Entwicklung von dem Zentralbegriff *concordantia* in *De concordantia catholica* hin zum Begriff *coincidentia oppositorum* in *De docta ignorantia* exemplarisch aufgezeigt werden konnte.[209]

---

bereits in Schriften und Predigten vor 1440 nachweisen lassen (DERS., *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* [Düsseldorf 1953] 61). E. Vansteenberghe versucht Züge der späteren Philosophie aus der Studienzeit des Nikolaus zu erklären (vgl. DERS., *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée*: Biblioth^{e}que du 15. siécle 24 [Paris 1920] 3). R. Haubst wertet von den frühen Schriften hauptsächlich die Predigten aus (vgl. DERS., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* (wie Anm. 42) und DERS., *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg) 1956. Auch P. Sigmund äußert Zweifel an der »flash«-Erklärung des Cusanus und verweist auf die Elemente der neuplatonischen Tradition, die die neue Erkenntnis bestimmen (vgl. P. SIGMUND [wie Anm. 203] 244–45). Den Versuch einer systematischen Zusammenstellung der philosophischen Erkenntnisse vor *De docta ignorantia* macht H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44).

[209] Einige wenige Hinweise zur späteren Rezeption des Gedankens der *coincidentia* finden sich bei E. Hoffmann (in: DERS., *Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie* [wie Anm. 31] 39–79). Ausführlich beschäftigt sich dagegen mit dieser Frage ST. MEIER-OESER, (DERS., *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert*: BCG X (Münster 1989).
K. Flasch hat zur weiteren Philosophiegeschichte folgende These: Ebensowenig wie seine Vorgänger, die in immer neuen Anläufen versucht haben, eine transzendentale Fassung der Metaphysik zu liefern und die aristotelische Vorherrschaft zu mindern, wird Nikolaus von Kues mit seiner Lösung rezipiert werden. So kann das verfälschende Bild einer rein realistischen Metaphysik des Mittelalters entstehen. Bis Kant bleibt die transzendentale Fragestellung zunächst wieder im Hintergrund und wird bei ihm dann fälschlicherweise als etwas vollkommen Neues erfahren (vgl. DERS., *Die Metaphysik des Einen* [wie Anm. 131] 333ff.).

ZUM URSPRUNG DER ANDERSHEIT (ALTERITAS)

Ein Problem im cusanischen Denken*

Von Michael Thomas, Trier

Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Teilhabebegriff taucht bei Cusanus immer wieder der Begriff der Andersheit auf, dem Cusanus große Bedeutung beimißt. Teilhabe kann sich ja für ihn überhaupt nur in Andersheit realisieren. So heißt es beispielsweise in der Schrift *Von den Mutmaßungen*: »Die Einheit nämlich ist in ihrer genauen Einfachheit nicht teilnehmbar. Da es aber keine Vielheit ohne Teilhabe an ihr gibt, ist sie zwar nicht ihrem Wesen nach, jedoch in Andersheit teilnehmbar. Deshalb erschaut der Verstand die Teilnehmbarkeit der Einheit in der Andersheit.«[1]

Ich möchte daher eine Skizze dessen versuchen, was Cusanus unter dem Begriff der Andersheit versteht. Was ist sie? Woher stammt sie?

Es ist die Erfahrung selbst, die für Cusanus bezeugt, daß es andersartige, und zwar viele andersartige Dinge gibt. Menschen sind anders als Tiere, Vögel anders als Fische, Artefakte anders als die von Natur aus gewordenen Dinge. In der Schrift *Vom Sehen Gottes* von 1453 schreibt er: »Der Himmel ist nämlich nicht die Erde, obwohl es wahr ist, daß der Himmel Himmel und die Erde Erde ist. Wenn ich daher die Andersheit suche, die weder in Dir, ⟨o Gott⟩, noch außer Dir ist, wo werde ich sie finden? Und wenn sie nicht ist, wie kann die Erde dann ein anderes Geschöpf als der Himmel sein? Denn ohne Andersheit kann das nicht begriffen werden.«[2] Mit dem Faktum von andersartigem Seienden ist daher die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Andersheit gestellt.

Da Gott für Cusanus der Schöpfer alles nichtgöttlichen Seienden ist, legt sich zunächst der Gedanke nahe, daß Gott, Schöpfer aller

---

* Leicht geänderte Fassung meiner lectio brevis am 29. Januar 1994 anläßlich der Promotion zum Dr. theol. durch die Theologische Fakultät Trier.

[1] *De coni.* II, 6: h III, N. 98, Z. 5–9: »Unitas enim in sua praecisa simplicitate imparticipabilis est. Quoniam vero multitudo sine ipsius participatione non est, non quidem uti est, sed in alteritate participabilis est. Quapropter ipsa ratio unitatis participabilitatem in alteritate intuetur.«

[2] *De vis.* 14: Santinello, N. 66, Z. 8–12: »Caelum enim non est terra, licet verum sit caelum esse caelum et terram terram. Si igitur quaesiero alteritatem, quae neque in te neque extra te est, ubi reperiam? Et si non est, quomodo terra est alia creatura quam caelum? Nam sine alteritate non potest hoc concipi.«

andersartigen Dinge, zugleich auch der Schöpfer bzw. Grund der Andersheit sei. Demnach hätten nicht nur die andersartigen Dinge, sondern auch die Andersheit selber ihren Grund in Gott. Ersteres bejaht Cusanus, letzteres lehnt er kategorisch ab. In der Schrift *Vom Globusspiel* von 1463(?) stellt der Gesprächspartner Albert dem Kardinal folgende Frage: »Erschafft der Schöpfer nicht auch die Andersheit? Wenn dies der Fall ist, dann jedenfalls unterscheidet der Schöpfer – da er nicht erschafft, was er nicht auch erkennt, die Andersheit aber ohne Zahl nicht erkannt wird – doch auch die Zahl.«[3] Darauf antwortet der Kardinal: »Alles erschafft Gott, auch das der Andersheit und Veränderung und dem Vergehen Ausgesetzte, doch die Andersheit (*alteritas*) und die Veränderlichkeit (*mutabilitas*) und das Vergehen (*corruptionem*) erschafft er nicht. Da er die Seinsheit selbst ist, erschafft er nicht den Untergang (*interitus*), sondern das Sein. Daß die Dinge aber untergehen oder anders werden, haben sie nicht von dem Erschaffenden, sondern das tritt so hinzu (*sed sic contingit*).«[4]

Cusanus gibt uns nun bezeichnenderweise keine Definition der Andersheit an die Hand, aber er liefert doch eine Reihe von Beschreibungen, die erkennen lassen, in welcher Richtung die Andersheit zu verstehen ist. Hören wir daher zunächst einmal, was er darüber sagt. Das soll zugleich der erste Punkt sein.

I. Beschreibungen der Andersheit

– Andersheit ist Veränderlichkeit, heißt es in der Schrift *Von der belehrten Unwissenheit*.[5]

– Nach der Schrift *Von den Mutmaßungen*, die drei Jahre nach der Vollendung von *De docta ignorantia* fertiggestellt ist, umfaßt die Andersheit neben der Veränderlichkeit Teilbarkeit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit, Beweglichkeit, Vielheit, Möglichkeit und dergleichen mehr.[6]

[3] *De ludo* II: p I, 163^{r}, Z. 29–31: »Nonne creator creat etiam alteritatem? Si sic: Utique cum non creet quod non intelligit, alteritas autem sine numero non intelligitur, per numerum igitur discernit.«

[4] Ebd. Z. 31–34: »Omnia creat deus, etiam quae alterabilia et mutabilia et corruptibilia; tamen alteritatem et mutabilitatem corruptionemve non creat. Cum sit ipsa entitas, non creat interitum, sed esse. Quod autem intereant aut alterentur non habent a creante, sed sic contingit.«

[5] Vgl. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 5f.

[6] Vgl. *De coni.* I, 10: h III, N. 44–45.

– Die Andersheit folgt der Vielheit und Mehrheit, und zwar *contingenter*, erklärt die Schrift *Vom Globusspiel*.[7] Contingenter heißt der in diesem Zusammenhang stereotyp wiederkehrende Ausdruck, den man wohl so übersetzen kann: Das trifft sich so, das tritt hinzu, das fällt hinzu.

– Ungleichheit und Andersheit (*inaequalitas et alteritas*), aber auch Teilung und Andersheit (*divisio et alteritas*) sind von Natur aus zugleich. Wo sich Ungleichheit findet, dort findet sich notwendig auch Andersheit und umgekehrt. Zwischen Zweien herrscht zumindest Andersheit, so die Schrift *Von der belehrten Unwissenheit*.[8]

– Andersheit kann nur in der Einheit bestehen, d. h. in der Verknüpfung von Einheit und Andersheit, lesen wir wieder in der Schrift *Von den Mutmaßungen*, aber auch in *Von der belehrten Unwissenheit*.[9]

– In der Schrift *Von den Mutmaßungen* notiert Cusanus sinngemäß: Genauigkeit auf dieser Welt wird nur in dem Maße erreicht, daß jede Genauigkeit (bloß) in Andersheit so an der Wahrheit, die Gott ist, teilhat, wie jedes Sein am absoluten Sein (bloß) teilhat.[10]

– Dieselbe Schrift, in der die Andersheit einen zentralen Platz einnimmt, hält fest: »Denn da der Verstand die Andersheit der einfaltenden Einheit der Vernunft ist, ist die Vernunft in dem Verstand nur in der Weise der Teilhabe aufgrund von Andersheit.«[11] Da ferner die Andersheit des Verstandes zugleich die Einheit des Sinnes ist, faltet der Verstand die Andersheiten des Sinnes offensichtlich ein und aus.[12]

– Wiederum in dieser Schrift schreibt Cusanus: »In der Andersheit muß notwendig stets ein Mangel (*defectus*) sein. Die Einheit kann daher nicht anders in der Andersheit als mit einem Abfall von Genauigkeit und Gleichheit erfahren werden. Denn sonst gäbe es eben keine Andersheit, wenn genaue Gleichheit da wäre«.[13]

[7] Vgl. *De ludo* II: p I, 163[r], Z. 12f., 15f.

[8] Vgl. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 20–22; ebd. S. 16, Z. 9f.

[9] Vgl. *De coni.* II, 2: h III, N. 83, Z. 1–3 bzw. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 7f.

[10] Vgl. *De coni.* II, 1: h III, N. 75, Z. 19–21: »Non attingitur igitur praecisio nisi uti alia, quasi omnis praecisio in alteritate absolutam veritatem quae deus est ita participet sicut omne esse entitatem absolutam.«

[11] Vgl. ebd. N. 76, Z. 4–6: »Nam cum ratio alteritas sit unitatis complicantis intelligentiae, non est intelligentia in ratione nisi in alterata participatione.«

[12] Vgl. ebd. N. 78, Z. 1–2: »Et quoniam ipsa rationis alteritas est et sensus unitas, ipsam sensibiles alteritates complicare atque explicare manifestum est.«

[13] *De coni.* II, 16: h III, N. 168, Z. 9–12: »Semper enim defectum in alteritate esse necesse

– Die Schrift *Von der Gleichheit* aus dem Jahre 1459 ergänzt: »Die Andersheit vermag nicht Form zu sein. Etwas der Andersheit unterwerfen bedeutet nämlich eher Deformierung als Formung.«[14]

– Andersheit ist Abfall von der göttlichen Einheit, stellt die Schrift *De coniecturis* in lakonischer Kürze fest.[15]

– Die Schrift *Über den Geist* aus dem Jahre 1450 erklärt: »*Contingenter* folgt sie (die Andersheit) der Vermehrung der Einheit. So gehört die Andersheit zu keines Dinges Wesen. Die Andersheit gehört nämlich mit dem Vergehen zusammen, weil sie Teilung bedeutet, aus der Zerfall erwächst. Deshalb gehört sie nicht zum Wesen eines Dinges.«[16] Fast genau so in der Schrift *Vom Globusspiel*: »Die Andersheit kann also zu keiner Wesenheit irgendeines Dinges gehören, da in ihr keine Seiendheit noch sie selbst in der Seiendheit ist.«[17]

Um mit der Schrift *Von den Mutmaßungen* zum Abschluß der Beschreibungen zu kommen: Alles, was vom göttlichen Ersten und Absoluten absteigt, vermag nicht anders als sich im Aufbruch zur Andersheit zu befinden (*pergere versus alteritatem*).[18] Legt man die in dieser Schrift entwickelte Vier-Einheiten-Lehre zugrunde, dann ist die oberste Einheit, nämlich Gott, frei von und vor jeder Andersheit. Die weiteren Einheiten von Intelligenz, Seele und Körper weisen Andersheit auf, und zwar derart, daß sie um so mehr durch Andersheit gekennzeichnet sind, je weiter sie von der göttlichen Einheit abstehen. Einheit ist für Cusanus auch Licht, Andersheit Schatten.

Abschließend läßt sich daher sagen: Andersheit entpuppt sich als ein Merkmal alles Geschaffenen, obwohl sie, wie Cusanus ausdrücklich vermerkt, zu keines Dinges Wesenheit gehört und in ihr keinerlei Seiendheit ist.

Wie versucht Cusanus nun seine Lehre zu begründen, daß die Andersheit, obwohl Merkmal alles von Gott Geschaffenen, dennoch nicht auf Gott zurückgeführt werden kann? Das soll der zweite Punkt sein.

est. Unitas enim non aliter in alteritate quam cum casu a praecisione et aequalitate reperibilis est. Aliter enim non esset alteritas, si esset praecisa aequalitas.«

[14] Vgl. *De aequal.*: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 257^{rb}, Z. 23f.: »Alteritas non potest esse forma. Alterare enim est potius deformare quam formare.«

[15] Vgl. *De coni.* II, 2: h III, N. 83, Z. 2f.

[16] *De mente* 6: h ^{2}V, N. 96, Z. 11–14: »contingenter unitatis multiplicationem sequens. Ita quidem alteritas de nullius rei essentia est. Pertinet enim ad interitum alteritas, quia divisio est, ex qua corruptio. Hinc de essentia rei non est.«

[17] *De ludo* II: p I, fol. 163^{r}, Z. 37–39: »De essentia igitur cuiuscumque non potest esse alteritas, cum in ipsa non sit entitas nec ipsa in entitate.«

[18] Vgl. *De coni.* I, 6: h III, N. 22, Z. 3–5.

II. Keine Andersheit in Gott

In Gott gibt es, ja kann es für Cusanus keine Andersheit geben, und zwar nicht nur nicht in Gott einfachhin, sondern auch nicht in dem dreieinigen Gott des Christentums. Obwohl Cusanus mit der Tradition daran festhält, daß bei aller Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen der Vater ein anderer als der Sohn und beide Andere, nicht ein Anderes, als der Hl. Geist sind, schreibt er beispielsweise in der Schrift *Von der Gleichheit*, daß man im Glauben dasjenige, was von allem Schwierigen am schwierigsten zu begreifen sei, leichter begreife, wie nämlich in Gott die Dreieinigkeit vor aller Andersheit sei.[19]

Ausführlicher geht Cusanus in der Schrift *Vom Sehen Gottes* auf diese Problematik ein. Dort legt er dar: »O bewundernswertester Gott, Du bist weder in der Mehrzahl noch in der Einzahl, sondern über jeder Mehrzahl und Einzahl bist Du einigdrei und dreieiner. Ich sehe also in der Mauer des Paradieses, in dem Du, mein Gott, wohnst, die Mehrzahl mit der Einzahl ineinsfallen und Dich jenseits ganz weit weg wohnen. Lehre mich, Herr, wie ich das als möglich verstehen kann, was ich als notwendig sehe. Es tritt mir nämlich die Unmöglichkeit entgegen, daß die Mehrzahl von ›Dreien‹, ohne die ich Dich nicht als vollkommene und natürliche Liebe begreifen kann, eine Mehrzahl ohne Zahl ist. Es ist fast so, wie wenn jemand ›eins, eins, eins‹ sagt. Er sagt dreimal ›eins‹; er sagt nicht ›drei‹, sondern ›eins‹, und dieses ›eins‹ dreimal. Er kann aber nicht ›eins‹ dreimal sagen ohne ›drei‹, auch wenn er nicht ›drei‹ sagt. Denn wenn er dreimal ›eins‹ sagt, wiederholt er dasselbe, doch er zählt nicht. Zählen bedeutet nämlich, die Eins ändern. Aber ein und dasselbe dreifach wiederholen bedeutet Vervielfachen ohne Zahl. Die Mehrzahl daher, die von mir in Dir, mein Gott, gesehen wird, ist eine Andersheit ohne Andersheit, weil es eine Andersheit ist, die Selbigkeit ist.«[20]

---

[19] Vgl. *De aequal.*: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 261va, Z. 15 – fol. 261^{vb}, Z. 25.

[20] *De vis.* 17: Santinello, N. 86, Z. 1 – N. 87, Z. 2: »O admirabilissimus Deus, qui neque es numeri singularis neque numeri pluralis, sed super omnem pluralitatem et singularitatem unitrinus et triunus. Video igitur in muro paradisi, ubi es Deus meus, pluralitatem coincidere cum singularitate, et te ultra habitare quam remote. Doce me, domine, quomodo possim concipere id possibile, quod video necessarium. Occurrit enim mihi impossibilitas, quod trium pluralitas, sine quibus concipere te nequeo perfectum et naturalem amorem, sit pluralitas sine numero; quasi quis dicat unum, unum, unum, dicit ter unum; non dicit tria, sed unum, et hoc unum ter. Non potest autem dicere unum ter sine tribus, licet non dicat tria. Nam cum dicit unum ter, replicat idem et non numerat. Numerare enim est unum alterare. Sed unum et idem

III. Die Andersheit hat überhaupt kein Seinsprinzip

In Gott gibt es keinerlei Andersheit. Er kann daher nicht Seinsprinzip der Andersheit sein. Cusanus geht noch darüber hinaus, nämlich daß die Andersheit überhaupt kein positives Seinsprinzip habe. In der gerade zitierten Schrift *Vom Sehen Gottes* heißt es: »Aber Du, Herr, sprichst in mir und sagst, daß die Andersheit kein positives Prinzip hat und daher nicht ist. Denn wie könnte die Andersheit sein, ohne Prinzip, wenn sie nicht selbst Prinzip und Unendlichkeit wäre?«[21]

Cusanus will sagen: Hat die Andersheit überhaupt kein positives Seinsprinzip, dann kann sie auch nicht sein. Nur unter der Voraussetzung könnte sie sein, daß sie selbst Seinsprinzip und Unendlichkeit wäre. Aber warum, so mögen wir fragen, kann die Andersheit wenigstens nicht selbst Seinsprinzip sein? Damit komme ich zum vierten Punkt.

IV. Die Andersheit stammt vom Nichtsein

»Die Andersheit ist aber kein Seinsprinzip«, weil »die Andersheit sich vom Nichtsein her (*a non esse*) benennt. Weil nämlich das eine nicht das andere ist, darum heißen wir es ein anderes. Die Andersheit kann also kein Seinsprinzip sein, weil sie sich vom Nichtsein her benennt. Darum stammt sie auch nicht von einem Seinsprinzip ⟨wie immer man dies nennen wollte⟩, weil sie vom Nichtsein herrührt. Also ist die Andersheit überhaupt kein Etwas.«[22] Schon vorher hörten wir: Die Andersheit ist weder in sich noch vermag sie in sich zu sein.[23]

Halten wir noch für einen Augenblick die Frage zurück, wieso die Dinge voneinander unterschiedene und andere sein können, wenn die Andersheit noch nicht einmal ein Etwas ist (*Non est igitur alteritas aliquid*).

---

triniter replicare est plurificare sine numero. Unde pluralitas, quae in te Deo meo per me videtur, est alteritas sine alteritate, quia est alteritas quae identitas.«

[21] Ebd. 14: Santinello, N. 67, Z. 1–3: »Sed loqueris in me, domine, et dicis alteritatis non esse positivum principium, et ita non est. Nam quomodo alteritas esset sine principio, nisi ipsa foret principium et infinitas?«

[22] Ebd. Z. 3–7: »Non est autem principium essendi alteritas. Alteritas enim dicitur a non esse. Quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum. Alteritas igitur non potest esse principium essendi, quia dicitur a non esse. Neque habet principium essendi, cum sit a non esse. Non est igitur alteritas aliquid.«

[23] Vgl. ebd. N. 66, Z. 5f.

Überblicken wir das bisher Dargelegte, dann läßt sich von der Andersheit im cusanischen Verständnis folgendes festhalten:

Andersheit ist Veränderlichkeit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit. Sie gehört dem Bereich des Untergangs an. Sie ist unabschüttelbares Begleitmoment von Mehr- und Vielheit, die Kehrseite von Ungleichheit und Teilung. Sie verhindert genaue Gleichheit, ist Abfall von der Einheit, ist nicht Form und daher vielmehr auf Deformierung als Formgebung ausgerichtet. Notwendigerweise ist sie durch Mangel (*defectus*) geprägt. Sie ist weder in noch außer Gott, noch vermag sie in sich selbst zu sein. Weder ist in ihr Seiendheit noch ist sie selbst in der Seiendheit. Darum ist sie auch nicht von Gott geschaffen und gehört zu keinerlei Wesenheit eines Seienden. Sie hat überhaupt kein positives Seinsprinzip und ist selbst auch nicht Seinsprinzip. Weil sie vom Nichtsein stammt, bestimmt und nennt sie sich vom Nichtsein her und ist kein Etwas.

V. Der uns von Cusanus aufgegebene Fragenbereich

1. Obwohl die Aussagen des Cusanus über die Andersheit in eine eindeutig pejorativ-negative Richtung zielen, so daß die Andersheit weder eine Seiendheit noch ein Etwas ist und man sie demzufolge eigentlich vergessen könnte, bleibt sie für Cusanus ein Problem. Zwei Aussagen beleuchten sein Ringen um das Verständnis von Andersheit. Einmal erklärt er: »Nicht die Andersheit, die in Dir, ⟨Gott⟩, nicht ist, bewirkt, daß das eine Geschöpf anders (*altera*) gegenüber einem anderen ist, obwohl das eine Geschöpf nicht das andere ist.«[24] Dazu gehört auch der schon zitierte Satz: »Wir heißen deshalb etwas ein anderes (*alterum*), weil das eine nicht das andere ist.«[25] Sodann legt Cusanus sich die Frage vor: »Und wenn es sie (die Andersheit) nicht gibt, wie vermag dann die Erde eine andere Kreatur als der Himmel zu sein? Denn ohne Andersheit kann das nicht begriffen werden.«[26] Das bedeutet: Einerseits soll und kann die Andersheit überhaupt nicht in sich sein, andererseits scheint die Existenz von andersartigen Kreaturen ihre Wirklichkeit zu postulieren. Oder wäre die Wirklichkeit der

[24] Ebd. Z. 6–8: »Nec facit alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia.«

[25] Ebd. N. 67, Z. 4f.: »Quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum.«

[26] Ebd. N. 66, Z. 10–12: »Et si non est, quomodo terra est alia creatura quam caelum? Nam sine alteritate non potest hoc concipi.«

Andersheit in einem Wirklichkeitssinn ganz sui generis zu verstehen? Lassen wir auch diese Frage vorerst noch auf sich beruhen. Eine andere Frage schließt jedoch unmittelbar an das Gesagte an:

2. Ist die Andersheit für Cusanus eine rein logische Kategorie, die wir bloß als Unterscheidungsinstanz benötigen, um das eine Seiende gegenüber dem anderen Seienden abgrenzen und verstehen zu können? Wir hörten eben, daß das Anderssein der Kreaturen ohne die Andersheit nicht begriffen werden kann. Wenn die Andersheit kein Etwas ist, es in ihr keine Seiendheit gibt, sie in sich nicht zu sein vermag, läuft das dann nicht darauf hinaus, in ihr eine bloße Denkkategorie zu erblicken? Sie wäre dann lediglich etwas, was ich im Umgang mit der realen Welt für deren Verständnis benötige, was aber in der realen Welt selbst keinerlei Fundament hat. Ein reines »ens rationis«? Ein pures Gedankending? Eine pure logische Konstruktion? K. Bormann sah sich in einem Aufsatz von 1973 vor dieselbe Frage gestellt. Er antwortet: »Keineswegs. Als Gegensatz zur Einheit ist die Andersheit alles, was der Einheit entgegensteht und sie irgendwie oder gänzlich aufhebt; sie ist *recessus a primo simplicissimo* und stammt vom Nichts. Wie die Einheit im Bereich der geschaffenen Seienden das von der höchsten Einheit ausgehende Licht ist, das nicht identisch mit der höchsten Einheit ist, so ist die Andersheit der vom Nichts als der Finsternis stammende Schatten, der die gesamte Region der endlichen Seienden mehr oder weniger durchdringt, wobei zu beachten ist, daß das Nichts kein Prinzip neben der höchsten Einheit ist.«[27] Dem kann man zustimmen, wobei die Frage offen bleiben muß, ob man das »Wesen« der Andersheit nicht noch etwas deutlicher bestimmen kann. Ich möchte das im folgenden dritten Punkt versuchen.

3. Die von Cusanus vorgenommenen und oben zusammengestellten Charakterisierungen der Andersheit verraten eine eindeutig negative und abwertende Tendenz. Man ist fast geneigt zu kommentieren: Diese Aussagen bewegen sich auf den Abgrund des Nihilismus hin. Das zwingt aber dann zu folgender Frage: Werden damit auch die andersartigen Dinge selbst, die nach des Cusanus eigener Aussage nicht ohne Andersheit verstanden werden können, in diesen negativen und nihilistischen Sog der Andersheit mit hineingerissen? Wenn Andersheit ausschließlich durch ab- und entwertende Züge bestimmt

---

[27] K. Bormann, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der »Andersheit« und deren Quellen*, in: MFCG 10 (1973) 133f.

ist, müssen dann diese disqualifizierenden Züge nicht auch notwendigerweise den vielen andersartigen Dingen anhaften? Falls das zutreffen sollte, wie ist es dann aber um die gute Schöpfung Gottes bestellt, die Cusanus in seinem Werk immer wieder hervorhebt? Ferner: Wie können die sichtbaren Dinge dieser Welt, die ohne Andersheit nicht gedacht werden können, eine Handleitung (*manuductio*) zu Gott sein, wenn sie durch die gleichen negativen Merkmale wie die Andersheit gezeichnet sind? Wie können außerdem die Dinge dieser Welt das Lob Gottes künden, was besonders in der cusanischen Spätschrift *Von der Jagd nach der Weisheit* zum Ausdruck kommt, wenn nicht Positivität, sondern Negativität ihr Antlitz gestaltet hat?

Die Antwort des Cusanus darauf ist uns schon in früher zitierten Texten begegnet: Gott hat zwar nicht die Andersheit, wohl aber die Dinge, die dem Anderswerden ausgesetzt sind, geschaffen. *Non creat alteritatem, sed alterabilia*. Cusanus läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß alles nichtgöttliche Seiende – und dieses macht ja den ganzen Bereich des andersartigen Seienden aus – von Gott geschaffen und daher gut, schön, wahr, richtig, genau usw. ist, wenn auch niemals in absoluter Weise. Wie paßt das aber zusammen: Auf der einen Seite eine negative, geradezu nihilistisch anmutende Kennzeichnung der Andersheit, auf der anderen Seite eine überaus positive Qualifizierung der Seienden, die Andersheit aufweisen? In diesem Zusammenhang muß noch eigens erwähnt werden, von welch' großem Wert das Einzelne und vor allem der Einzelne für Gott in den Augen des Cusanus ist. Der Einzelne ist aber immer der Andersartige. In seiner Schrift *Vom Sehen Gottes* arbeitet er das exemplarisch heraus. Der göttliche Blick, führt Cusanus dort aus, verläßt niemanden. Dieser Blick trägt derart aufmerksam für einen jeden einzelnen Sorge, als ob er sich allein um den, der erfährt, daß er angeschaut wird, und um keinen anderen kümmere. Das göttliche Schauen hegt daher die aufmerksamste Fürsorge gegenüber dem geringsten Geschöpf, als ob es das größte wäre.[28] Das sind in Hinsicht auf das andersartige Einzelne offenbar nicht nur bejahende, sondern buchstäblich erhebende, fast adelnde Worte. Wie läßt sich das mit der durch und durch negativen Kennzeichnung der Andersheit in Einklang bringen?

[28] Vgl. *De vis.* Praefatio: Santinello, N. 5, Z. 1–6: »Et dum attenderit quomodo visus ille nullum deserit, videt quod ita diligenter curam agit cuiuslibet, quasi de solo eo, qui experitur se videri, et nullo alio curet; adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat. Videbit etiam quod ita habet diligentissimam curam minimae creaturae quasi maximae et totius universi.«

Die Antwort scheint mir in folgenden cusanischen Bestimmungen der Andersheit zu liegen: Die Andersheit ist notwendigerweise Mangel (*defectus*), ist Abfall (*casus*) von der Einheit; sie ist weder Form (*forma*) noch Seiendheit (*entitas*) noch ein Etwas (*aliquid*), weswegen sie auch nicht in sich zu sein vermag. Diese Bestimmungen identifizieren die Andersheit als Mangel, als Defizienz, als Privation, Beraubung und Minderung. Andersheit ist Beraubung von Sein, von Form, von Vollkommenheit, ist Ausdruck für die Minderung und das Weniger an Vollkommenheit. Die Andersheit von nichtgöttlichem Seienden gegenüber Gott beruht einzig darauf, daß dieses nicht mehr die ursprüngliche Vollkommenheit und Seinsfülle Gottes zu sein vermag. Wäre das nichtgöttliche Seiende von derselben unendlichen Vollkommenheit wie Gott, dann wäre es gegenüber Gott kein anderes Seiendes mehr. Daher kann Cusanus erklären: »Aber daß der Himmel nicht die Erde ist, rührt daher, daß der Himmel nicht mehr die Unendlichkeit selbst ist, welche jedes Sein umfaßt.«[29] Andersheit ist der Begriff für die Minderung, das Weniger und in diesem Sinne der Begriff für die Beraubung, die Privation und den Mangel eines Seienden gegenüber seinem göttlichen Ursprung.

Cusanus bringt folgendes, vielleicht doch nicht so ganz einfache Beispiel: Stellen wir uns im Denken einmal das einfache sokratische Sein vor (*esse simplex socraticum*). Darin ist alles eingefaltet, was es in Sokrates gibt: Arme, Beine, Kopf, Herz, Sinn, Verstand usw., und zwar eingefaltet (*complicatum*) ohne Andersheit und Verschiedenheit. Woher kommt es nun, daß im Unterschied zum ganz einfachen sokratischen Sein die genannten Glieder und Fähigkeiten in Sokrates selbst jeweils andere sind? Das ist nicht das Resultat eines Prinzips der Andersheit, erklärt Cusanus expressis verbis. Sondern: Das Haupt ist deshalb nicht auch die Füße, weil das Haupt nicht mehr das ganze einfache sokratische Sein ist. Des Hauptes Sein umfaßt eben nicht mehr das ganze sokratische Sein.[30] Das Sein des Hauptes ist im Verhältnis zum einfachen sokratischen Sein gemindertes Sein. Es hat im Vergleich dazu einen Verlust, eine Beraubung, eine Privation erfahren. Aus der Sicht des einfachen sokratischen Seins gesehen kann Cusanus diesen Tatbestand auch so formulieren: »Und so sehe ich kraft Deiner Erleuchtung, o Herr, daß, weil das einfache sokratische Sein in keiner

[29] Ebd. 14: Santinello, N. 68, Z. 1f.: »Sed quod caelum non est terra, est quia caelum non est infinitas ipsa, quae omne esse ambit.«

[30] Vgl. ebd. Z. 3–15.

Weise dem Sein irgendeines einzelnen Gliedes mitgeteilt oder zu demselben eingeschränkt werden kann, es daher kommt, daß das Sein des einen Gliedes nicht das Sein des anderen Gliedes ist. Dagegen ist jenes einfache sokratische Sein das Sein aller Glieder des Sokrates, in welchem jede zwischen den Gliedern vorhandene Verschiedenheit und Andersheit des Seins einfache Einheit ist.«[31]

Der Grund dafür, daß es andersartiges Seiendes gibt, ist also von Gott aus betrachtet seine Nichtmitteilbarkeit und Uneinschränkbarkeit, von seiten der Geschöpfe aus betrachtet deren Unmöglichkeit, das göttliche Sein, wie es in sich ist, aufnehmen zu können. Das aber besagt nichts anderes als: gemindertes Sein zu sein. Anderssein heißt daher: nicht mehr die absolute göttliche Unendlichkeit zu sein. Darin leuchtet nun trotzdem etwas Positives auf: »Andersheit ist«, so hat es Elisabeth Bohnenstädt sehr schön ausgedrückt, »die Möglichkeit des Endlichen.«[32]

Mit diesen Ausführungen ist nun auch die Richtung angegeben für die Beantwortung der anfänglich aufgeworfenen Frage, wie die Dinge voneinander unterschieden und anders sein können, wenn die Andersheit noch nicht einmal ein Etwas ist. Das geminderte Seiende ist nämlich wirklich und hat seine Wesenheit: als Mensch, als Löwe, als Adler, als Himmel, als Erde und wie immer die Dinge heißen mögen. Die Minderung selbst und die Privation selbst sind also wirklich, es gibt sie. Wer wollte beispielsweise leugnen, daß der Mensch ein Weniger an Sein als Gott besitzt? Daher möchte ich wie Bormann die Andersheit nicht mit dem reinen Nichts gleichsetzen. Aber die Minderung und Beraubung, und das ist ja mit Andersheit gemeint, haben keine Seiendheit in sich und vermögen nicht in sich, sondern nur an und in einem anderen Seienden zu bestehen. Die Privation, Beraubung an Vollkommenheit am menschlichen Sein im Vergleich zu Gott befindet sich am menschlichen Sein. Dort gibt es sie, und das ist die oben angesprochene Wirklichkeit sui generis. Allerdings, die Beraubung existiert nicht für sich. Da die Minderung und Beraubung an Sein im Sinne der *alteritas* keine eigene Natur hat, kann Gott sie auch

---

[31] Ebd. Z. 15–20: »Et ita video, te domine illustrante, quod quia esse simplex socraticum est incommunicabile penitus et incontrahibile ad esse cuiuscumque membri, inde esse unius membri non est esse alterius. Sed esse illud simplex socraticum est esse omnium membrorum Socratis, in quo omnis essendi varietas et alteritas, quae membris evenit, est simplex unitas«.

[32] E. BOHNENSTÄDT, *Nikolaus von Kues: Von Gottes Sehen. De visione dei*: NvKdÜ H. 4 (Leipzig ^{2}1944) 193.

nicht geschaffen haben, obwohl das, was er erschafft, ihm gegenüber eine Minderung an Seinsfülle aufweist. Das ist nicht anders möglich. Oder wie Cusanus sagt: *sic contingit*: Das trifft sich so.

Die Wirklichkeit der Andersheit läßt sich vergleichen mit der Wirklichkeit des *malum*, malum sowohl im Sinne von Übel als auch von Bösem verstanden. Es gibt doch die Krankheit und daher beispielsweise das Übel des gebrochenen Fußes, und es gibt doch das Böse der Lüge. Aber das Übel des gebrochenen Fußes besteht nicht in einer eigenen Wesenheit, sondern in der Verletzung des Fußes, welcher etwa durch einen Sturz oder einen Stein seine Integrität verloren hat. Und auch das Böse der Lüge besteht nicht in einer eigenen Wesenheit der Lüge, sondern darin, daß jemand die Ordnung des Menschen in Hinblick auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit verletzt hat. Der Vergleich mit dem *malum* mag so deutlich machen, daß wir etwas als wirklich bezeichnen können, ohne diesem Wirklichen eine eigene Wesenheit bzw. Seiendheit zuzuschreiben. An einer Stelle hinkt allerdings der Vergleich. Diese Stelle ist, daß Cusanus, trotz aller negativen Charakterisierungen der Andersheit, diese niemals als ein *malum* bezeichnet hat. Er nennt sie zwar, wie wir jetzt gleich sehen werden, in einem Atemzug mit dem *malum*, identifiziert sie aber nicht damit.

Die hier vorgelegte Deutung der Andersheit scheint mir durch folgende Textstelle in der cusanischen Schrift *Vom Globusspiel* bestätigt zu werden. »Gott«, schreibt Cusanus, »ist die Wirkursache der Materie, nicht der Beraubung und Entbehrung, sondern der Gelegenheit bzw. der Möglichkeit, welcher die Entbehrung folgt, so daß die Gelegenheit nicht ohne die Entbehrung ist, die sich zufällig (*contingenter*) verhält. Das *malum* und das Sündigenkönnen und das Sterben und das Anderswerdenkönnen sind daher keine Geschöpfe Gottes, der die Seiendheit ist.«[33]

Ich komme zum Schluß: Der cusanische Lösungsvorschlag: Anderssein heißt, nicht mehr die göttliche Unendlichkeit zu sein, ist scheinbar einfach und dennoch ungemein durchdacht. Die Andersartigkeit der Dinge, sowohl untereinander als auch im Vergleich mit Gott, hat Cusanus gerettet. Hat er damit auch die Kategorie der Andersheit gerettet, ohne die wir die andersartigen Dinge nicht verstehen können? Denn die Andersheit ist, wie er in der Schrift *Über den*

[33] *De ludo* II: p I, fol. 163^{r}, Z. 34–37: »Deus est causa efficiens materiae, non privationis et carentiae, sed opportunitatis seu possibilitatis, quam carentia sequitur, ita quod non sit opportunitas absque carentia, quae contingenter se habet. Malum igitur et posse peccare et mori et alterari non sunt creaturae dei, qui est entitas.«

Geist sagt, der Grund, daß die Dinge so und so beschaffen sind. Die Frage soll hier unbeantwortet bleiben. Platon, sodann vor allem Plotin, Proklos und die Schule von Chartres haben der Andersheit Positivität zugebilligt. Das kann hier aus Raumgründen nicht mehr zur Sprache gebracht werden, ebenso nicht mehr die kühne cusanische Spekulation von Gott als dem »Nichtanderen«, *li non aliud*.

»DONUM DEI« BEI NIKOLAUS VON KUES

Zum Verständnis von Natur und Gnade nach den Schriften: *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum**

Von Meinolf von Spee, Essen

Im Februar 1438 kehrt Nikolaus von Kues als päpstlicher Legat aus Konstantinopel zurück.[1] Unterwegs wird ihm bei der Schiffsreise eine besondere Erleuchtung zuteil. Seine geistigen Bemühungen um Erkenntnis, insbesondere um die Gotteserkenntnis, so berichtet er in der *Epistola auctoris* am Ende von *De docta ignorantia*, seien solange vergeblich gewesen, »bis ich auf dem Meer, als ich von Griechenland zurückkehrte, dazu geführt worden bin – ich glaube durch *ein Geschenk von oben*, vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt –, daß ich das Unbegreifliche auf nicht begreifende Weise umfasse in belehrtem Nichtwissen, durch den Überstieg noch über die auf menschliche Weise wißbaren unvergänglichen Wahrheiten.«[2]

In diesem Nachwort zu *De docta ignorantia* finden sich schon die wichtigsten Stichwörter, die die Suche des Cusanus nach der Gotteserkenntnis kennzeichnen.[3] Dies läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: In der Haltung der *docta ignorantia* kann der Mensch zum Unbegreiflichen vordringen und sich zu jener Einheit erheben, wo die Gegensätze ineinsfallen.[4] Dieser *transcensus* wird ihm durch ein Geschenk von oben ermöglicht.

Die wichtige Frage, ob Cusanus selbst glaubt, bei dieser Überfahrt »eine Art Inspiration oder Offenbarung empfangen zu haben«,[5] oder

---

* Die vorliegende Studie geht auf eine Anregung von Prof. Dr. R. Haubst zurück und wurde im Oktober 1993 an der Theologischen Fakultät Trier als Lizentiatsarbeit angenommen.

1 Vgl. AC I/2, N. 334.

2 Vgl. K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*: Symposion 31 (Freiburg/Br. – München 1969) 131 (Hervorhebung von mir). »... quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.« *De docta ign.* Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 7–11.

3 Vgl. K. JACOBI, *Die Methode* (Anm. 2) 133–142.

4 Vgl. »ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.« *De docta ign.* Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 15f.

5 So L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*: CT III/1 (Heidelberg 1949) 35.

ob er hier nur rhetorisch-stilistisch[6] auf Jak 1, 17 anspielt[7], d. h. ob er diese Erleuchtung als gnadenhaft übernatürliches Widerfahrnis oder »nur« als entscheidende philosophische Einsicht[8] erfahren hat, darf in der Interpretation des cusanischen Denkens und seines Selbstverständnisses nicht übergangen werden[9]. Sie soll jedoch erstmal offengehalten werden, da Nikolaus von Kues diese besondere »Gabe« bzw. dieses »Licht von oben« erneut im Zusammenhang mit der Frage des Gott-suchens ausführlich in den Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und ganz besonders in *De dato Patris luminum* thematisiert. Von diesen Opuscula her soll sich zeigen, was er mit *donum Dei* meint und – damit verbunden –, wie sich seine Einsichten über die Gotteserkenntnis in das Verständnis von Natur und Gnade einordnen lassen.

Bei dieser Fragestellung sind zwei Schwierigkeiten mitzubedenken. Zum einen beschäftigt sich Nikolaus von Kues nicht explizit mit der Thematik der Gnade, noch nimmt er zu irgendwelchen gnadentheologischen Lehrmeinungen ausdrücklich Stellung.[10] Zum anderen be-

[6] Vgl. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung der Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*: BGThPhMA NF 3 (Münster 1971) 114.

[7] So M. HONECKER, *Nikolaus von Kues und die griechische Sprache*: CSt II (Heidelberg 1938) 27 Anm. 98. Aber auch die Bezugnahme auf den Jakobusbrief schließt nicht aus, daß Cusanus hier »mit diesem Schriftwort einen Vorgang gnadenhafter Erleuchtung [signalisiert], der jenseits der Vernunfterkenntnis vor sich geht.« M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 31.

[8] Senger betont, daß diese Erleuchtung »nur für die Lösung der Frage gilt, wie Gott als der Unendliche von einem endlichen Geschöpf erkannt werden kann. . .« H. G. SENGER, *Die Philosophie* (wie Anm. 6) 7. In seinem Kommentar zur Übersetzung von *De docta ignorantia* III sucht er dagegen eher eine Mittelposition: »Mit dem Bezug auf Jak. 1, 17 will Nikolaus die Erkenntnis des Prinzips der docta ignorantia auf eine göttliche, gnadenhafte Gabe, auf eine Eingebung von oben zurückführen. Trotz dieser als Selbstzeugnis ernst zu nehmenden Aussage darf nicht verkannt werden, daß die Philosophie von De docta ignorantia das Ergebnis einer mehr als zehnjährigen philosophischen Arbeit ist, dessen Genese zurückverfolgt werden kann.« NvKdÜ H. 15c, S. 158.

[9] Vgl. K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 2) 140–142. Vgl. auch die Diskussion zu K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 83–85; bes. 84f. Anm. 11; R. HAUBST, *Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues*, in: Ders., Streifzüge in die cusanische Theologie: BCG Sonderbeitrag 3 (Münster 1991) 325–354; DERS., *Das Neue in De docta ignorantia*, in: MFCG 20(1992) 28.

[10] In den dogmengeschichtlichen Darstellungen der Gnadenlehre nimmt Nikolaus von Kues keinen besonderen Raum ein. So kommt er z. B. bei H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (Paris 1948), gar nicht vor. H. DE

tont er selber: »Wenn jemand die Ansicht eines Schriftstellers über irgendein Thema untersucht, so ist es notwendig, daß er dessen sämtliche Schriften aufmerksam liest und diese in ein einheitliches Sinnganzes auflöst.«[11]

Zur zweiten Schwierigkeit ist zu bemerken, daß gezeigt werden soll, wie er in den drei kleinen Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum* exemplarisch seine philosophisch-theologische Methodik durchführt. Eine umfassende Untersuchung des gesamten cusanischen Werkes würde den Rahmen dieser Studie sprengen.

Um der ersten Schwierigkeit zu begegnen, soll zuerst ein Überblick über die Entwicklung der gnadentheologischen Fragestellung sowie über einige Interpretationsansätze zur cusanischen Theologie gegeben werden. Durch das Nachzeichnen der Denkwege des Gottsuchens kann die Bedeutung bzw. der Ort des *donum Dei* insbesondere als Licht von oben in der cusanischen Theologie herausgearbeitet werden. Ausgehend von dieser Analyse soll die gnadentheologische Bedeutung des *donum Dei* bei Nikolaus von Kues genauer bestimmt werden.

1. Die *Gottsuche* im Rahmen von Natur und Gnade: Zur Fragestellung

1.1 Das Verhältnis von Natur und Gnade: Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der Fragestellung

Cusanus greift, wie sich im Verlaufe der Untersuchung zeigen wird, immer wieder auf Ansätze aus der Tradition zurück. Deshalb sei die dogmengeschichtliche Entwicklung der Fragestellung nach dem Verhältnis von Natur und Gnade im Rahmen der Gnadenlehre vorweggeschickt.[12]

LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*. Übertr. v. H. U. v. Balthasar. 2 Bde. (Einsiedeln 1971), zitiert zweimal *De visione Dei* (Bd. II, 232f., 270) und erwähnt ihn überraschenderweise im Zusammenhang mit Dionysius dem Kartäuser, der in den neuplatonischen Schriften der cusanischen Bibliothek die Anregung für seine Vorstellung von der *natura pura* und dem *desiderium naturale* gefunden habe (I, 224; II, 196).

[11] »Oportet enim, qui scribentes in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente et in unam concordantem sententiam resolvat.« (*Apol.*: h II, S. 17, Z. 4–6. Übers. Dupré I, 553).

[12] Vgl. die folgenden Übersichten mit der jeweiligen Literatur (der entsprechende Faszikel im *Handbuch der Dogmengeschichte* steht noch aus): P. FRANSEN, *Die dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre*, in: MySal IV/2 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1973)

Hatte die griechische Kirche die Gnade besonders unter dem Aspekt der Vergottung des Menschen, der *theíosis*,[13] nach dem Beispiel der Vergöttlichung des Menschensohns betrachtet, so orientiert sich die Gnadenlehre in der lateinischen Kirche vor allem an der »Befreiung von Sünde und Korruption der menschlichen Natur. Gnade ist zuerst Rechtfertigung des sündigen Menschen und sodann Vergöttlichung.«[14] So sucht zu Beginn des 5. Jahrhunderts Augustinus, in theologischer Reflexion seiner Lebenserfahrung und kongenialer Paulusexegese zum einen gegen die Pelagianer die Alleinwirksamkeit der Heilsinitiative Gottes (gegen die Semipelagianer auch für das *initium fidei* und das *initium boni operis*) zu sichern und beschwört damit die Konkurrenz von göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit herauf. Gleichzeitig leitet er durch seine Auffassung von Gnade als *adiutorium*, das in der menschlichen Seele »den Willen des Menschen von der Sünde zu Gott herumwirft«[15], die Konzentration der nachfolgenden Dogmenentwicklung auf dieses psychologische Geschehen ein. Bei dieser vorrangigen Betonung der Heilsfrage und aufgrund des vorherrschenden neuplatonischen Erkenntnisoptimismus, ist die das Verhältnis von Natur und Gnade betreffende Frage nach dem Vermögen zur Schau Gottes noch kein Thema.[16]

Die frühscholastische Theologie führt die augustinischen Ansätze weiter und versteht »die Gnade als bleibendes Prinzip der Tugend«.[17] Bestimmend für die weitere Entwicklung wurde die Systematisierung der Gnadenlehre in den Sentenzen des Petrus Lombardus, der »Tugend und Gnadenwirken zusammendenkt und die Gnadenlehre mit der Pneumatologie verbindet«.[18] Erst die Rezeption der aristotelischen Schriften in der Mitte des 13. Jahrhunderts bietet die philosophischen Voraussetzungen, um die schon dunkel geahnte Übernatürlichkeit der Gnade begrifflich zu fassen und führt mittels des Form-Begriffs zu einer ontologischen Interpretation der Gnade.[19]. Die neuplatonisch-

631–765; W.-D. Hauschild, Art. *Gnade IV. Dogmengeschichtlich (Alte Kirche bis Reformationszeit)*, in: TRE XIII (Berlin-New York 1984) 476–495.

[13] Cusanus nimmt dies in seiner Definition der *filiatio* auf. Vgl. unten Anm. 66.

[14] L. Boff, *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre* (Düsseldorf 1978) 23.

[15] O. H. Pesch, *Gnade* in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, hg. v. P. Eicher (München 1984) 117.

[16] Vgl. H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik*, in: HDG II/3b (Freiburg-Basel-Wien 1979) 62–64; bes. 64 Anm. 29.

[17] Hauschild, Art. *Gnade* (wie Anm. 12) 485.

[18] Ebd. 486.

[19] »Es erweist sich in diesem neuen Denken, besonders in der Auseinandersetzung mit

augustinisch inspirierte Franziskanerschule um Alexander von Hales und Bonaventura versucht, den im Gottverhältnis der geistigen Kreatur entdeckten Gehalt, der von der Natur verschieden ist, d. h. über sie hinausliegt, durch biblische und personale Begrifflichkeit zu umschreiben. Sie greift dabei u. a. auf die Lichtmetaphorik zurück, die Nikolaus von Kues wiederaufnimmt: »Wie das Licht sein Sein und seine besondere Wirkungsform und -kraft aus seiner Quelle, aus der es fließt, hat, so hat die Gnade ihre Wirkung und Würde aus Gott, von dem sie kommt«.[20] Bei dieser Konturierung des Übernatürlichen kommen auch erkenntnistheoretische Motive mit ins Spiel: »Das Heil liegt in der unmittelbaren Schau Gottes; diese geht über Menschenkraft; sie ist mithin übernatürlich und ihre Gewährung eine der Natur ungeschuldete freie Gabe Gottes.«[21] Bei Bonaventura treffen wir zum erstenmal auf die Formulierung des gnadentheologischen Axioms *gratia supponit naturam*,[22] wobei er die Natur nur in ihrer Funktion als logisch-metaphysische Voraussetzung sieht. Im Gegensatz zu Ps.-Dionysius hebt er hervor, wie wenig natürliche und übernatürliche Begabungen einander entsprechen.[23]

der Sonderlehre des Lombarden über die Caritas, die mit dem unmittelbaren Wirken des Heiligen Geistes gleichgesetzt wird, als notwendig, neben dem Wirken des von der Schöpfung wesenhaft und real verschiedenen Schöpfer-Gottes und neben dem im Rahmen der menschlichen Natur bleibenden menschlichen Wirken eine vermittelnde Form im Menschen anzunehmen, die in ihrer metaphysischen Bestimmung als akzidentelle Form irgendwie dem geschöpflichen Bereich des Menschen angehört und verpflichtet bleibt und in ihrem Wesenswert wie ihrer Provinienz nach (effektiv und final) dem göttlichen Bereich unmittelbar zugeordnet ist.« JOH. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta*, Bd. II. *Das Wirken der Gnade*: FThSt 64 (Freiburg/Br. 1951) 250; vgl. H. KÖSTER, *Urstand* (wie Anm. 16) 65f.

[20] JOH. AUER, *Entwicklung* (wie Anm. 19) II, 233. Vgl. unten 94ff.

[21] H. KÖSTER, *Urstand* (wie Anm. 16) 66.

[22] Vgl. JOH. AUER, *Entwicklung* (wie Anm. 19) II, 226f.; JOH. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, in: Gr. 20 (1939) 381–406; 535–552, hier 397f; B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines christlichen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts*: StAns. 49 (Roma 1962) 104–109; M. JOH. MARMANN, *Praeambula ad gratiam. Ideengeschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Axioms: Gratia supponit naturam* (Diss. Regensburg 1974) 199.

[23] Vgl. B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22)108f. gegen JOH. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 398. Den Bezug auf Ps.-Dionysius und dessen Quellen bei Proklos belegt R. SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*: FThSt 135 (Freiburg/Br.-Basel-Wien 1989) 271–275.

Thomas von Aquin, als wichtigster Vertreter der mehr von aristotelischem Begriffsgut bestimmten Schule, geht von der grundsätzlichen Unfähigkeit des geschaffenen Geistes zur unmittelbaren Gottesschau aus, auf welche dieser als *natura* (d. h. als kreatürliches Sein, das von seinem höchsten Prinzip, dem Schöpfer, abhängig ist) notwendig hingeordnet ist. Die zur Erreichung dieses für den Menschen übernatürlichen Ziels notwendigen gottgeschenkten Kräfte und Hilfen sind folglich Gnade, die er streng ontologisch als einen dem Tugendhabitus vorausgehenden *habitus supernaturalis* im Menschen, d. h. als eine neue, von Gott geschenkte Seinsqualität der Seele faßt.

Der formal-philosophische Begriff der Natur ermöglicht eine klare Scheidung (nicht Trennung) von Natur und Gnade. Das Gnadenaxiom *gratia supponit naturam* findet sich bei Thomas u. a. in der theologischen Erkenntnislehre: »Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile«.[24] Natur ist demnach das Vollendbare, d. h. auf diese Vollendung in Offenheit ausgerichtet, und Gnade ist das die Natur Vollendende.[25] Dabei hält er gegen jede Naturverkürzung (im Anschluß an Ps.-Dionysius) fest, daß die Gnade nicht die Bestimmung hat, etwas hervorzubringen, was eigentlich schon eine Funktion oder Möglichkeit der Natur sein müßte.[26]

Für die spätscholastische Lehrentwicklung war die Konzeption des Johannes Duns Scotus am bedeutsamsten, die er aus der Kombination des franziskanischen Prinzips religiöser Erfahrung mit dem aristotelischen Prinzip empirischer Erkenntnis entwickelte. In der Gott-Mensch-Beziehung, die Scotus als Korrespondenz von göttlicher und menschlicher Freiheit versteht, betont er den Willen als Ursache des menschlichen Handelns, dem die Gnade als göttliche Annahme (*acceptatio divina*) gegenübersteht, wobei die göttliche Akzeptation als eine der menschlichen Erfahrung unzugängliche Wirklichkeit und die

[24] Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, 2, 2 ad 1.

[25] Stoeckle und Marmann heben gegen Beumer neben der metaphysischen die moralisch-praktische Bedeutung dieses Axioms auch bei Thomas hervor. Vgl. B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 110; M. Joh. Marmann, *Praeambula ad gratiam* (wie Anm. 22) 290 Anm. 21; Joh. B. Beumer, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 400.

[26] Vgl. H. Köster, *Urstand* (wie Anm. 16) 67. Schenk lokalisiert die Gnadenlehre von Thomas deshalb »zwischen dem heilsgeschichtlichen Augustinismus Bonaventuras, der Gnade und Natur auf die (vgl. oben 73) genannte Weise dissoziert, und dem metaphysischen Ordnungsgedanken des Dionysius, der Gnade und Natur schon apriori miteinander identifiziert.« R. Schenk, *Die Gnade* (wie Anm. 23) 274.

menschliche Bewegung auf Gott hin unverbunden nebeneinander stehen.

Von dieser Rückschau läßt sich die Frage stellen, ob es Cusanus nochmal gelingt, die in der Spätscholastik immer mehr aus dem Blick verlorene Korrespondenz von Natur und Übernatur wieder zusammenzuschauen.

1.2 Interpretationsansätze zum Gnadenverständnis bei Nikolaus von Kues

Während die philosophische Cusanusforschung die Erkenntnismetaphysik und die Suche nach Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues unter vielfältigen Gesichtspunkten bearbeitet hat, ist dieses Feld im Rahmen der theologischen Anthropologie bisher wenig untersucht.[27] Ignaz Backes gibt eine als »Skizze« angelegte Übersicht über die cusanische Gnadenlehre. Zusammenfassend stellt er fest, daß der Theologe und Prediger Cusanus, »ohne die Begriffe und Unterscheidungen der Scholastik viel zu verwenden und ohne auf die Probleme einer nominalistischen oder einer allzu spitzfindigen konservativen Theologie einzugehen«, seine Gedanken ausspricht, die sich darin kristallisieren, »daß Gott der Sohn den Menschen zur Teilhabe an seiner eigenen Sohnschaft erhebt«.[28] Im Rahmen unserer Frage bleibt zu klären, warum Cusanus die von Backes vermißte Grenzlinie zwischen dem Bereich der Wahrheit, die das natürliche Vermögen des menschlichen Geistes aufnehmen kann, und dem Bereich, der ihm durch göttliches Gnadengeschenk erschlossen werden muß, nicht zieht.[29]

---

[27] Vgl. die ausführlichen Bibliographien in MFCG 1 (1961) 95–126; 3 (1963) 223–237; 6 (1967) 178–202; 10 (1973) 207–234; 15 (1982) 121–147. Eine aktuelle Übersicht zum Stand der philosophisch-theologischen Forschung findet sich bei W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (= Praktische Theologie heute 2, Stuttgart – Berlin – Köln 1991) 24–43.

[28] I. BACKES, *Die Gnadenlehre bei Nikolaus Cusanus, eine Skizze* in: TThZ 73 (1964) 211–220; hier 220.

[29] »Cusanus sagt jedoch nicht, wo die Grenzlinie liegt, bis wohin der menschliche Geist vordringen kann mit dem Beistande, den der Schöpfergott allen Menschen gewährt, ... und wo jenes Reich der Wahrheit beginnt, das nur durch das gesprochene Gotteswort erschlossen ist, und in das man nur im göttlichen Glauben eintreten kann.« Ebd. 214; vgl. U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues*: BGPhThMA NF 33 (Münster 1991) 177.

In seiner Darstellung der cusanischen Christologie gelangt Rudolf Haubst bei der Behandlung des Themas der »dreifachen Geburt« unter Rückgriff auf des Cusanus frühe Predigten zur Frage der Gotteskindschaft.[30] Diese untersucht er in seinem Beitrag zum »Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960«,[31] und es scheint ihm, mit diesem schon neutestamentarischen Motiv »bei Cusanus freilich fürs erste wohl theologisch nichts Neues gesagt zu sein«.[32] Er hebt jedoch für das cusanische Verständnis der »Gotteskindschaft« als Gottesschau zwei Merkmale hervor: den eschatologischen Charakter und die Konzentration auf das noetische Moment als *visio Dei intuitiva*.[33] Diese Charakterisierung gilt es bei der Zielbestimmung des Weges der Gottsuche an *De filiatione Dei* im Blick zu behalten.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues, d. h.: »Was ist Vernunftdenken für Cusanus, was ist Glaube für ihn?«[34] untersucht Siegfried Dangelmayr. Beginnend bei den frühen Predigten geht er das cusanische Schrifttum durch und stellt dabei fest, daß der *intellectus* »das Wesen des Menschen als solches ausmacht«.[35] Daß andererseits »dem *intellectus* die volle und erfüllende Wahrheit wirklich eröffnet ist, kann [als Faktum] das philosophische Denken als solches nicht beibringen. Das kann nur der Vollzug des Glaubens an die dem intellectus Jesu hypostatisch verbundene Wahrheit des verbum, in welchem dem intellectus die Wahrheit gegeben wird«.[36] Glaube an Christus als die menschgewordene Wahrheit ist somit Ziel und Ermöglichungsgrund der Vernunfterkenntnis,[37] wodurch er den christologischen Charakter der Gnade hervorhebt.

In einem kürzlich erschienenen Beitrag versucht Louis Dupré, das Verhältnis von Natur und Gnade in bezug zur mystischen Philosophie

[30] R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg/Br. 1956) 30–38, bes. 38; 247–254.

[31] R. Haubst, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*, in: *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*: Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova 4 (Firenze 1962) 29–46; überarbeitet in: Ders., *Streifzüge* (wie Anm. 9) 405–416. (Im Folgenden wird der Aufsatz nach dieser Ausgabe zitiert.)

[32] Ebd. 406.

[33] Ebd. 412.

[34] S. Dangelmayr, *Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 148 (1968) 429–462, hier 429.

[35] Ebd. 435.

[36] Ebd. 462.

[37] So interpretiert auch Offermann das 11. Kapitel von *De docta ign*. III. U. Offermann, *Christus* (wie Anm. 29) 174–180.

zu beleuchten,[38] wobei er sich vornehmlich auf einige Hauptwerke (*De non aliud*, *De visione Dei* und *De docta ignorantia* III) stützt. Er beschreibt das cusanische Schöpfungsverständnis als göttliche Selbstoffenbarung. Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf sieht er als »perspectival and non-perspectival knowlegde«.[39] In seinem Verständnis der hypostatischen Union in Christus überwindet Cusanus die nominalistische Trennung von Natur und Übernatur: »If nature is the *explicatio* of God himself, then also its aspiration toward transcendence must be endowed with a divine quality.«[40] Diese göttliche Qualität soll ausgehend von *De dato Patris luminum* näher beschrieben werden.

1.3 Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues

»Mit *Gott* ist das eine große Thema dieses wahrhaft theo-logischen d. h. zutiefst vom Gottesgedanken ergriffenen, bei allen Denkbemühungen vor allem nach *Gott* fragenden, *Gott* suchenden Lebens genannt.« So umschreibt Josef Stallmach das zentrale Thema der cusanischen Schriften, das er in der (nur scheinbar paradoxen) Formel von der »gottinnigen Gottsuche«[41] zusammenfaßt. Dabei richtet sich das Interesse des Cusanus nicht unmittelbar auf die gemeinte Wirklichkeit selbst, sondern es ist sein Anliegen, »zu zeigen, wie, auf welche Weise, mit welchen denkerischen Mitteln, das Verborgene offen-einsichtig gemacht werden und das Unerkennbare zur Erkenntnis gebracht werden kann«.[42]

Daß Cusanus dabei als Theologe denkt, unterstreicht das Urteil Wilhelm Weischedels. In seiner Philosophischen Theologie, die er als radikales Fragen nach dem Grund schlechthin (dem *Vonwoher*) entwickelt, möchte er die Frage nach Gott von ihrer Verwiesenheit auf die Offenbarung trennen.[43] Bezeichnenderweise scheitert folglich in

[38] L. DUPRÉ, *Nature and Grace in Nicholas of Cusa's Mystical Philosophy*, in: The American Catholic Philosophical Quarterly 64 (1990) 153–170.

[39] Ebd. 159–166; hier 159.

[40] Ebd. 169 (Hervorhebung vom Autor).

[41] J. STALLMACH, *Nikolaus von Kues – »Gottinnige Gottsuche«*, in: MFCG 19 (1991) 233 [Hervorhebung vom Autor].

[42] K. DELAHAYE, *Das menschliche Erkennen bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, in: H. Waldenfels (Hrsg. unter Mitarb. v. H. Pfeiffer u. K. Rohmann), Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für H. Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Paderborn – München – Wien – Zürich 1982) 535.

[43] W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie*

Weischedels Augen Nikolaus von Kues in seiner Philosophischen Theologie »an der Einsicht in die Unbegreiflichkeit Gottes«, so daß er die philosophische Theologie durch den »Hinweis auf das Geheimnis und den Glauben« aufgibt.[44]

Leitprinzip des cusanischen Strebens nach Gotteserkenntnis ist die Haltung der *docta ignorantia*:[45] Der Mensch kann Gott als den Unendlichen in seiner Unendlichkeit nicht wissen, sondern nur, wenn er die Grenzen des menschlichen Geistes anerkennt und sich zugleich von Christus als der göttlichen Weisheit und dem personalen Wort belehren läßt, wird er sich ihm nähern können.[46] Dieses Leitprinzip führt ihn als glaubenden Menschen durch die spekulative Erhellung des Glaubensgrundes zur Ruhe in die Nähe Gottes (vgl. Ps 73,28).[47]

Nachdem er seine Grundgedanken über Gott, das Universum und Christus in seiner großen Programmschrift *De docta ignorantia* (1440) entfaltet und in seiner zweiten großen Schrift *De coniecturis* (1443) seine Erkenntnislehre dargelegt hat, entstehen einige kleinere Schriften, die, wie Cusanus in *De filiatione Dei* selbst betont, dem früher Geschriebenen nichts grundsätzlich Neues hinzufügen wollen.[48] Andererseits heißt dies nicht, daß die Gedanken des Kardinals ein für allemal gültig formuliert sind. Vielmehr rückt er jeweils anderswo Gesagtes unter neuen Akzentsetzungen in den Mittelpunkt seiner Spekulation. Elisabeth Bohnenstädt macht dazu drei Blickrichtungen aus:[49] Erster Ausgangspunkt ist die ontologisch-metaphysische Gegründetheit in Gott. Die Reflexion auf die geistigen Anlagen des Menschen als erkennenden Wesens bilden den zweiten Ausgangspunkt. Die dritte Blickrichtung beinhaltet das Zurücksuchen zum über allem Kreatürlichen liegenden Ausgangs- und Zielpunkt des Seins. Wenn man wie Bohnenstädt,[50] *De dato Patris luminum* der ersten und *De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei* der dritten Blickrichtung zuordnet, muß man jedoch beachten, daß diese Zuordnung nicht aus-

im Zeitalter des Nihilismus Bd. I *Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie* (Darmstadt 1971) 34–37.

[44] Zu Nikolaus von Kues vgl. ebd. 157–164; hier 164.

[45] Vgl. oben Anm. 2. *De docta ign. Epistola auctoris*: h I, S. 163, Z. 7–11.

[46] Vgl. R. Haubst, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*, in: Streifzüge (wie Anm. 9) 24f., bes. Anm. 9; Ders., *Das Neue* (wie Anm. 9) 30–33.

[47] Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 6f.

[48] Vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 51,Z. 10f.

[49] Vgl. E. Bohnenstädt, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*: NvKdÜ H. 3 (Hamburg ^{3}1958, Nachdruck 1967) VIII.

[50] Vgl. ebd.

schließlich gemeint sein kann, da die anderen beiden Akzentsetzungen in den jeweiligen Schriften auch präsent sind.

1.4 Entstehung und biblischer Anknüpfungspunkt der einzelnen Schriften

Methodisch zeigen sich diese neuen Akzentsetzungen der einzelnen Schriften darin, daß Cusanus jeweils ein für die Dogmatik besonders bedeutsames Schriftwort des Neuen Testamentes auswählt, »und zwar nicht nur, um an diese[s] eben anzuknüpfen, sondern um diese[s] sowohl aus dem biblischen Vollsinn wie spekulativ zu erklären; das gilt vor allem von *De quaerendo deum*, *De filiatione dei* und *De dato patris luminum*«.[51] Zwei Merkmale kennzeichnen dabei seine Schriftauslegung: 1. »Die Schrift wird durch die Schrift ausgelegt.« und 2. »Spekulative Denkmodelle werden an der Schrift verifiziert«.[52] Diesem manuductorischen Zug der cusanischen Denkbewegung, bei der die Beschäftigung mit der Schrift an der Nahtstelle des Weges vom Philosophischen ins Theologische steht, soll wegen seiner Bedeutung für die jeweiligen Akzentsetzungen bei der Vorstellung der einzelnen Schriften besondere Aufmerksamkeit eingeräumt werden.

1.4.1 *De quaerendo Deum*

Die Entstehung des Briefes »*Vom Gottsuchen*« ist, wie Haubst[53] durch Textvergleiche mit den Predigten zu Weihnachten 1444[54] und Epiphanie 1445[55] zeigt, in eine Entwicklungslinie für die Trilogie *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei* einzuordnen. Dabei bildet das paulinische Motto vom unbekannten Gott (Apg 17,16–31) in dem Brief »*Vom Gottsuchen*« den Anknüpfungspunkt für die philosophisch-theologische Spekulation über das Verlangen nach einer Manifestation des verborgenen Gottes, das in der Analogie des Sehvergleiches in der Epiphaniepredigt schon angeklungen ist,[56] auf die er sich ausdrücklich bezieht.[57] Das Thema der Gottsu-

[51] R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Theologie*, in: TThZ 73 (1964) 196f.

[52] H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des Nikolaus von Kues*, in: TThZ 94 (1985) 204.

[53] R. HAUBST, *Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott*, in: Streifzüge (wie Anm. 9) 89–95.

[54] *Sermo* XLIII: h XVII/2.

[55] *Sermo* XLVIII: h XVII/2.

[56] Vgl. ebd. N. 3, Z. 3–15; N. 4, Z. 9–13; N. 6, Z. 1–8.

[57] Vgl. *De quaer.*: h IV, N. 16, Z. 3f. Der unbekannte Adressat war wohl ein Hörer dieser

che entfaltet er in verschiedenen Aufstiegswegen, die bei der Sinnlichkeit einsetzen und zu dem »einen Grund von allem erfahrbaren und erfahrenden Wirklichsein«,[58] zu der einen Wahrheit hinführen sollen, die Gott ist.

1.4.2 *De filiatione Dei*

Der Weg des Gottsuchens, wie ihn Nikolaus von Kues in *De quaerendo Deum* vorzeichnet, findet sein Ziel im Gottschauen, das er in seinem Brief *De filiatione Dei* kurzum Gotteskindschaft nennt. Für die Entwicklung der Konzeption von *De filiatione* schienen neben der Vorbereitung dieses Themas in verschiedenen Predigten[59] gerade auch die beiden biblischen Exzerptenreihen im Kueser *Codex* 220 als Vorarbeiten von Bedeutung zu sein.[60] Die zweite Reihe (Folio 95–97) beginnt wie *De filiatione* mit Joh 1,12 und die abschließende Zusammenfassung[61] enthält auch die Lehrer-Schüler Analogie.[62] Doch aufgrund der Analysen zu den Papiermarken ist anzunehmen, daß diese Autographe des *Cod. Cus.* 220 nicht vor 1450 entstanden sind,[63] wogegen Nikolaus von Kues diesen Brief, den er an seinen Mitbruder Konrad von Wartberg richtet, schon vor dem 27. 07. 1445 in Koblenz oder Münstermaifeld abgeschlossen hat.[64]

Die beiden oben genannten Merkmale der Schriftauslegung gelten auch für diesen viel spekulativeren Brief *Über die Gottessohnschaft*. Ausgehend von Joh 1,12[65] beginnt er diese Schrift mit folgender Begriffsbestimmung der *filiatio*: »Nach meinem Urteil ist die Gotteskindschaft alles in allem mit der Vergöttlichung gleichzusetzen, die im Griechischen auch Theosis genannt wird. Die Theosis aber bedeutet,

in Mainz gehaltenen Predigt. Falls der Brief in Mainz entstand, ist für die Abfassungszeit somit der Zeitraum vom 6. bis 25. Januar 1445 anzunehmen, da von diesem Tag die Skizze einer in Koblenz gehaltenen Predigt (*Sermo* XLIX) vorliegt. Vgl. P. Wilpert, *Praefatio editoris* zu h IV, S. IXf.

58 E. Bohnenstädt, *Drei Schriften* (wie Anm. 49) XXX.

59 Vgl. R. Haubst, *Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu*, in: Streifzüge (wie Anm. 9) 406–408.

60 Vgl. H. Pfeiffer, *Der Rückgriff* (wie Anm. 52) 203; so noch R. Haubst, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*, in: Nicolò da Cusa (wie Anm. 31) 35f.

61 Cod. Cus. 220, fol. 97^{v}, Z. 16–44.

62 Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 55–60.

63 Vgl. R. Haubst, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 411. Haubst nimmt nun an, daß die »Logiensammlung« der Vorbereitung der Legationsreise des Kardinals dienen sollte.

64 Vgl. P. Wilpert, *Praefatio editoris* (wie Anm. 57) X.

65 »Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius.« *De fil.*: h IV, N. 51, Z. 7f.

wie du weißt, jene äußerste Vollendung, die auch als Kenntnis Gottes und des Wortes Gottes oder als unmittelbare Schau bezeichnet wird«.[66] Das grundlegend eschatologische Verständnis der *filiatio Dei* zeigt hier, wie Haubst hervorhebt, wie Cusanus Joh 1,12 auf dem Hintergrund der Synoptiker und der paulinischen Briefe ausdeutet.[67]

Auf der Grundlage obiger Definition versucht er in dieser Schrift, zum einen die Freude an der Gottessohnschaft als Vollendung in der Wahrheit zu erklären und zum anderen Wege zur Ausrichtung auf sie zu beschreiben.

1.4.3 *De dato Patris luminum*

Die Schrift *De dato Patris luminum*, die Cusanus um die Jahreswende 1445–46 Gerhard von Trier, Bischof von Salona, dediziert,[68] nimmt das schon in der *Epistola auctoris* zitierte Jakobuswort vom Vater der Lichter als dem Geber aller guten Gaben (Jak 1,17) zum Ausgangspunkt und Leitfaden der Gedankenführung.[69] Hier fragt er nun nicht wie in *De quaerendo* von der Gabe zurück nach dem Geber, sondern er betrachtet in umgekehrter Richtung »vom unschaubaren Licht her, das unserem Verstand im Rücken liegt, ... alles von ihm Beleuchtete«.[70] In den einzelnen Kapiteln erläutert er sein Verständnis dieser Gabe von oben, die es dem gottsuchenden Geist erst ermöglicht, beim Ziel der *filiatio* anzukommen.

---

[66] Übersetzung hier nach R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 411f. »Ego autem, ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico. Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis exsistere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur.« *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 2–5.

[67] »Er bezieht sich dabei – nicht ganz zu Recht – auf sein Motto aus dem Johannesevangelium.« R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 412. Haubst führt Mt 5, 8f. und Lk 20, 36 für ein primär eschatologisches Verständnis sowie Röm 8, 14–23 für die Verbindung von jetztzeitlicher und eschatologischer Sicht an. Ebd. 412 Anm. 38.

[68] Vgl. P. WILPERT, *Praefatio editoris* (wie Anm. 57) X.

[69] Jak 1 als möglichen Hintergrund für die Gedankenführung in *De dato* zeigt K. JACOBI *Die Methode* (wie Anm. 2) 147 Anm. 23.

[70] H. U. v. BALTHASAR, *Theologik*: Bd. II *Wahrheit Gottes* (Einsiedeln 1985) 195.

2. Die Wege der Gottsuche nach den Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum*

2.1 Das Gottsuchen des Menschen

Für Nikolaus von Kues existiert »der Mensch ... als die Gottesfrage. Diese menschliche Beschaffenheit ist ein unmittelbarer Ausdruck des *desiderium naturale*, das das Wesen des Menschen in Bezug auf Gott ausmacht«.[71] Deshalb ist der Mensch ständig auf der Suche nach einer Weise, das Wesen des unendlichen Gottes, soweit wie für endliches Erkenntnisvermögen immer möglich, zu umfassen. Diese Grundbefindlichkeit,[72] die es im Verlauf dieser Studie noch genauer zu untersuchen gilt, treibt Cusanus an, immer neu nach Wegen der Gottsuche zu forschen.

2.1.1 Die Gottsuche als Sehen und Laufen

Die Areopag-Predigt des Paulus bietet für Nikolaus von Kues zwei wichtige Ansatzpunkte für das Gottsuchen. Er faßt sie folgendermaßen zusammen: »Paulus erklärte nämlich, den Philosophen den unbekannten Gott offenbaren zu wollen, und gleich darauf betont er, daß dieser Gott von keiner menschlichen Vernunfteinsicht erfaßt werden könne. Denn gerade darin wird Gott offenbar, daß man weiß, jede Vernunfteinsicht sei zu gering, ihn sich vorzustellen und zu begreifen«.[73] Hierin erkennt er die Haltung der *docta ignorantia*, die er im weiteren mit dem zweiten Aspekt, der Aufforderung zur Gottsuche (Apg 17,27), verbindet. Aus der verschärfenden Interpretation des paulinischen Urteils über die Götzenverehrung (Apg 17,29)[74] entwik-

---

[71] M. Alvarez-Gómez, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 5 (1965) 70 (Hervorhebung vom Autor).

[72] »Als Wahrheitssucher auf den Wegen der (sinnlichen, verstandes- und vernunftmäßigen) Erkenntnis und der vollendeten Reflexion auf sich selbst (als einen in dieser Weise Wissenden und Suchenden) ist und bleibt er – in unbeendlicher Annäherung an die ›genaue Wahrheit‹ – im Grunde ›Gott*sucher*‹ ...« J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*:BCG Sonderbeitrag 2 (Münster 1989) 58. (Hervorhebungen vom Autor).

[73] NvKdÜ H. 3, S. 8. »Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem«. *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 2–5.

[74] Aus: »Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung.« (Apg 17, 29) macht er in *De quaer.* 1: Der Apostel wies »auf den Widersinn

kelt er nun seine Fragestellung: »Der Mensch ist also dazu in diese Welt gekommen, daß er Gott suche und, wenn er ihn gefunden, ihm anhange und in diesem Gott-anhangen ruhig werde. Wenn aber der Mensch in dieser ... Welt als solcher Gott nicht zu erkunden und zu ertasten vermag, ..., da der Mensch, wie Paulus sagt, nichts Gott Ähnliches zu begreifen vermag: wie kann dann Gott gesucht werden, daß man ihn auch finde?«[75]

Diese Aporie löst er auf dem Hintergrund von Röm 1,19f. folgendermaßen auf: »Es muß also diese Welt dem Suchenden ein Hilfsmittel bieten; und zugleich muß der Suchende wissen, daß es weder in der bestehenden Welt noch in allem, was der Mensch begrifflich erfaßt, irgend etwas Gott Ähnliches gibt.«[76] Dieses Hilfsmittel findet er in dem griechischen Namen Gottes: *Theós*. Die auf Scotus Eriugena zurückgehende Etymologie von *theoro* als laufen und sehen[77] bringt seine Erkenntnisbemühungen auf den Weg: »Der Suchende muß also mittels des Sehens laufen, daß er zum alles-sehenden Theós herankomme. Das Sehen hat also eine gleichnishafte Ähnlichkeit zu dem Wege, auf dem der Suchende voranschreiten muß.«[78] Durch diese Vorgabe ist das Gottsuchen vorwiegend als eine noetische Aufgabe gefaßt.

---

des Götzendienstes und brachte unter anderem vor, daß es im Denken des Menschen nichts Gott Ähnliches geben könne« (NvKdÜ H. 3, S. 7).

[75] NvKdÜ H. 3, S. 8. »Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attrectare in hoc mundo ..., cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur?« *De quaer*. 1: h IV, N. 18, Z. 6–11. Vgl. auch *De quaer*. 3: h IV, N. 43, Z. 1f.

[76] NvKdÜ H. 3, S. 8. »Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.« *De quaer*. 1: h IV, N. 18, Z. 13–15.

[77] »Cusanus war diese Etymologie mit Sicherheit aus Eriugenas ›De divisione naurae‹ (*Cod. Addit*. 11035 des British Museum aus dem Besitz des Cusanus) und aus dem Kommentar des Albertus Magnus zu Ps.-Dionysius Areopagita ›De divinis nominibus‹ (Cod. Cus. 96) bekannt.« W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*: Philosophische Abhandlungen 49 (Frankfurt 1980) 146 Anm. 3. Zur Vorgeschichte zusammenfassend: CHR. KIENING, *»Gradus visionis«. Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie*, in: MFCG 19 (1991) 247 Anm. 20.

[78] NvKdÜ H. 3, S. 9. »Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet.« *De quaer*. 1: h IV, N. 19, Z. 10–12.

2.1.2 Das Paradigma der sinnlichen Wahrnehmung

Das naheliegendste und unmittelbarste Modell für das Suchen des endlichen Geistes nach dem Absoluten ist für Cusanus die sinnliche Wahrnehmung. Dabei hat der Gesichtssinn aufgrund seiner Nähe zum Einsehen eine bevorzugte Stellung,[79] was nicht überrascht, denn »Sehen signalisiert Aktivität im Erfassen von Welt« und impliziert »zugleich – für den der Natur Gegenüberstehenden – eine Beziehung auf der Basis des Abstandes und der Differenz«.[80] Damit kommt dem Sehen »als erkennendes Blicken auf das Andere und doch Eigene« paradigmatische Bedeutung für das Verhältnis der menschlichen Vernunft zur Transzendenz zu.[81]

Mit Bezug auf die zuvor entwickelte Etymologie versteht er den Sehvorgang als das Zusammenwirken (*concurrere*) von der Sehkraft einerseits und der Ausstrahlung der farbigen Gegenstände andererseits im äußeren Licht.[82] Vermittels der Reflexion auf diesen Vorgang läßt sich feststellen,[83] daß im Auge als Mittleren nichts anderes wahrgenommen wird als Farben, deshalb bedarf der so im Auge entstandene unbestimmte Sinneseindruck der Differenzierung durch den Geist. Konsequenterweise gehört »das Sehen . . . nicht diesem Bereich [der Farben] zu, sondern hat seinen Ort über allen sichtbaren Dingen«.[84] Deshalb wissen die Farben nichts vom Sehen und können es auch nicht benennen, weil sich in ihrem Bereich nichts Ähnliches zum Sehen findet.[85]

Die aus der Untersuchung des Seh-Aktes gewonnenen Einsichten überträgt Nikolaus von Kues nacheinander analog auf die jeweils nächsthöhere Erkenntnisstufe. Auf diese Weise hofft er, zum tragenden Grund der Erkenntniskräfte, d. h. zu Gott aufzusteigen. Die Erkenntnis der Farben gründet in der Sehkraft. Indem Nikolaus von Kues dieses Verhältnis auf die verschiedenen Erkenntnisstufen anwendet, stellt er fest, daß jeder Erkenntnisstufe die nächsthöhere Stufe wie ein *rex praepositus* übergeordnet ist.[86]

[79] Vgl. *De fil*. 6: h IV, N. 89, Z. 7–11. Vgl. Th. van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Leiden 1977) 33–38; Chr. Kiening,, »*Gradus visionis*« (wie Anm. 77) 246–251.

[80] Ebd. 243.

[81] Vgl. ebd.

[82] Vgl. *De quaer*. 1: h IV, N. 20, Z. 1–4. Vgl. zum Sehvorgang bei Nikolaus von Kues Chr. Kiening, »*Gradus visionis*« (wie Anm. 77) 251–258.

[83] Vgl. zum Folgenden *De quaer*. 1: h IV, N. 22.

[84] NvKdÜ H. 3, S. 9. »Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus.« *De quaer*. 1: h IV, N. 20, Z. 4–6.

[85] Vgl. ebd. N. 22, Z. 4–6.

Analog zur Sinnenwelt, die im Verstand ihren König hat, sowie den Verstandesgründen, die in der Vernunft ihren König haben,[87] haben auch die vernunfthaft einsehenden Wesen ihren König, der »die Fülle jeder Schauensvollendung aller Wesen sei und sie nennen ihn Theos oder Deus«.[88] Gott, der der Vernunft transzendent bleibt, ist als König der Könige die Quelle aller Erkenntnis, und der Suchweg durch die Erkenntnishierarchie führt zu ihm hin,[89] der der Ursprung, die Mitte und das Ziel aller Erkenntnis ist.[90]

Zur Verdeutlichung dieses Aufstiegsweges richtet er in einem zweiten Anlauf in *De quaerendo Deum* sein Interesse auf die Weise, wie wir in stufenartigem Aufstieg zur Schau geführt werden.[91] Die Darstellung des *zweifachen* Lichtes[92] beim Sehvorgang wird für die Bedeutung des »Lichtes von oben« nochmal wichtig sein, deshalb soll es hier nur in Hinblick auf den Aufstiegsweg betrachtet werden.

Das eine (subjektive) Licht ist das dem Sehen übergeordnete Licht des unterscheidenden Verstandes.[93] Das andere (objektive) Licht ist jenes physikalische Licht, das »das an sich Sichtbare erleuchtet« und das Sichtbare, d. h. die Farbe »erst wirklich sichtbar« macht.[94] Letzteres Licht ist Grund und Ursprung der Farbe[95] und trägt die Farbe von selbst ins Auge.[96]

Übertragen auf die höheren Erkenntnisstufen führt diese Beobachtung ebenfalls vom Aufweis der unterscheidenden und erleuchtenden Funktion des Verstandes in der Sinnlichkeit, der zusammenschauenden Funktion der Vernunft im Verstand und weiter zum Aufweis des Wirkens Gottes in der Vernunft, in dessen Licht wir schließlich, »wenn eben auch vermittelt durch jene stufenweisen Abschattungen, alles erkennen, was wir überhaupt erkennen«.[97] Diese immer schon vorge-

[86] Vgl. ebd. N. 25, Z. 13–16.

[87] Vgl. ebd. N. 25, Z. 2–4.

[88] NvKdÜ H. 3, S. 12. »⟨Affirmant⟩ regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum«. *De quaer.* 1: h IV, N. 26, Z. 4–6.

[89] Vgl. ebd. N. 27.

[90] »Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur, et finis refluxus.« Ebd. N. 31, Z. 13f.

[91] Vgl. ebd. 2: N. 32.

[92] »Lumen duplex«, ebd. 2 N. 33, Z. 1f.

[93] Vgl. ebd. 2: N. 33, Z. 12–14.

[94] ». . . quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat.« Ebd. 2: N. 34, Z. 2f.

[95] Vgl. ebd. 2: N. 34, Z. 12f.

[96] Vgl. ebd. 2: N. 34, Z. 7f.

[97] J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in »De coniec-*

gebene Anwesenheit Gottes im Erkenntnisprozeß, der einem mystischen Aufstieg gleicht,[98] formuliert Nikolaus von Kues folgendermaßen: »Wie sehr er [Gott] selbst auch uns unbekannt ist, so ist es ja doch nur sein Licht, das in unseren Geist hineindringt, in dem wir uns vortasten, um in diesem seinem Lichte zu ihm selbst hindurchzudringen«.[99]

Stallmach erkennt in diesem Denkweg die Grundstruktur von einer Art *noologischen* Gottesbeweises. Denn auch das höchste Erkenntnisvermögen im menschlichen Geist, die Vernunft, hat noch einmal ein Richtmaß in der Wahrheit, die sich eo ipso als Gott selbst erweist.[100]

2.1.3 Weitere Aufstiegswege

Cusanus zeichnet noch einige weitere Aufstiegswege vor, auf denen der Geist die Transzendenz des Göttlichen erspüren kann, welche mit den natürlichen Erkenntniskräften nicht erreicht werden kann. So wählt er manuductorisch für diesen Akt des Transzendierens Bilder und Gleichnisse aus der alltäglichen Erfahrung der Menschen, die die Wahrheit des Unendlichen zu symbolisieren vermögen.[101]

2.1.3.1 Die via eminentiae: Samenkraft und künstlerisches Schaffen

Die im Senfkorn angelegte Samenkraft ist ein solches Gleichnis, von dem er gemäß einer *via eminentiae* zu dem Unendlichen aufzusteigen versucht. Analog wie zuvor das Licht auf die Gegenwart Gottes in der Erkenntnis hinwies, bildet nun die Betrachtung der in Möglichkeit in den Dingen vorhandenen Wirklichkeit die antreibende Kraft für den Aufstiegsweg.

Im Senfkorn ruhen ein Baum und viele weitere Körner, also unendliche Möglichkeiten.[102] Die diese Möglichkeiten erfassende Vernunft

---

turis« und »De quaerendo deum«, in: DERS., *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik*. Hrsg. v. N. Fischer (Bonn 1982) 35.

[98] Vgl. R. HAUBST, *Christliche Mystik* (wie Anm. 9) 348–351.

[99] NvKdÜ H. 3, S. 18f. »Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus.« *De quaer*. 2: h IV, N. 36, Z. 9–11.

[100] Stallmach verweist in diesem Zusammenhang auf das Vorbild bei Augustinus. J. STALLMACH, *Geist* (wie Anm. 97) 35 Anm. 73.

[101] Vgl. M. FEIGL, *Vom incomprehensibiliter inquirire Gottes im 1. Buch von De docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, in: Divus Thomas 22 (1944) 338. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: ABG 6 (1960) 132f., nennt diesen Prozeß, wo die Anschauung sich an der Grenze des theoretischen Vollzugs aufgeben muß, Sprengmetaphorik.

[102] Vgl. *De quaer*. 3: h IV, N. 44f.

übertrifft in ihrer unendlich größeren Fassungskraft ihrerseits alle sinnenfältigen Größen. Von dort kann die Vernunft staunend zu der unendlichen Größe Gottes aufschauen, »der, da [er] ja Ziel aller Möglichkeit, auch die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist«.[103]

Einen ähnlichen Weg schlägt Cusanus ein, wenn er den Leser anhält, sich alle möglichen Kunstformen in einem Stück Holz in Möglichkeit vorzustellen und schon darin zu erkennen.[104] Ein Künstler vermag diese Formen je nach Vermögen zu verwirklichen. Dieser Weg der Bewunderung läßt ihn dann auf den schauen, der alle diese Möglichkeiten im Samenkorn aus dem Nichts zu schaffen vermag.

2.1.3.2 Das Eine, als der in allem berührte Grund

In *De filiatione Dei* sucht Nikolaus von Kues nach einem Weg, der es dem Leser ermöglicht, sich auf die von ihm zuvor beschriebene Gotteskindschaft auszurichten. Dazu legt er am Beispiel der Zahleinheit dar, wie das unberührbare Eine in allem berührt wird[105] und zugleich von allem der Urgrund ist.[106] Dem Geist ist es dann möglich, durch die Erkenntnis der Einheit hinter der Vielheit der Einzeldinge und der Gattungen zur Schau der absoluten Seinsheit Gottes zu gelangen.[107]

Zu der gleichen Erkenntnis soll auch das Gleichnis vom Lehrenden führen, dessen »Vernunftwort« und liebendes Streben (*affectus*) durch keine Weise der Rede selbst ganz zum Ausdruck kommt, obwohl sie von nichts anderem handelt.[108] Übertragen auf die Schöpfung bedeutet dies, daß in allen einzelnen Geschöpfen der Schöpfer berührt wird.[109]

Auf der Basis der Erfahrung, daß der alles tragende Grund in jedem einzelnen Ding berührt und das schöpferische Wort in jedem Wort unausgesprochen mitgesagt wird,[110] entwickelt er den Gedanken

[103] NvKdÜ H. 3, S. 24. »O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae,« *De quaer*. 3: h IV, N. 46, Z. 1f.

[104] Vgl. zum Folgenden ebd. 4: N. 47f.

[105] Vgl. *De fil*. 4: h IV, N. 72, Z. 14–32. »Unum igitur erit quod et omnia, simul id ipsum inattingibile unum in omnibus attingitur,« (ebd. Z. 14–16).

[106] Vgl. ebd. N. 73.

[107] Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 15–18.

[108] Vgl. *De fil*. 4: h IV, N. 74f. Eine Zusammenfassung bietet N. 77, Z. 1–4: »Est igitur hoc studium ad filiationem dei tendentium, ut omne effabile ab ineffabili incoordinato et superexaltato cognoscat atque id ipsum ineffabile super omne intellectuale esse collocatum esseque ipsum principium, medium et finem omnis intelligibilis . . .«.

[109] Vgl. ebd. 4: N. 76. Eine Parallele zu diesem Gedanken findet sich in *De dato* 4 bei der Darstellung der Theophanie Gottes in seiner Schöpfung. Vgl. unten 94–97.

[110] Vgl. *De fil*. 4: h IV, N. 73.

der *participatio*.[111] Diese Teilnahme am Einen scheint Cusanus im »Maß« und »Wie« der Schöpfung möglich.[112] So führt er in *De filiatione* diesen Gedanken am Beispiel des Kraftwirkens durch:[113] In jeder Kraft wird an der einen Kraftfülle – in Maß und Weise eingeschränkt – teilgenommen. Analog versteht er dann auch die verschiedenen Theologien als den Versuch, auf verschiedene Weisen in der einen Gotteslehre, »das ein und selbe Unaussprechbare wie auch immer auszudrücken«.[114]

In *De dato Patris luminum* greift er den Teilnahmegedanken im Zusammenhang mit der Gottesbezeichnung *dator formarum* auf.[115] Gott ist in bezug zu den spezifischen Einzelformen, die den verschiedenen Dingen das Sein vermitteln, die absolute Form des Seins. Das Sein, was die einzelnen Seienden durch die Form erhalten, ist immer nur Teilhabe an jener absoluten Form, denn obwohl der Geber der Formen sich selbst gibt, kann diese nur *descensive*, d. h. »endlich«, »teilhaft-besonders« und »verschränkt« aufgenommen werden.[116] Die Rückbesinnung auf die allen Geschöpfen gemeinsame Teilhabe zeichnet hier den Aufstiegsweg vor.

[111] Vgl. »innominabilem ipsum deum variis intellectualibus modis exprimit. ... Deus igitur est principium supra unum et modum, qui in uno et modo unius se participabilem exhibet.« Ebd. N. 78, Z. 4–8. Vgl. zum Teilhabegedanken M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*: Epimeleia 10 (München – Salzburg 1968) 114–122; Kl. Hedwig, *Spaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*: BGPhThMA N F 18 (Münster 1980) 262–264; M. T. Liaci, *Accenti spinoziani nel »De dato patris luminum« del Cusano* in: *Nicolò da Cusa* (wie Anm. 31) 227f.

[112] Vgl. *De fil*. 4: h IV, N. 78, Z. 8–10.

[113] Vgl. ebd 5: N. 79–83.

[114] NvKdÜ H. 3, S. 46. »Una est enim theologia affirmativa omnia de uno affirmans et negativa omnia de eodem negans et dubia neque negans neque affirmans et disiunctiva alterum affirmans alterum negans et copulativa opposita affirmative conectens aut negative ipsa opposita copulative penitus abiciens. Ita quidem omnes possibiles dicendi modi sub ipsa sunt theologia id ipsum ineffabile qualitercumque exprimere conantes.« *De fil*. 5: h IV, N. 83, Z. 11–17. Die sich aus diesem Überlegungen ergebenden Möglichkeiten für den Dialog unter den Religionen entwickelt er in seiner Schrift *De pace fidei* weiter.

[115] Vgl. *De dato* 2: h IV, N. 98. Vgl. zu dem eher platonischen Formbegriff: H. Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440 –1450)*.: BGPhThMA 39, H. 3 (Münster 1962) 97–101; G. Santinello, *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, in: MFCG 13 (1978) 8f.; R. Haubst, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in: G. Meyer – A. Zimmermann (Hrsg.), *Albertus Magnus – Doctor universalis 1280/1980*: Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6 (Mainz 1980) 174. Zu Formbegriff und Teilhabe M. T. Liaci, *Accenti* (wie Anm. 111) 226–228.

[116] Vgl. *De dato* 2: h IV, N. 98, Z. 4–6.

Im letzten Kapitel von *De filiatione Dei* faßt Cusanus diesen Weg des Strebens nach der Gotteskindschaft folgendermaßen zusammen: »In der Verschiedenheit all der nur möglichen Weisen sich dem einen wahren Einen zuzuwenden.« Dabei muß der Strebende mitbedenken, daß »dieses Eine, der Grund von allem, in einem jeden Ausdruck gar nicht nicht-ausgedrückt werden kann«.[117]

2.1.3.3 Die via negationis: Das menschliche Erkenntnisvermögen

Der im letzten Kapitel von *De quaerendo* dargelegte Weg der Gottsuche läßt sich als negative Theologie bezeichnen, denn aus der Negation des Endlichen fällt der Blick auf das Unendliche. So fordert Cusanus den Leser auf, sich selber in seiner Leiblichkeit und davon aufsteigend die einzelnen Stufen des Erkenntnisvermögens mit dem Unendlichen zu vergleichen.[118] Dadurch gelange er unausweichlich zu dem Ergebnis: »Gott stehe über all dem, was in dir ist, als Grund, Ursprung und Licht des Lebens deiner vernunfthaft einsehenden Seele.«[119]

Auch in *De dato Patris luminum* begegnet diese *via negationis*. Cusanus ändert hier jedoch die Blickrichtung, insofern er von der Voraussetzung der Erkenntnis ausgeht: Entsprechend seiner Natur strebt der menschliche Geist nach Begreifen der Weisheit. Dabei muß er jedoch feststellen, daß er dazu nicht aus eigenem Vermögen – d. h. ohne die Kenntnis jenes Lichtes von oben – fähig ist.[120] Für Nikolaus von Kues heißt das mit anderen Worten, daß »der Bedürftige sich als Bedürftiger erkennen« muß.[121] Auf der Grundlage dieser Grenzerfahrung führt das Wissen um die Weisheit den Suchenden einerseits zur Selbsterkenntnis[122] und andererseits nährt es die Sehnsucht nach der bestmöglichen Erfüllung dieser Bedürftigkeit.[123]

---

[117] NvKdÜ H. 3, S. 46f. »Haec est igitur via studii eorum, qui ad theosim tendunt, in modorum quorumcumque diversitate ad unum ipsum advertere. Quando ... studiosus subtiliter considerando attendit quomodo ipsum unum omnium causa non potest non exprimi in omni expressione,. . .« *De fil*. 6: h IV, N. 84, Z. 1–6.

[118] Vgl. »Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum.« *De quaer*. 5: h IV, N. 49, Z. 1f.

[119] NvKdÜ H. 3, S. 27. ». . . affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.« *De quaer*. 5: h IV, N. 49, Z. 23f.

[120] Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 3–7.

[121] Dupre II, 647. »Oportet igitur, ut indigens se indigentem cognoscat«. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 7.

[122] Vgl. U. OFFERMANN, *Christus* (wie Anm. 29) 28 Anm. 10.

[123] Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 93. Offermann erkennt hier die Selbsttranszendenz im cusanischen Menschenbild. U. OFFERMANN, *Christus* (wie Anm. 29) 28f. J. Peters sieht in

Dieser Weg nach Innen mündet laut *De quaerendo* in die Freude, Gott bei sich innerlicher als sein innerstes Wesen gefunden zu haben.[124] In diesem Zusammenhang ist der offensichtliche Bezug von »ultra omnem tui intimitatem«[125] zu Augustinus: »tu autem eras interior intimo meo«[126] nicht zu übersehen. Des weiteren unterstreicht Cusanus den mystischen Charakter dieses Aufstiegsweges, indem er dessen Darlegung mit einem Gebet um immer tieferes Erfassen dieser Gegenwart Gottes beschließt.[127] Etwas verändert begegnet dieser Weg nach Innen im letzten Kapitel von *De filiatione Dei*. Die Betonung liegt hier statt auf der Unähnlichkeit auf der Ähnlichkeit des lebendigen Geistes zum Unendlichen, wenn es heißt, daß der Mensch im Erkenntnisprozeß, d. h. in der Selbstentfaltung des eigenen Geistes,[128] seine Vernunft als ein lebendiges Gleichnis Gottes erkennt.[129]

Theo van Velthoven trifft nicht nur die Intention dieses Weges nach Innen, sondern faßt die verschiedenen Momente der cusanischen Gottsuche zusammen, wenn er sagt: »Je mehr der Geist durch Reflexion auf sich selbst erkennen lernt, um so mehr wird er dazu befähigt, sein Urbild, das er in sich selbst entdeckt und dem er sein Sein und seine Wirksamkeit verdankt, zu schauen. Die Selbstüberschreitung des Geistes zum Absoluten hin bedeutet nicht, daß der Geist seine Aufmerksamkeit von sich selbst ablenken muß, sondern daß er sich so tief ergründen muß, bis er in sich den ihn begründenden Grund findet. Um zur Gottesschau zu gelangen, muß der Geist in sich gehen, um Auge in Auge mit sich selbst zu stehen und in sich selbst den konstitutiven Hinweis auf das ihm immanente absolute Maß zu entdecken«.[130]

---

dieser Sehnsucht eine Weise der Anwesenheit Gottes. Vgl. Nicolaus von Cues, *Vom verborgenen Gott. Vòm Gottsuchen. Von der Gotteskindschaft*. Eingel. u. übers. v. Joh. Peters, (Freiburg/Br. 1956) 17.

[124] Vgl. *De quaer*. 5: h IV, N. 50.

[125] Ebd. N. 50, Z. 1.

[126] Augustinus, *Confessiones* III 6,11.

[127] Vgl. *De quaer*. 5: h IV, N. 50, Z. 5–7.

[128] Vgl. Th. van Velthoven *Gottesschau* (wie Anm. 79) 90–92.

[129] Vgl. *De fil*. 5: h IV, N. 86–89. »Sicut enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia, ita et intellectus separatus et in se vivaciter et conversive unitus viva est dei similitudo.« Ebd. N. 86, Z. 1–3.

[130] Velthoven, *Gottesschau* (Anm. 80) 123.

2.2 Die *filiatio* als Ziel der Gottsuche in *De filiatione Dei*

Die Wege des Gottsuchens, die Cusanus anhand der sichtbaren Schöpfung und seines eigenen Erkenntnisvermögens einschlägt und hierbei »geradezu das Denken in das Transzendieren auf Gott hin«[131] einübt, kommen im Gottschauen, das er in der Schrift *De filiatione Dei* als *theosis* bezeichnet, zu ihrem Ziel. Neben der vornehmlich eschatologischen Sicht der Gotteskindschaft, die schon im Zusammenhang mit seiner Schriftauslegung von Joh 1,12 deutlich wurde,[132] sei hier nochmal auf das noetische Moment im cusanischen Verständnis von *filiatio* hingewiesen, welche die Entwicklung von *De filiatione* vornehmlich bestimmt: »[Die *filiatio Dei*] besteht nämlich als solche in der Erhebung zur Gottanschauung. Der menschliche Geist ... findet erst in dieser Schau der Wahrheit die letzte Erfüllung seiner noetischen Fassungskraft«.[133]

2.2.1 Die *filiatio* als *visio*

Geradezu folgerichtig zur Darstellung der Gottsuche anhand von Bildern aus der sinnlichen Wahrnehmung (d. h. des Sehens) versteht Cusanus die Gotteskindschaft als eine durch den Glauben vorbereitete *visio Dei intuitiva*. Konsequenterweise führt er den Leser vornehmlich mit erkenntnistheoretischen Erwägungen zum tieferen Verständnis der *filiatio*. Alles Streben nach Erkenntnis zielt auf die Annäherung an Gott, der in der *visio Dei* in mystischer Entrückung geschaut wird. Da aber diese mystische Schau immer eine vorläufige bleibt,[134] erscheint es nicht unberechtigt, mit Birgit Helander bei Cusanus Erkenntnisweg und -ziel als *visio intellectualis* zu identifizieren.[135]

Der Geist wird bei Erreichen der *filiatio* zu einer klaren Schau von Angesicht zu Angesicht geführt.[136] Um die Innigkeit dieser in der Schau vor sich gehenden Einung zu beschreiben, formuliert er einerseits recht kühn: »Kindschaft ist also die Loslösung von aller Anders-

---

[131] R. HAUBST, *Verborgenen Gott* (Wie Anm. 53) 95.

[132] Vgl. oben 80f.

[133] R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 412.

[134] Vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 5–16.

[135] »Das Endziel der *visio* ist in beiden Fällen ausschliesslich Gott, weshalb es berechtigt erscheint, die *visio intellectualis* des Cusanus als gleichbedeutend mit seiner *visio Dei* zu bezeichnen.« B. HELANDER, *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*: Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 29 (Uppsala 1988) 1–13; hier 13.

[136] Vgl. »haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio«. *De fil.* 3: h IV, N. 62, Z. 7f.

heit und Verschiedenheit und die Auflösung aller in Eines, und damit zugleich Überströmen des Einen in Alles«.[137] Aber andererseits relativiert er alle seine Aussagen als nicht genau treffend.[138]

In diesem Zusammenhang zeigt Haubst die dialektischen Abgrenzungen des Cusanus gegen eine falsch verstandene »Vergottungsmystik« auf,[139] wie sie im Spätmittelalter verschiedentlich vertreten wurde. Erstens will er die Individualität der Person in der Gottesschau nicht aufheben, sondern das schon jetzt anhebende Streben nach Meisterschaft soll erst in der eschatologischen Gotteskindschaft zur vollendeten Meisterschaft gelangen.[140] Zweitens betont Cusanus, »daß die göttliche Wahrheit und Lebensfülle von dem kreatürlich begrenzten Menschen auch in der Gottesschau nur in einem je seiner Aufnahmefähigkeit und Bereitschaft entsprechenden Modus erfaßbar sei«.[141] Durch das Spiegelgleichnis[142] veranschaulicht er dies in Anlehnung an 1 Kor 13,12. Dem Urspiegel der Wahrheit, der der Sohn Gottes ist, steht der vernunftbegabte (aber in gewisser Weise immer verzerrend reflektierende) Spiegel gegenüber, an den der Spiegelglanz der Wahrheit weitergegeben wird. Aufgrund deren Vernunfthaftigkeit stellt er sich den menschlichen Spiegel als selbstreinigend vor,[143] so daß dieser zur *speculatio* befähigt ist: »In jenem Urspiegel der Wahrheit, der auch das Wort oder der Sohn Gottes genannt werden kann, gewinnt auch der vernunfthafte Spiegel die Sohnschaft«.[144]

Um schließlich jedweden falschen Geistesstolz abzuwehren, hebt Nikolaus von Kues mehrfach die absolute Gnadenhaftigkeit der Gotteskindschaft hervor,[145] auf die unten noch genauer einzugehen sein wird.

[137] Dupré II, 627. »Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia.« *De fil.* 3: h IV, N. 70, Z. 1f. Bohnenstädt übersetzt hier *tranfusio unius in omnia* einmal unbestimmt: »Ein- und Übergehen *eines* Einen in alles« und drei Zeilen weiter bestimmt: Ein- und Übergehen *des* Einen in alles« (NvKdÜ H. 3, S. 39).

[138] Vgl. »Neque putes has locutiones praecisas, quoniam ineffabilia locutionibus non attinguntur.« *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z.1f.

[139] Vgl. R. Haubst, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 415.

[140] Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 56.

[141] R. Haubst, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 414.

[142] Vgl. *De fil.* 3: h IV, N. 65–68. Vgl. Chr. Kiening, *»gradus visionis«* (wie Anm. 77) 260f.

[143] Vgl. »ac talia [specula], cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare.« *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 7–9.

[144] NvKdÜ H. 3, S. 37. »In speculo igitur illo primo veritatis, quod et verbum, logos, seu filius dei dici potest, adipiscitur intellectuale speculum filiationem.« *De fil.* 3: h IV, N. 67, Z. 13–15.

[145] Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 40f.; *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 2–12.

2.2.2 Die *filiatio* als Teilhabe an der Weisheit

Mit den Beispielen von Meister und Schüler[146] zeigt Cusanus in *De filiatione Dei* seinem Leser auf, wie er sich dieses Streben nach Weisheit vorstellt: Genauso wie ein Schüler, der zur Meisterschaft in der Kunst strebt, das Wissen seines Lehrers nur vermittels sinnlicher Zeichen erlernen kann, kann der Gottsuchende das eigentliche Objekt der geistigen Kräfte, »die Wahrheit selbst«, zwar schon in dieser Welt aber nur in den verschiedenen Einzelobjekten mittels der Sinne ausmachen. Allein diese Wahrheit bietet dem Geist wahres Leben,[147] deshalb mahnt Cusanus den nach Weisheit Strebenden, nicht an den sinnlichen Erfahrungen festzuhalten, sondern im Aufstieg von den vergänglichen und flüchtigen Dingen sich im Nach-Einsicht-Streben zu üben, um an der Wahrheit des göttlichen Lehrmeisters in immer vollendeterer Weise teilzuhaben.[148] Im Erreichen dieses Ziels verwirklicht sich »die tiefste potentia oboedientialis und Anlage des Geistes«.[149]

Mit der Vorstellung von der *filiatio* als Vollendungsmaß allen geistigen Vermögens verbindet Cusanus verschiedentlich den augustinischen Ruhegedanken.[150] Das bedeutet, daß der menschliche Geist auf den verschiedenen Aufstiegswegen von einer ständigen Unruhe und Sehnsucht nach Wissen begleitet ist,[151] so daß man hier wohl mit Recht von einem *desiderium naturale* sprechen kann.[152] Oft betont Cusanus, daß diese Sehnsucht des Menschen nur dort zu ihrer Erfüllung findet, wo sie ihr Vollendungsmaß erreicht: »Wie die Farbe nicht zur Erfüllungsruhe und ihrem Ziele emporgelangen kann, es sei denn in dem Lichte, aus dem sie auch ihren Ursprung nimmt, so kann auch unsere

[146] Vgl. *De fil*. 2: h IV, N. 56–60.

[147] Vgl. ebd. N. 57, Z. 9–13. »Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus.« (N. 57, Z. 11–13).

[148] Vgl. ebd. N. 58–61.

[149] R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 413.

[150] Vgl. »Et cum filiatio ... ullo gradu attingit, quod est ultima perfectio eius, citra quietem illam filiationis lucis perpetuae ac vitae gaudii sempiterni.« *De fil*. 1: h IV, N. 54, Z. 1–4. Vgl. auch ebd. 2: N. 58, Z. 6–10 u. N. 63, Z. 1f.; *De quaer*. 1: h IV, N. 18, Z. 5–7; ebd. 3: N. 39, Z. 5–8.

[151] Vgl. z. B. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 3–5.

[152] M. Alvarez-Gómes nennt dieses Streben (in Anlehnung an *De docta ignorantia* III) ein *desiderium intellectuale*. Vgl. DERS., *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, in: L. Scheffczyk – W. Dettloff – R. Heinzmann (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag Bd. I (München – Paderborn – Wien 1967) 661–664. Vgl. auch KL. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 121–132.

geistig einsehende Natur nicht zur Glückseligkeit ihrer Erfüllungsruhe gelangen, es sei denn im Lichte ihres geistigen Ursprungs«.[153]

Was der Farbe das Licht ist, ist der Vernunft die Weisheit, deren sich die Vernunft bedürftig weiß[154] und nach der sie unablässig streben soll.[155] Wenn der Geist in seinem Streben nach Weisheit zur wahren Meisterschaft in der Weisheitsliebe vorgedrungen ist,[156] gelangt er zur *Teilhabe* an der göttlichen Weisheit, »nicht wie diese hier in der sinnlichen Welt schattengetrübt in Bild und Rätsel und in mannigartiger Andersheit gesichtet wird, sondern wie sie in ihrem Selbstsein in Einsichtsweise erschaubar ist«.[157]

3. Die Ermöglichung der Gottsuche: Die Gabe des Lichtes

Zum Aufbruch auf den Weg der Suche nach Gott bedarf der menschliche Geist verschiedener Anregungen. Wie im vorigen Kapitel beschrieben, siedelt Nikolaus diese Anstöße und Anregungen im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Geschöpflichen an, das den Menschen unmittelbar umgibt. Auf diesen Wegen würde der menschliche Geist aber nur schwerlich weiter voranschreiten, wenn er nicht von einer Sehnsucht gedrängt würde, die oben in Zusammenhang mit dem augustinischen Ruhemotiv schon begegnet ist.[158] Ausgehend von der Annahme, daß diese Sehnsucht auf dem Weg zu ihrem Ziel, der *filiatio*, der Unterstützung bedarf, um nicht frustriert zu werden,[159] beschreibt Nikolaus von Kues – vornehmlich in den Schriften *De dato Patris luminum* und *De quaerendo Deum* – jene Hilfe, die der menschliche Geist auf seiner Suche nach Gott braucht.

---

[153] NvKdÜ H. 3, S. 20. »Sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis.« *De quaer.* 3: h V, N. 38, Z. 4–7. Vgl. auch ebd. 1: N. 18, Z. 5–7; *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 6f.

[154] Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 7–12.

[155] Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 8f.

[156] Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 61, Z. 12–24.

[157] NvKdÜ H. 3, S. 29. »non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis« *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 5–8. Vgl. auch ebd. 5: N. 80, Z. 3f.

[158] Vgl. oben 93f.

[159] Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 11–13. Vgl. auch die Diskussion zu Kl. Kremer, *Weisheit* (wie Anm. 152) 144f.

3.1 Das Licht von oben in der Gottsuche nach *De dato Patris luminum*

Das schon in der *Epistola auctoris* zitierte Jakobuswort (Jak 1,17) regt Cusanus dahingehend an,[160] in der Gabe vom Vater der Lichter die notwendige Ermöglichung für den Weg der Gottsuche zu erkennen. Der cusanische Gedankengang setzt bei der Notwendigkeit einer Erleuchtung für den nach Begreifen der Weisheit strebenden Verstand an. Damit die Bitte des Suchenden nicht ins Leere geht, erfährt er durch das Apostelwort, daß er diese Erleuchtung vom Vater der Lichter erbitten muß, denn die menschliche Natur kann nur zur Ruhe und Vollendung gelangen, wenn sie vom besten Meister, also von ihrem Schöpfer, eine Erleuchtung erhält.[161] Erst dessen Gabe von oben – ein *dono gratiae creantis*[162] – ermöglicht die Verwirklichung der in den vernunfthaften Kräften angelegten Möglichkeiten.[163]

3.1.1 Die *Theophanie* Gottes in den Geschöpfen

Entsprechend der Vorstellung, daß die Vernunft ohne eine Gabe von oben in der Dunkelheit verharren würde, nennt Cusanus diese den menschlichen Geist erhellenden Gaben *lumina* oder *Theophanien*.[164] Dazu entwickelt er ein Erklärungsmodell, dessen philosophisch-theo-

---

[160] Vgl. »Fuit, . . . , beatissimi apostoli intentio nos facili via ad omne desideratum perducere.« *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 1f.

[161] Vgl. ebd. N. 93. Damit wendet sich der Apostel – laut Cusanus – gegen die Irrlehre jener, die glauben, man könne statt vom Vater der Lichter auch von den Göttern Erleuchtung erwarten. Vgl. ebd. N. 95, Z. 12–21.

[162] Ebd. N. 94, Z. 6.

[163] Vgl. »Rationalis enim creatura discretivum in se habet rationis lumen, sed est ut oculus nocticoracis debile multum atque multis umbris obtenebratum in hoc sensibili corpore. Actuatur igitur afflatione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur. . . . Sed haec omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae.« Ebd. N. 94, Z. 6–10 u. Z. 13–15.

[164] Vgl. »Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere.« Ebd. 4: N. 109, Z. 15–18; vgl. auch ebd. 1: N. 94, Z. 14f.; *De fil.* 3: h IV, N. 62, Z. 5f. Zu möglichen Abhängigkeiten von Ps.-Dionysius Areopagita und Scotus Eriugena: W. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus*, in: Ders., (Hrsg.), Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimer-Stiftung Bad Homburg 26.–30. August 1985: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; Jg. 1987, Abh. 1 (Heidelberg 1987) 328–333; zu möglichen Bezügen zu Bonaventura vgl. F. N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, in: MFCG 4 (1964) 137f.

logische Grundlage das Begriffspaar *complicatio-explicatio* aus seiner Schöpfungslehre bildet.[165] In dieses Denkmodell werden zusätzlich verschiedene Einflüsse aus der traditionellen Lichtmetaphorik hineingewoben.[166]

Gott ist nicht das Licht selbst sondern als »Vater des Lichtes« *fons luminum*.[167] Als der ansich Nicht-Teilhabbare macht er sich im Schöpfungsakt »sehbar und einsehbar im Bereich der Andersheit« d. h. der Schöpfung.[168] Nikolaus von Kues findet nun in den einzelnen Geschöpfen Gaben der Erleuchtung für den suchenden Geist vor,[169] weil jedes Geschöpf ein Sich-Zeigen Gottes, ja man kann sagen, eine *Epiphanie* des göttlichen Lichtes ist. Einschränkend fügt Nikolaus jedoch hinzu, daß die einen ihn verdunkelter und die anderen klarer zeigen[170] und begründet dies mit der Beobachtung, daß die Geschöpfe Gott nicht in seiner Vollkommenheit, sondern ihn im Abstieg nur *potentialiter* aufnehmen.[171]

Der menschliche Geist, selbst ein solches geschaffenes Licht, bedarf aufgrund seiner Geschöpflichkeit vieler Lichter,[172] die »die vernunfthafte Kraft in die Wirklichkeit versetzten, auf daß sie in dem ihr so gegebenen Licht zur Quelle der Lichter vordringe«.[173] Anhand von Beispielen wie dem folgenden will Cusanus zeigen, wie diese Lichter dem Geist helfen, zum absoluten Licht aufzusteigen.[174]

---

[165] Vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena* (wie Anm. 164) 328–331; C. L. Miller, *Aristotelian »Natura« and Nicholas of Cusa*, in: The Downside Review 96 (1978) 15–17; C. Riccati, *»Processio« et »Explicatio«. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Serie Studi 6 (Napoli 1983) 25–41; 110–122.

[166] Vgl. M. L. Führer, *The Metaphysics of Light in the »De dato Patris luminum« of Nicholas of Cusa*, in: International Studies in Philosophy 18 (1986) 20–22; vgl. auch H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: Studium Generale 10 (1957) 443f.; Kl. Hedwig *Spaera* (wie Anm. 111) 257–260.

[167] »Non ait ipsum lumen esse sed patrem luminum . . . Sed ipse est fons luminum.« *De dato* 4: h IV, N. 108, Z. 3–5. Vgl. M. T. Liaci, *Accenti* (wie Anm. 111) 232–235.

[168] W, Beierwaltes, *Eriugena* (wie Anm. 164) 330.

[169] Vgl. *De quaer*. 2: h IV, N. 37, Z. 14f.

[170] Vgl. »Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obscurius, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 31–33.

[171] Vgl. ebd. 5: N. 112, Z. 4f.

[172] Vgl. ebd. N. 115.

[173] Dupré II, 674. »Omnia enim quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat.« *De dato* 5: h IV, N. 115, Z. 4–7.

[174] Vgl. ebd. N. 118.

Das eigentliche Wesen des Menschen ist nichts von dem, was in den verschiedenen Menschen, alt oder jung, Deutscher oder Franzose, Mann oder Frau, usw. erfaßt werden kann. Vielmehr ist es die einfachste Seinsheit und in ihr ist alles in Einfachheit enthalten, was in der Verschiedenheit der Menschen individuell partizipiert wird. »Die Menschheit ist also der Vater der Lichter der verschiedenen Menschen«.[175]

Übertragen auf die Theophanien Gottes in der Schöpfung bedeutet dies, daß diese nach cusanischem Verständnis dem oben beschriebenen Aufstieg zum Einen dadurch dienen, daß sie durch ihr Licht in allen Geschöpfen die Gegenwart von deren Grund, d. h. von der Quelle des Lichtes, dem Schöpfer, bezeugen und daß sie zugleich auf dessen Transzendenz verweisen.[176] Der suchende Geist wird angeregt den hinter den sinnlich wahrgenommenen Dingen stehenden Seinsheiten nachzugehen, um auf das eigengestaltliche Wesen ohne Eigengestalt in den Gattungen zu stoßen. Von dort kann der Geist vom Wesen der Gattungen, was in jeder einzelnen Gattung nur partizipiert wird, zum absoluten Wesen, zu Gott vordringen,[177] den er in allen Geschöpfen schon berührt.[178]

3.1.2 Das *Lumen fidei* als eingegossene göttliche Erleuchtung

Das Denkmodell von der Theophanie Gottes in seiner Schöpfung überträgt Cusanus auf jenen Bereich, der nicht mehr unmittelbar zur Erkenntnismetaphysik gehört. In *De dato Patris luminum* betrachtet er gegen Ende des 5. Kapitels solche *lumina*, die durch eine gänzlich andere Qualität von Licht gekennzeichnet sind. Diese Lichter werden »durch göttliche Erleuchtung« eingegossen und führen die *potentia* der Vernunft zur *perfectio*.[179] Als Beispiel aus dieser Gruppe nennt

---

[175] Dupré II, 677. »Humanitas igitur pater luminum hominum variorum est.« *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 11.

[176] Vgl. M. T. LIACI, *Significato di immanenza e trascendenza nel »De quaerendo Deum«*, in: NIMM 400f.; J. STALLMACH, *Gottinnige* (wie Anm. 41) 237. Der Abstand zu einer neuplatonischen Emanation des göttlichen Lichtes in die Dinge wird von Cusanus durch die Unterscheidung von Gott in sich und seine Wirkungen bei aller begrifflichen Nähe stets aufrecht erhalten. Vgl. BOHNENSTÄDT (wie Anm. 49) XXVI.

[177] Vgl. »Unde essentiae sensibilium sunt insensibiliter in speciebus, et essentiae specificae absque specificatione sunt in generibus, et essentiae genericae absque generalitate sunt in absoluta essentia, quae est deus benedictus.« *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 15–18.

[178] Vgl. oben 87f. und vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 14–16.

[179] Vgl. »Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae du-

Nikolaus von Kues das *lumen fidei*. Da Cusanus hier von einer »Eingießung« und von »Vervollkommnung« durch das Licht des »Glaubens« spricht, fällt eine gewisse Nähe zu Thomas von Aquin auf, der dieses den menschlichen Intellekt vervollkommnende Licht ein *lumen gratiae* nennt.[180] So scheint sich Cusanus hier ebenfalls auf eine übernatürliche, gnadenhafte Erleuchtung zu beziehen, was ein Vergleich mit dem Kontext bestätigen soll.

Cusanus sagt von diesem Licht, daß es den Menschen zu »festem Glauben« führt, daß er in »unbezweifelter Hoffnung« und »liebendem Lauf« zur Weisheit gelangt und die Wahrheit erfassen kann.[181] Ähnlich hatte er schon früher im *Sermo* IV festgestellt, daß der katholische Glaube das beste Mittel (*medium*) sei, durch den die Vernunft beleuchtet (*illuminatus*) werde, damit sie die Höhe Gottes erreiche.[182] Damit der Mensch sich auf diesen Weg macht, muß er um seine Möglichkeiten wissen. Die besondere Aufgabe des Glaubenslichtes besteht darin, daß es die potentiellen Anlagen zum Verwirklichen der theologischen Tugenden in der Vernunft weckt und aktiviert.[183]

Diese Funktion erläutert er am Beispiel eines armen Bauern, der erst dann die Reichtümer seines Fleckens Erde heben kann, wenn er weiß, daß er »vom Schäfchen Wolle, von der Kuh Milch, vom Weinstock Wein und vom Getreide das Brot gewinnt«.[184] Die erfahrenen

cunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei,« Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 119, Z. 1–3.

[180] Vgl. *S.Th*. I-II, 109 a. 1: »Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum.« Vgl. dazu M. L. Führer, *The Metaphysics* (wie Anm. 166) 26f.

[181] Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 119, Z. 7–10.

[182] »Fides catholica est medium intellectui melius, ut sit illuminatus ad attingendum Dei altitudinem«, und Cusanus fährt fort mit einem Vergleich mit dem Sonnenlicht: »sicut aer per lumen solis est illuminatus, ut virtus visiva possit videre colorem et figuram.« *Sermo* IV: h XVI, N. 27, Z. 10–13.

[183] Vgl. »Habet quidem virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu exsistens nobis pandantur, et modus eliciendi in actum ostendatur.« *De dato* 5: h IV, N. 120, Z. 1–4. Vgl.: M. Bodewig stellt auf der Basis der Sermones I – XXI fest, daß für Nikolaus von Kues der Mensch einen habitus hat, welcher »im positiven Sinne den Menschen zur Entfaltung seiner geistigen Kräfte in Richtung auf die Bestimmung leitet, die er von Gott her empfangen hat«. M. Bodewig, *Zur Tugendlehre des jungen Cusanus*, in: MFCG 13 (1978) 215–217.

[184] Dupré II, 679. »Sed ratio sibi lumen revelationis praebet, ut sciat illa [= divitias] ibi

Bauern zeigen dieses zur guten Bebauung des Ackers gegebene Licht des Wissens, wodurch es dem besagten armen Bauern in deren Licht ebenfalls gelingt, die Früchte seines Ackers zu gewinnen. Wenn Cusanus darüber hinaus auf das Licht der Mönche hinweist, die sich dem geistigen Licht widmen,[185] so hat dieser Gedanke im Zeitalter einer tödlich bedrohten Umwelt des Menschen neue Aktualität gewonnen.[186] Zugleich betont Cusanus in *De filiatione Dei*, daß der Glaube seinerseits den fortgesetzten Einfluß des göttlichen Lichtes auf die geistigen Kräfte des Menschen sichert, die vom göttlichen Licht belebt worden sind.[187]

3.2 Die Gabe des Lichtes nach *De quaerendo Deum*

Den Brief *De quaerendo Deum* eröffnet Cusanus mit dem Wunsch, daß sein Leser und er selbst vom Licht zu immer größerer Lichtfülle geführt und der innere Mensch in diese Fülle hineinverwandelt werde. Damit sie aber wirklich eintreten in die Freude des Herrn (vgl. Mt 25,21), muß sie das Licht der himmlischen Herrlichkeit dazu befähigen.[188]

3.2.1 Das zweifache Licht

Um diese Befähigung durch die himmlische Herrlichkeit genauer darstellen zu können, untersucht er[189] paradigmatisch die sinnliche Wahrnehmung. Bei der erneuten Analyse des Sehaktes in *De quaerendo Deum* 2 findet er drei Momente: a) den Gegenstand, der gesehen wird; b) das innere Licht und c) das äußere Licht. Das Verhältnis vom Geist, der ins Auge eintritt, zu der Welt der Farben, als welche die Dinge

---

esse et quod per oviculam lanam, per vaccam lac, per vitem vinum, per frumentum panem eliciat.« *De dato* 5: h IV, N. 120, Z. 7–9. Zum Folgenden N. 120, Z. 9–11.

[185] Vgl. ebd. N. 121.

[186] Vgl. D. HATTRUP, *Die Evangelischen Räte in Ekklesiologie und Ökologie*, in: ThGl 82 (1992) 179–199. Der Autor entwickelt im Zusammenhang mit einem neuzeitlichen Naturbegriff die These, daß Gnade die Natur vor der Natur schützt (188–191).

[187] Vgl. »Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum.« *De fil.* 2: h IV, N. 56, Z. 3–5. Vgl. P. T. SAKAMOTO, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 143f.

[188] Vgl. »ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.« *De quaer.* Vorwort: h IV, N. 16, Z. 5–8.

[189] Vgl. oben 84–86.

wahrgenommen werden, hat er im 1. Kapitel von *De quaerendo* beschrieben und faßt es hier nochmal kurz zusammen: Der Geist findet im Auge eine *sensatio confusa* vor und ein höherer Geist, d. h. der Verstand, vollzieht dann die Unterscheidung dieser Eindrücke.[190]

»Das äußere Licht und der im Sehen wirkende Geist treffen sich in der Helle«.[191] Eine *sensatio* käme gar nicht zustande, wenn nicht das äußere Licht die Gegenstände erleuchten würde, denn in der Finsternis kann nichts gesehen werden.[192] Als zweites muß jenes Licht in das Auge eindringen, um die gegenständliche Farbe dem Blick zuführen zu können.[193] Dazu hat dieses Licht die Eigenschaft, daß es von selber d. h. aus eigener Kraft in das Auge eindringt.[194] In der Relation von Farbe und äußerem Licht befindet sich die Farbe, wenn sie im Licht ist, nicht in einem ihr fremden Bereich, sondern sie steht dort »in ihrem eigenen Grund und Ursprung«.[195] Dies begründet Cusanus mit der physikalischen Beobachtung des Regenbogens. Die Farben sind nur kontraktes Licht, denn je nach Brechung des Lichtes entsteht eine andere Farbe.[196] Insofern das Licht farblos ist, gehört es seinerseits jedoch nicht zum Reich der Farben und wird vom Auge nicht erkannt.[197]

Aus diesen cusanischen Beobachtungen ergibt sich für das Sehen, daß zwei dem Gesichtssinn transzendente Bereiche als Licht im Sehakt zusammenwirken. Während das äußere Licht als Medium dem Auge den ganzen Horizont des Sichtbaren erschließt, gilt es im Zusammenhang mit dem inneren Licht an dieser Stelle etwas Wichtiges hervorzuheben: »Unerkannt bleibt es [das Licht] für das Auge, und

[190] Vgl. *De quaer*. 2: h IV, N. 33.

[191] NvKdÜ H. 3, S. 17. »lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant.« *De quaer*. 2: h IV, N. 34, Z. 14f.

[192] Vgl. »oportet enim quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat. In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem, ut videatur.« Ebd. N. 34, Z. 2–4.

[193] Vgl. ebd. N. 34, Z. 15f.

[194] Vgl. »⟨Visibile⟩ opus habet, ut illuminetur, quoniam lumen illius est naturae, quod *per se* ingeritur in oculum«; oder »cuius vis est se ipsum ingerendi.« Ebd. N. 34, Z. 6–9. (Hervorhebungen von mir). Hintergrund dieser Aussage könnte der neuplatonische Gedanke »Bonum est diffusivum sui« sein. Vgl. Kl. Kremer, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in: W. Haase – H. Temporini (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 36, 2 (Berlin – New York 1987) 994–1032.

[195] NvKdÜ H. 3, S. 17. Vgl. »Color autem in lumine non est ut in alio, sed in principio suo,« *De quaer*. 2: h IV, N. 34, Z. 9f.

[196] Vgl. ebd. N. 34, Z. 10–13; ähnlich N. 37, Z. 16f.

[197] Vgl. ebd. N. 35, Z. 5–8.

dennoch *erfreut* es den Blick.«[198] Johannes Peters spricht von einer Wende zur Befindlichkeit, denn Cusanus betont im Folgenden selbst: »Leben und Vollendung, Freude und Ruhe und was immer nur alle Sinne ersehnen mögen, das ist im unterscheidenden Geiste umfaßt.«[199] In den Sinnen liegt ein *desiderium* nach Ganzheit vor, die die Sinne erst durch das *lumen rationis* erreichen können. Daher scheint sich in der Weise dieser Befindlichkeit eine Brücke zwischen Sinnlichkeit und Geist zu erschließen. Die Sehnsucht der Sinne nach Ganzheit und Fülle impliziert ein Vorwissen: »das Stehen der sensatio in der Helligkeit des lumen ist einzig und einseitig zurückzuführen auf das descendere luminis; der descensus intellectus ist – ratione, non tempore – früher als der ascensus ad intellectum.«[200]

Am Beispiel des Sehens macht Nikolaus von Kues deutlich, daß die zwar an sich proportionslos sich gegenüberstehenden Bereiche des Sinnlichen und des Geistigen doch in einer Beziehung zueinanderstehen. Die Übertragung dieser Analogie auf die Ebene von Natur und Gnade wirft die Frage nach der Rolle des *desiderium naturale* auf, bzw. wie und wodurch dieses *desiderium* geweckt und genährt wird.

3.2.2 Das *lumen gratiae*

Im 3. Kapitel von *De quaerendo Deum* leistet Cusanus die obengenannte Übertragung, indem er die am Beispiel des Sehens verdeutlichten Einsichten über das Licht auf das Gnadenlicht anwendet:[201] Die geistig einsehende Natur gelangt analog zur Farbe nur im Licht ihres Ursprungs zur Glückseligkeit ihrer Erfüllungsruhe.[202]

Der Ursprung und Grund der vernünftigen Natur ist deren Schöpfer, den Cusanus schon als König der Vernunft bezeichnet hat.[203] Folglich geht vom Schöpfer, d. h. von Gott, ein Gnadenlicht aus, durch dessen Wirksamkeit wir »zum unbekannten Gott hingezogen werden, der nicht anders erfaßt werden kann, es sei denn er zeige sich selbst.«

---

[198] NvKdÜ H. 3, S. 17. »Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile visui.« *De quaer*. 2: h IV, N. 35, Z. 7f. (Hervorhebung von mir).

[199] NvKdÜ H. 3, S. 18. »Vita igitur et perfectio, laetitia et quies et quidquid desiderant omnes sensus, in spiritu discretivo est.« *De quaer*. 2: h IV, N. 35, Z. 19–21. Vgl. zum Folgenden T. PETERS, *Grenze und Überstieg in der Philosophie des Nicolaus von Cues*, in: Symposion 4 (1955) 109–116.

[200] Ebd. 113.

[201] Peters betont in diesem Zusammenhang, daß Cusanus eigentlich umgekehrt vorgeht, d. h. Erfahrungen aus dem *intellectus* auf die Sinne transponiert. Ebd. 115 Anm. 75.

[202] Vgl. oben 93f.

[203] Vgl. oben 84f..

Selbst wenn Gott hier das Prädikat *ignotus* trägt, ist dieser Vorgang der Erleuchtung der Vernunft dennoch »offenkundig«, denn Gott »will gesucht werden und will auch den Suchenden das Licht darbieten, ohne das sie ihn nicht zu suchen vermögen«.[204]

Die obigen Aussagen machen uns das »Woher« der unendlichen Sehnsucht des Menschen verständlich, welches im Ziel dieser Sehnsucht deutlich aufscheint. Das Gnadenlicht hat dabei zwei Funktionen. Einmal öffnet (*aperire*) das *lumen gratiae* den menschlichen Geist für das zu Suchende, weil Gott sich selbst kundtun will.[205] Zum anderen wird durch die Selbstmitteilung Gottes im Gnadenlicht in den menschlichen Geist ein besonderes *desiderium* nach der *quies* eingegossen, das ihn nicht mehr ruhen läßt. Der menschliche Geist schreitet vielmehr von dieser Sehnsucht gedrängt »in rechter Schau und in dem Laufe, der den Laufenden auch zur Erfüllungsruhe führt«[206] ständig voran bis in ihm nicht mehr er selber sondern Gott, das unendliche Leben, in engster Einung mit ihm lebt (vgl. Gal 2,20).[207]

Cusanus hebt besonders die Gratuität des *donum gratiae* hervor. Einerseits karikiert er unter Anspielung auf Spr 3,18 diejenigen als vermeintlich Weise, die ganz auf ihre natürlichen Kräfte setzen: »Den Baum des Wissens hielten sie umschlungen; den Baum des Lebens aber faßten sie nicht«.[208] Zum anderen lehnt er jedwede Tendenzen zur Selbsterlösung durch Gottesdienst, Gesetzesbeobachtung und Lehre ab.[209] Die tugendhafte, fromme Lebenshaltung ist vielmehr eine Begleiterscheinung im Leben derjenigen, die nach der göttlichen Weisheit suchen.[210] Deshalb stellt Nikolaus von Kues anhand der Erfahrung der Heiligen drei Forderungen oder Kriterien für diejenigen auf, die dieses Gnadengeschenk erhalten wollen: Erstens müssen sie an

---

[204] NvKdÜ H. 3, S. 20. »Iam *palam* nobis est, quod ad *ignotum* deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt.« *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 1–4 (Hervorhebungen von mir).

[205] ». . ., quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare«. Ebd. N. 39, Z. 4f.

[206] NvKdÜ H. 3, S. 20. »tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur.« *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 6–8.

[207] Vgl. »ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna,« Ebd. N. 38, Z. 8–11.

[208] NvKdÜ H. 3, S. 21. »Lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt.« *De quaer.* 3: h IV, N. 40, Z. 7; ähnlich *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 2–12.

[209] Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 1–3.

[210] Vgl. ebd. N. 42, Z. 3–6.

Gott und daran glauben, daß er der Geber alles wahrhaft Guten ist. Zweitens müssen sie in der Furcht Gottes leben und in der Liebe zu ihm voranschreiten. Drittens schließlich müssen sie von Gott in aller Demut das ewige Leben sowie alle Hilfen zur Erlangung desselben erbitten.[211] Diese Forderungen könnte man als Entfaltungen der cusanischen Haltung der *docta ignorantia* bezeichnen, denn die so Suchenden bekennen sich als unwissend und sehnen sich nach der ewigen Weisheit, als Gnadengeschenk.[212] Sie können in dieser Haltung zur mystischen Schau aufsteigen.[213]

Aus dem oben dargestellten Gesamtzusammenhang geht eindeutig hervor, daß bei diesen Forderungen für Cusanus kein semipelagianisches Gedankengut im Hintergrund mitschwingt. Dies wird nochmals ganz deutlich, wenn er sagt, daß auch der tugendhaft nach der Weisheit strebende Mensch sich den Schatz der Herrlichkeit nicht verdienen kann, vielmehr liebt Gott die ihn Liebenden, denn er ist *caritas et amor* und schenkt sich selbst den Seelen, damit sie das höchste Gut auf ewig genießen können.[214]

4. Die Gabe: *Donum Dei* für die *Gottsuche*

Bei der Betrachtung des Sehaktes war das *lumen sensuum*, das als *lumen discretivum* die Sinnlichkeit zu ihrer Erfüllung führt, in den Vordergrund getreten. Bei der Übertragung dieser Analogie auf die Ordnung der Gnade ist es das *lumen gratiae*, bzw. das *lumen fidei*, das den *intellectus* zu seiner höchsten Vollendung führt. Diese Übertragung wirft nun ihrerseits für die Ebene von Gnade und Natur die Frage nach der Vorgängigkeit der Erleuchtung für den Weg des Gottsuchens

---

[211] Vgl. »Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda. Ebd. N. 41, Z. 7–14.

[212] Vgl. ebd. N. 41, Z. 1–5.

[213] Vgl. ebd. N. 42. Das mystische Motiv des *omnia linquere* ist mit dem *in caliginem entrare* verwandt. Vgl. R. HAUBST, *Christliche Mystik* (wie Anm. 9) 341–344.

[214] Vgl. »Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.« *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 16–19.

auf. Des weiteren stellt sich das Problem, ob der Geber in dieser Erleuchtung etwas von sich selber gibt und was das gegebenenfalls denn ist. Schließlich sollen, entsprechend der Anregung von L. Dupré[215], die cusanischen Aussagen über diese Gabe auf ihren christologischen Gehalt befragt werden.

4.1 Ein vorgängiges Geschenk

Im Laufe der Untersuchung sind wir auf die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes nach seiner Erfüllungsruhe in Gott gestoßen.[216] Diese Sehnsucht, die den Menschen zur Gottsuche drängt, ist, wie Cusanus zu Beginn von *De quaerendo Deum* feststellt, geradezu ein Konstitutivum des In-der-Welt-Seins für den Menschen.[217] Bei der Untersuchung des Erkenntnisprozesses glaubt er, ein *desiderium* schon im Bereich der Sinnlichkeit feststellen zu können,[218] von wo er es auf die weiteren Stufen dieses Prozesses überträgt.[219] Ein solches *desiderium* setzt beim Menschen ein Vorwissen voraus, da sich der menschliche Geist nur nach etwas sehnen kann, was er schon irgendwie vorgängig kennt.

4.1.1 Gott als der Urgrund der Schöpfung

Im Vorwort zum zweiten Buch von *De docta ignorantia* merkt Cusanus an, daß ohne die Kenntnis des absoluten Urbildes die Natur der Schöpfung nicht zu erfassen sei.[220] Andererseits bietet nur die Betrachtung der Schöpfung die Möglichkeit, etwas über das Wesen des Schöpfers zu erfahren, wobei grundsätzlich die Einschränkung gilt, daß dies nur in der Weise der *docta ignorantia* möglich ist. In den drei Opuscula bildet diese Einsicht den Hintergrund seiner Darlegungen, die er an verschiedenen Stellen insbesondere im Hinblick auf den Lichtcharakter der Schöpfung aufnimmt und entfaltet.[221]

---

[215] Vgl. oben 75ff.

[216] Vgl. oben 93f.; 99ff.; 106ff. Vgl. auch F. Hoffmann, *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 18 (1989) 69–86; L. Hagemann, *Die Sehnsucht des Menschen – Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues. Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vatikanums*, in: MFCG 13 (1978) 395–410, bes. 396–399.

[217] Vgl. oben Anm. 75.

[218] Vgl. oben 99f.

[219] Vgl. *De quaer.* 2: h IV, N. 36.

[220] Vgl. *De docta ign.* II Prolog: h I, S. 59, Z. 6–12.

[221] Vgl. oben 95–97.

Im 3. Kapitel von *De filiatione Dei* setzt er sich mit dem vermeintlichen Einwand auseinander, daß die *filiatio*, das Erfassen der Wahrheit, nämlich Gottes, aufgrund der menschlichen Endlichkeit nicht möglich sei. Cusanus antwortet darauf mit der Feststellung, daß durch die Weisen der Sichtbarwerdung Gottes, den vernunfthaft einsichtbaren *modi theophanici*, es dem Menschen möglich ist, Gott ohne alle Bildlichkeit zu schauen.[222] Einschränkend führt er dazu aus, daß diese schaubare Wahrheit nur eine intelligible Weise der Schaubarkeit Gottes sei, nicht aber Gott selbst,[223] »vielmehr geht er allem Einsehbaren als der eine einfachste Urgrund voraus.«[224] Mit der mehrfach wiederholten Feststellung, daß Gott *principium*, *medium* und *finis* des Erkenntnisprozesses ist,[225] wird die Vorgängigkeit von Gottes Schöpferhandeln nochmal deutlich unterstrichen.

Mit dem Beispiel von den Zahlen versucht er, dies dem Leser zu illustrieren.[226] In jeder Zahl ist die Zahleinheit enthalten, obwohl sie selber unzählbar ist. Sie wird in Verschiedenheit angetroffen. Übertragen auf die Schöpfung bedeutet dies, »daß jenes Eine, aller Dinge Ursprung, unaussprechlich sei, indes es selbst doch alles Aussprechbaren Urgrund ist«.[227] Ähnliche Ergebnisse ergibt seine Analyse vom Sprechen und vom Unterrichten.[228] Der daran sich anknüpfende Teilhabegedanke[229] verweist ebenso immer auf diesen Urgrund zurück, der durch seine Vorgängigkeit die *participatio* ermöglicht.[230]

In *De quaerendo* 4 vergleicht er Gott mit einem Künstler,[231] wobei es zwischen beider Meisterschaft keine Relation gibt, denn Gott ist der höchste Künstler, der »wahres Eigenwesen ohne allen vorgegebenen Herstellungsstoff ins Sein hervorbringt«.[232] Cusanus nimmt hier die

[222] Vgl. *De fil.* 3: h IV, N. 62.

[223] Vgl. ebd. N. 63.

[224] NvKdÜ H. 3, S. 35. »... sed omne intelligibile antecedit ut unum simplicissimum principium.« *De fil.* 3: h IV, N. 63, Z. 9.

[225] Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 31, Z. 13f. (mit umfangreichen Verweisen in Fußnote); *De fil.* 3: h IV, N. 68, Z. 8; ebd. 5: N. 72, Z. 8; *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 6–N. 114, Z. 2.

[226] Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72f. Zum neuplatonischen Hintergrund dieser Spekulation vgl. ebd. den umfangreichen Apparat.

[227] NvKdÜ H. 3, S. 41. »Sic conicere te convenit unum illud, quod est omnium principium, ineffabile esse, cum sit omnium effabilium principium.« *De fil.* 4: h IV, N. 73, Z. 1f.

[228] Vgl. ebd. N. 74ff.

[229] Vgl. oben 93f.

[230] Vgl. »Deus igitur est principium supra unum et modum, qui in uno et modo unius se participabilem exhibet.« *De fil.* 4: h IV, N. 78, Z. 6–8.

[231] Vgl. *De quaer.* 4: h IV, N. 47f.

[232] NvKdÜ H. 3, S. 26. »quis est hic magister, qui non similitudinem cum defectu, sed

traditionelle auf Röm 4,17 basierende Schöpfungslehre explizit auf, wenn er staunt, »daß Gott nicht nur weiß, aus Steinen lebendige Menschen zu wecken, sondern *aus dem Nichts*, daß er ins Sein ruft, was nicht ist, gleich als sei es etwas.«[233] Die Aussage von der Schöpfung aus dem Nichts spricht Gott die universale Urheberschaft allen Seins zu. Das Sein der Dinge wird folglich durch die Geschöpflichkeit als einem konstitutiven Element bestimmt. Dieses Sein wiederum versteht Nikolaus von Kues als einen *effluxus*[234] aus dem absoluten Sein, so daß jedes Seiende in dem unendlichen Wesen Gottes schon enthalten ist.[235]

4.1.2 Die Sonderstellung des Menschen

Dem Menschen scheint in der Schöpfung eine besondere Stellung zugedacht zu sein, wenn Cusanus feststellt: »So soll diese ganze sinnliche erfahrbare Welt um der vernunfthaften willen bestehen, der Mensch als Ziel aller sinnlich erfahrbaren Geschöpfe und der Gott der Herrlichkeit Ausgang, Mitte und Ziel seines gesamten Werkes sein.«[236] Ihm kommt dank seinen geistigen Möglichkeiten eine besondere Rolle in der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung zu: »Das denkende Sein aber ist das, durch welches das Niedrige aus Gott *entströmt* und zu Gott *zurückströmt*.«[237]

Die sinnliche Welt ist dem Menschen vorgegeben. Wenn er deren Sinnlichkeit (analog zum Schüler das sinnliche Wort des Lehrenden[238])

essentiam veram sine aliqua materia ex qua in esse producit?« *De quaer.* 4: h IV, N. 48, Z. 16–18.

[233] NvKdÜ H. 3, S. 26. »Et adhuc supra omnem intellectum inenarrabilis stupor est quod non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et *de nihilo* homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt.« *De quaer.* 4: h IV, N. 48, Z. 11–13 (Hervorhebung von mir).

[234] Vgl. oben Anm. 227.

[235] Vgl. »enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia,« *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 1; *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 2f. Vgl. insbesondere in bezug auf die Unterscheidung zu Thomas von Aquin: M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 78–82.

[236] NvKdÜ H. 3, S. 42. ». . ., ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilium creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae.« *De fil.* 4: h IV, N. 76, Z. 8–10. Bohnenstädt verweist auf gleichlautende Aussagen bei Meister Eckhart. E. Bohnenstädt, *Drei Schriften* (wie Anm. 46) 101 Anm. 49.

[237] Dupré II, 673. »Intellectualia autem sunt, per quae inferiora *fluunt* a deo et *refluunt* ad ipsum.« *De dato* 5: h IV, N. 114, Z. 1f. (Hervorhebungen von mir). Vgl. auch *De quaer.* 1: h IV, N. 31, Z. 11–14; *De fil.* 1: h IV, N. 86, Z. 13–16.

[238] Vgl. ebd. 4: N. 74f.

abstrahiert, erfährt er aufgrund seiner intellektuellen Natur, daß er »nämlich das Gesamt des Wirklichen in vernunfthafter Weise der Möglichkeit nach in sich« trägt.[239] Die Vernunft erkennt sich im Streben nach der Verwirklichung ihrer Möglichkeiten selber zwar als Unendlichkeit, da jedoch das Erkennen durch Ähnlichkeit geschieht,[240] bleibt der unendliche Abstand zu Gott gewahrt, und Cusanus nennt die Möglichkeiten der Vernunft *potentia assimilitiva*.[241]

Diese unendlichen Möglichkeiten der Vernunft, die ihre Lebendigkeit ausmachen, begründen in einem gewissen Maße das oben beschriebene *desiderium naturale*.[242] Als Vernunft kann sie einerseits als Ausdruck ihrer Endlichkeit Denkbares fassen. Davon zeugen die vielen praktischen Beispiele, die Cusanus in seinen Schriften anführt. Andererseits vermag sie aufgrund ihrer Offenheit auf das Unendliche, alles Denkbare zu überschreiten.[243] Somit ist der unendliche Gott, als der unaussprechbare und zugleich nicht nicht-aussprechbare,[244] der Unmittelbare selbst, »der jeder Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt vorangeht.«[245] Daher kann Gott nicht zu einem »Gegenstand« des Denkens gemacht werden, sondern aufgrund seiner Unerreichbarkeit ist die »Erkenntnis Gottes eine Sehnsucht nach ihm, eine Erinnerung.«[246] So mündet die Erkenntnis Gottes für Cusanus notwendigerweise in die Feststellung: »Gott stehe über all dem, was in dir ist, als Grund, Ursprung und Licht des Lebens deiner vernunfthaft einsehenden Seele. Und du freust dich, Gott gefunden zu haben, wie er dir innerlicher ist als dein innerstes Wesen, wie er gleichsam die Quelle des Guten ist, aus der dir alles zufließt, was du hast.«[247]

---

[239] NvKdÜ H. 3, Z. 49. »Tunc enim de virtute sua, qua rerum universitatem intellectualiter in potentia gerit.« *De fil*. 6: h IV, N. 87, Z. 5f.

[240] Vgl. »Cognitio autem per similitudinem est.« Ebd. N. 86, Z. 4f.

[241] Ebd. N. 87, Z. 7f. In *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 13 kann er den Menschen aus gleichem Grund einen »deus humanatus« nennen.

[242] Vgl. R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 45–48. Vgl. oben 99ff.

[243] Vgl. M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 239.

[244] Vgl. *De fil*. 6: h IV, N. 84, Z. 4–17.

[245] M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 238.

[246] Ebd. 240.

[247] NvKdÜ H. 3, S. 27. »... affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae. Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes.« *De quaer*. 5: h IV, N. 49, Z. 24–N. 50, Z. 2.

4.2 Der Geber gibt sich selber

Cusanus nimmt zu Beginn von *De dato Patris luminum* 1 an, daß es »die Absicht des Apostels [war], uns auf zugänglichem Wege zu allem Ersehnten hinzuführen«,[248] so gilt es zu klären, aufgrund welcher Qualität diese Gabe dies bewirken kann. Bisher ist dazu im 3. Kapitel deutlich geworden, daß Nikolaus von Kues von dieser Gabe als einem Licht spricht. Dieses Licht, das vom Vater des Lichtes ausgeht,[249] ist Teil der Schöpfung, von der er nochmal ein Gnadenlicht[250] abhebt.

4.2.1 Gott als *dator* und *donum*

Aufgrund der unendlichen Offenheit des menschlichen Geistes, die die Grundbefindlichkeit der Sehnsucht bedingt, kann diese Gabe nur vom absoluten Unendlichen ausgehen. Hieran knüpft in *De dato Patris luminum* 1 die cusanische Argumentation an, wenn er in Auslegung von Jak 1,17 feststellt, daß der nach Erkenntnis strebende Geist nur dann zur Ruhe kommen kann, wenn er »sich selbst als vom Besten stammend erkennt«.[251] Dies begründet er ausführlich: »Denn das menschliche Denken glaubt nicht, daß seine Natur ihm von irgend etwas gegeben werden konnte, dessen Güte nicht die höchste ist, erhaben über alles Gute; auch würde kein Seiendes in seiner ihm gegebenen Natur zur Ruhe kommen, wenn diese ihm von einem verminderten und geschaffenen Guten gegeben worden wäre.«[252] Wenn nun Gott der Beste ist und jedes Geschöpf die beste Gabe ist, und wenn das Beste nichts anderes ist, als das Eine, Einfache, Unteilbare, dann, so folgert Cusanus, gibt der Schöpfer nichts anderes als sich selbst.[253]

---

[248] Dupré II, 647. »Fuit, ut opinor, beatissimi apostoli intentio nos facili via ad omne desideratum perducere.« *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 2f.

[249] Vgl. ebd. 4: N. 108.

[250] Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 2.

[251] Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 93. Hier: Dupré II, 649; »tunc omnis vis illa, quae se esse cognoscit ab optimo, optime esse cognoscit«, *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 6f.

[252] Dupré II, 649. »Nam non credit intellectus humanus naturam suam sibi potuisse dari ab aliquo, cuius bonitas non sit altissima desursum super omne bonum, neque quiesceret aliquod ens in data natura, si a diminuto et creato bono data foret.« *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 11–15.

[253] Vgl. »Solus enim deus est maxime bonus seu optimus. Datum igitur optimum si est creatura, quoniam omnis creatura est bona valde, videtur deus datus esse. . . . Sed optimum non est nisi unum, simplex, impartibile, quia optimum. Non potest igitur dare nisi se ipsum.« Ebd. 2: N. 97, Z. 6–8 u. 10–12.

Tatsächlich erreicht nun nicht jedes Geschöpf aus sich selbst den ihm möglichen Grad der Vollkommenheit. Daher bedürfen die Geschöpfe zur Erkenntnis ihrer Möglichkeiten einer Erleuchtung. Diese kann entsprechend der vorhergehenden Argumentation nur von ihrem Schöpfer erwartet werden,[254] der »die vollkommen genügende Gestaltkraft von allem ist«.[255]

Mit der Annahme, der Apostel wolle sich mit Jak 1,17 u. a. gegen dualistische Irrlehren wenden, die behaupten, Gott sei auch der Grund des Bösen,[256] führt Cusanus seinen Gedankengang weiter. Diejenigen, nämlich die solches behaupten, haben nicht erkannt, daß Gottes Gaben nur gute Gaben sein können, denn er ist *Schenker* und *Geschenk*.[257]

4.2.2 Die Unterscheidung von Geber und Gabe

Aussagen wie die obige, daß Gott der Geber und die Gabe sei, haben den Verdacht genährt, Nikolaus von Kues sei ein pantheistischer Denker und Theologe.[258] Doch Cusanus ist in *De dato Patris luminum* sichtlich bemüht, einerseits die enge Beziehung zwischen Geber und Gabe aufzuzeigen und andererseits deren Unterscheidung zu wahren. Er bedient sich dazu metaphysischer Überlegungen zum Begriff des Guten und der Form.[259]

In seiner dialektischen Argumentation geht Nikolaus von Kues von den Anfangsworten von Jak 1,17 aus. »Alle guten Gaben« kommen von Gott, der ja selbst der Beste ist. Wenn nun Gott sich selber gibt,[260] dann ist jedes Geschöpf eine Gabe des Besten und zugleich die beste Gabe. Dies begründet Cusanus mit der Überlegung, daß das Beste als das Verströmen seiner selbst sich nur als Bestes weitergeben kann.[261]

---

[254] Vgl. oben 95–97.

[255] Dupré II, 649; »sit sufficientissima virtus formativa omnium«, *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 20f.

[256] Vgl. ebd. N. 95, Z. 1f.

[257] Vgl. »Postulant igitur omnes nostri intercessores, . . ., ut lumen donetur a patre luminum. Non donant ipsi, sed ille tantum qui est *dator* et *donum*.« Ebd. N. 96, Z. 1–3 (Hervorhebung von mir).

[258] Vgl. KL. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 3) 51–59; M. T. LIACI, *Accenti* (wie Anm. 111) 218.

[259] Vgl. M: T: LIACI, *Accenti* (wie Anm. 112) 220f. Vgl. zu den Vorbildern dieser Auslegung bei Dionysius Areopagita und Meister Eckhart: H. WACKERZAPP, *Der Einfluß* (wie Anm. 115) 92–101.

[260] Vgl. »dator formarum non aliud a se ipso donat,« *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 2f.

[261] Vgl. »Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter, cum optimum non possit esse nisi optimum.« Ebd. N. 97, Z. 12f.

Gott, als Maximum der Gutheit – einfach und unteilbar –, schenkt sich dann nicht »teilweise« oder »vermindert«.[262] Folglich scheint vom Gesichtspunkt des Guten her, jedes Geschöpf auf irgendeine Weise Gott zu sein (*quodammodo deum esse*).[263] Das *videtur* deutet an, daß dies keine absolute Aussage ist.

Um das sein Denken prägende Prinzip der Inkommensurabilität[264] zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht zu verwischen, entfaltet er das *quodammodo deum esse* durch folgende Unterscheidung: »Es scheint (*videtur*) demnach, daß Gott und das Geschöpf dasselbe sind, d. h. der Weise des Gebers entsprechend Gott, der Weise der Gabe entsprechend Geschöpf.«[265]

Um noch mehr Genauigkeit in seiner Sprechweise über die Verschiedenheit der Seinsweisen zu erreichen, verbindet er seine Überlegungen zum Formbegriff[266] mit dem oben schon dargestellten Konzept von der Teilhabe.[267] Dadurch gelingt es Cusanus, den unendlichen Abgrund zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überspannen ohne ihn aufzuheben. Die Teilhabe des Endlichen am Unendlichen konstituiert das Endliche, d. h. die spezifische Einzelform vermittelt der *res* nur dadurch das Sein, als sie an der absoluten Form, d. h. Gott, teilhat. Diese Teilhabe an der absoluten Form geschieht zwar immer ungeteilt, denn der Geber gibt sich ganz, aber dennoch wird der eine Schöpfer nur in kontrakter Weise (im Anderen nur anders[268]) aufgenommen, da die Schöpfung als endliche gesetzt ist.[269] Diese unterschiedliche Teilnahme an der gleichen unendlichen Wahrheit begründet die Individualität der Einzelgeschöpfe.

Umgekehrt gestattet es sich Cusanus, um den Akzent auf die allen Geschöpfen gemeinsame Teilhabe zu legen, mit Plato den Menschen einen *deus humanatus* und die Welt einen *deus sensibilis* zu nennen.[270]

[262] Vgl. ebd. N. 97, Z. 13–15.

[263] Vgl. ebd. N. 97, Z. 5f. Zum Bezug zu Meister Eckhart und Scotus Eriugena vgl. H. Wackerzapp, *Der Einfluß* (wie Anm. 115) 93.

[264] Vgl. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20f. Vgl. dazu Joh. Hirschberger, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–53, bes. 44–47.

[265] Dupré II, 655. »Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura.« *De dato* 2: h IV, N. 97, Z. 15–17.

[266] Vgl. ebd. N. 98; vgl. zum Formbegriff oben Anm. 117.

[267] Vgl. oben 87ff.

[268] Vgl. »Nam non potest in alio nisi aliter recipi.« *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 9.

[269] »quomodo deus est universalis essendi forma omnium formarum, quam formae specificae in descensu non universaliter et absolute, uti ipsa est et se dat, recipiunt sed contractione specifica.« Ebd. N. 102, Z. 2–5.

[270] Vgl. ebd. 2: N. 102, Z. 9–14. Zu *deus humanatus* siehe auch *De coni.* II, 14: h III, N. 143,

Diese allen gemeinsame Teilhabe bedingt zugleich die Sehnsucht der Geschöpfe nach Vollkommenheit, denn »die Dinge sind ein Streben nach der Teilnahme in demselben Maße, wie sie ein Streben nach dem Unendlichen sind«.[271] Diese Verschiedenheit der Seinsweisen versucht er durch die Ausfaltung der Relation von Ewigkeit und Zeit noch einmal einzufangen.[272] In Ewigkeit ist jede Gabe – entsprechend Jak 1,17 – beim Vater. »Die Allmächtigkeit des Gebers koinzidiert mit der Ewigkeit selbst. ... Immer und ewig gab der Geber.«[273] Diese Ewigkeit, die nur im Abstieg aufgenommen werden kann, wird dabei verschränkt zur Dauer, die einen Anfang hat.[274] Deshalb bezeichnet Cusanus die Ewigkeit der Welt als eine *aeternitas principiative contracta*.[275]

Die von Cusanus angestrengte Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, die durch die Aussage vom Sich-selbst-schenkenden-Schöpfer notwendig geworden ist, läßt die Eingangsfrage nach dem »*quid*« der Gabe beantworten. Jedes Geschöpf ist endliche Teilnahme an der Unendlichkeit des Schöpfers. Aufgrund der Teilnahme an der Unendlichkeit enthält jedes Geschöpf wiederum eine Sehnsucht nach Vollkommenheit, die letztlich nur der Schöpfer stillen kann.

4.3 Das christologische Moment der Gabe von oben

4.3.1 Schöpfung durch das Wort

Am Ende der Schrift *De dato Patris luminum* stellt Cusanus fest, daß das eigentliche Licht aller kontrakten Lichter das göttliche Wort ist: »Denn er selbst ist das väterliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet und mit seinem Licht das ergänzend erfüllt, was uns fehlt, um in ihm und durch ihn, der in Ewigkeit gepriesen ist, das beglückende Leben der Ruhe zu erreichen«.[276] Die hier gebotene Zusammenfassung ist in

Z. 8ff. und dessen Bedeutung im Zusammenhang mit der Christologie: R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 135.

[271] M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 121.

[272] Vgl. *De dato* 3: h IV, N. 104–106. »... id ipsum aeternum secundum modum datoris et temporale secundum modum dati.« Ebd. 2: N. 97, Z. 18f. Vgl. M. T. LIACI, *Accenti* (wie Anm. 111) 229–232.

[273] Dupré II, 663. »Omnipotentia enim datoris coincidit cum ipsa aeternitate, ... semper enim et aeternaliter dator dedit,« *De dato* 3: h IV, N. 104, Z. 3f. u.Z. 6.

[274] Vgl. »... non recipiebatur nisi in descensu ab aeternitate. Descensus autem talis est contractio aeternitatis in durationem initium habentem.« Ebd. N. 104, Z. 7f.; vgl. N. 106, Z. 1f.

[275] Ebd. N. 106, Z. 5f.

[276] Dupré II, 681. »quoniam ipse est paternum lumen illuminans omnem hominem et

Hinblick auf den christologischen Charakter der Gabe des Lichtes zu entfalten.

Zum ersten hebt die obige Aussage heraus, daß die in der Schöpfung vorfindbaren Theophanien, die Erscheinungen des göttlichen Lichtes, ihren Grund in der absoluten und vollkommenen Theophanie des göttlichen Wortes – »*filius primogenitus et suprema apparitio patris*«[277] – haben. Cusanus betont verschiedentlich (vgl. Ps 33,6), daß »der Sohn Gottes, jenes Wort [ist], durch das die Himmel gebildet wurden und jede Kreatur«.[278] Für Cusanus ist dadurch mitgesagt, daß das Wort der Wahrheit den absoluten Wesenssinn oder die absolute Kunst (*ars*) der Schöpfung bildet.[279]

Diese heilsgeschichtliche Sicht der Schöpfung bestimmt zum zweiten in besonderer Weise das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. »In diesem Licht, welches auch das Wort und der erstgeborene Sohn und die höchste Erscheinung des Vaters ist, hat der Vater der Lichter alle absteigenden Erscheinungen dem Willen nach gezeugt, auf daß so in der höchsten Kraft und Einungsstärke der Erscheinungen alle Erscheinungslichter eingefaltet würden«.[280] Im Schöpfungsprozeß wird von den Geschöpfen das unendliche Wort immer nur im Abstieg empfangen. Dazu legt er die Rede von den Erstlingsfrüchten der Schöpfung in Jak 1,18 dahingehend aus, daß die Geschöpfe (besonders wir, die Menschen) »ein Anfang seiner Schöpfung seien«,[281] d. h. ihren Anfang im Wort der Wahrheit haben.[282] Dies bedeutet aber nach Cusanus, daß in diesem Abstieg des Wortes der Wahrheit jedes Einzelgeschöpf eingefaltet ist.[283] Mehr noch, jedes Geschöpf hat nur insofern ein Sein,

adimplens lumine suo id, quod nobis deest ad assequendum quietis vitam delectabilissimam in ipso et per ipsum, qui est in saecula benedictus.« *De dato* 5: h IV, N. 122, Z. 9–12.

[277] Ebd. 4: N. 110, Z. 4f.

[278] NvKdÜ H. 3, S. 32. ». . . filius dei, verbum illud, per quod caeli formati sunt et omnis creatura« *De fil*. 2:, h IV, N. 58, Z. 9. Vgl. auch *De fil*. 4: h IV, N. 76, Z. 5; *De dato* 4: h IV, N. 110f.

[279] Vgl. »Sed haec generatio, . . . , fit in verbo veritatis. Verbum veritatis ratio seu ars est absoluta seu ratio, quae lumen dici potest omnis rationis.« Ebd. 4: N. 110, Z. 1–3). Hier bezieht er sich auf Jak 1,18.

[280] Dupré II, 669. »In hoc lumine, quod et verbum et filius primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes pater luminum voluntarie genuit, ut in summa virtute et unitionis fortitudine apparitionum complicarentur omnia apparentialia lumina.« *De dato* 4: h IV, N. 110, Z. 3–7.

[281] Dupré II, 669. »Per hoc enim sumus initium aliquod creaturae eius, quia verbum veritatis, in quo nos genuit, nostro modo recipimus.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 5–7.

[282] Vgl. ebd. N. 111, Z. 7–10.

[283] Vgl. ebd. N. 111, Z. 12–17.

als es teilhat an der Wahrheit, denn durch den Abstieg bewirkt dieses Wort eine allgemeine Wahrheit, die »ein Anfang der *zeugenden Schöpfung* ist«.[284] Mit dem Ausdruck der zeugenden Schöpfung bezeichnet er den christologischen Bezug jedes Einzelgeschöpfes. Zusammenfassend stellt Cusanus dies so dar, »daß gemäß der absoluten Allmacht und dem unendlichen Licht der Sohn im Göttlichen das wahre Sich-Zeigen des Vater ist. Aber jedes Geschöpf ist ein Sich-Zeigen des Vater, da es am Sich-Zeigen des Sohnes mannigfach und verschränkt teilhat; die einen Geschöpfe zeigen ihn der Verschiedenheit der Theophanien oder Erscheinungen Gottes entsprechend verdunkelter, die anderen klarer«.[285]

4.3.2 Mittler der filiatio

In der Schöpfung, die zwar durch das Wort der Wahrheit erfolgt, bleibt dennoch jede gegebene Natur weit hinter ihrer möglichen Vollendung zurück.[286] Cusanus begründet diese Feststellung hier nicht weiter. Nur weiter unten erwähnt er kurz den Sündenfall.[287] Davon ausgenommen ist einzig der menschgewordene Sohn Jesus Christus.[288] Dessen Sonderstellung, wie Nikolaus von Kues sie in *De docta ignorantia* III in einer hypothetischen Deduktion ausführlich entwikkelt hat,[289] setzt er hier voraus.[290] »Weil Christus die vollkommene Gestalt des Von-Gott-her-Seins ist« und deshalb zugleich »die vollkommene Gestalt endlichen Seins« ist,[291] kommt ihm die Rolle des eigentlichen Mittlers der Gotteskindschaft zu.

---

[284] Dupré II, 671. »sic in generatione universalis veritatis omne id quod vere est ita genitum est, ut sit initium aliquod *creaturae generantis*.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 15–17 (Hervorhebung von mir).

[285] Dupré II, 671. »Sic plane videmus quomodo filius in divinis est ostensio vera patris secundum omnipotentiam absolutam et lumen infinitum. Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obsurius, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 29–34.

[286] Vgl. ebd. 1: N. 94, Z. 1–4.

[287] Vgl. ebd. N. 95, Z. 4–8.

[288] Vgl. ebd. N. 94, Z. 3f.

[289] Vgl. *De docta ign*. III, 2: h I, S. 123, Z. 13 – S. 124, Z. 23. Vgl. R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 138–191; CHR. SCHÖNBORN, *»De docta ignorantia« als christozentrischer Entwurf*, in: K. Jacobi (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg/Br. – München 1979) 143–154.

[290] Die gottmenschliche Vermittlung wird erst in *De visione Dei* wieder ausdrücklich thematisiert. Vgl. KL. REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte«, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 206 Anm. 46.

[291] CHR. SCHÖNBORN, *»De docta ignorantia«* (wie Anm. 289) 153.

In Anlehnung an Paulus liest sich das bei Cusanus folgendermaßen: »Die Kindschaft des Eingeborenen aber, die ohne Maß und Weise in der Wesensselbigkeit mit der Natur des Vaters besteht, ist jene gänzlich uneingeschränkte Kindschaft, *in der* und *durch die* erst alle angenommenen Kinder die Kindschaft erlangen«.[292] Voraussetzung für die Aufnahme in die Gotteskindschaft ist, daß nach dem Auftreten von vielen Propheten letztlich das Wort selbst sichtbar in der Welt erschienen ist (vgl. Hebr 1,1f.) und offenbar gemacht hat, daß in unserem vernunfthaften Geist die Gotteskindschaft anheben kann.[293] Die absolute Gotteskindschaft, wie sie dem Sohn Gottes zu eigen ist, können die Menschen nur in Andersheit erlangen, »dies Maß und Wie der Annahme an Kindes Statt kann vielleicht als Teilhabe bezeichnet werden«.[294] Die *participatio* an der Gotteskindschaft Christi hat als weitere Voraussetzung bei den Menschen den Glauben. Wer nicht glaubt, wird nicht zur Gotteskindschaft vordringen können.[295] Nur wenn »das wahre göttliche Wort« aufgenommen wird, hebt in den Glaubenden die Gotteskindschaft an.[296] Der Glaube entfaltet dabei die im Geist angelegten Möglichkeiten.[297] Dieser die Gotteskindschaft ermöglichende Glaube gründet selbst wiederum in der »weckende[n] Kraft des göttlichen Wortes«.[298]

In der Grußformel zum Abschluß von *De filiatione Dei* findet der Glaube an die besondere Mittlerschaft Christi nochmal einen sehr

[292] NvKdÜ H. 3, S. 30. »Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris exsistens est ipsa superabsoluta filiatio, *in qua* et *per quam* omnes adoptionis filii filiationem adipiscentur.« *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 24–26. Vgl. Gal 4, 5; Eph 1, 5 (Hervorhebungen von mir).

[293] Vgl. »Deinde declaravit variis admonitionibus videntium prophetarum atque ultimo per verbum, quod in mundo apparuit, lumen ipsum rationis esse vitam spiritus atque quod in ipso nostro spiritu rationali, si receperimus verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas in credentibus.« *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 8–13.

[294] NvKdÜ H. 3, Z. 30. »Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit.« *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 22f.

[295] Vgl. ebd. N. 53, Z. 10f.; vgl. Joh 3, 18.

[296] NvKdÜ H. 3, S. 29. »si *receperimus* verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas *in credentibus*.« *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 11–13 (Hervorhebung von mir).

[297] Vgl. ebd. N. 53, Z. 1–6. Insofern Cusanus hier in Bezug auf die Anlagen des Geistes von einem *quasi semen divinum* (ebd. N. 53, Z. 2f.) spricht, macht er deutlich, daß diese Anlagen dem Menschen vom Schöpfer geschenkt sind. Vgl. Kl. Kremer, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 35–38; Th. van Velthoven, *Gottesschau* (wie Anm. 79) 99f.

[298] Vgl. »Et haec est sufficientia ipsa, quam ex deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini verbi in actu apud credentes.« *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 8–10.

dichten Ausdruck: »Leb nun wohl, liebwerter Mitbruder, und schließe mich in dein Gebet ein, auf daß, von hier hinübergenommen, *in* dem eingeborenen Sohne Gottes, Jesus Christus, dem allzeit Gepriesenen, auch wir die Gotteskindschaft erreichen möchten«.[299]

4.4 Der Heilige Geist als Vollender

In *De dato Patris luminum* 5 kennzeichnet Cusanus die Gaben der Erleuchtung als Gaben »des einen vollendenden göttlichen Geistes«.[300] Dazu entwickelt er den Gedanken einer trinitarischen Schöpfung. Gott als allerreinste Wirklichkeit ist zugleich auch unendliche Vollkommenheit,[301] die im Abstieg aber nur in der Weise der Möglichkeit erfaßt wird.[302] Der Vater ist als die Quelle der Schöpfung das *Sein* von allen Dingen.[303] Der Sohn, das Wort der *Wahrheit*, in dem alles gezeugt ist, ist das *Können* von allen Dingen.[304] Der Geist, der von Vater und Sohn ausgeht, ist die Vollendung von allem,[305] denn »aus Sein und Können geht das Wirken hervor«.[306]

Die Aufgabe des Vollenders, die Cusanus entsprechend dem neutestamentlichen Zeugnis (vgl. z. B. 1 Joh 4,6.13) dem Geist zuschreibt, dient dazu, daß alles geschöpfliche Vermögen gemäß seinen Möglichkeiten zur Ruhe gelangen kann.[307] Deshalb hat der göttliche Geist die Aufgabe, den Intellekt zu erleuchten.[308] Weiterhin ist er der Geber des Glaubens, denn ohne »den Anhauch vom Geist des göttlichen Wortes« würde der menschliche Geist in der schattenhaften Dunkelheit weit unterhalb seiner Möglichkeiten verharren.[309].

[299] NvKdÜ H. 3, S. 50. »Vale nunc, confrater praeamande, et tuis me fac orationibus participem, ut hinc translati filiationem dei adipiscamur in filio unigenito Iesu Christo semper benedicto.« *De fil.* 6: h IV, N. 90, Z. 3–5.

[300] Dupré II, 671. »Nam dona ipsa varia sunt unius divini perficientis spiritus.« *De dato* 5: h IV, N. 112, Z. 3.

[301] Vgl. ebd. N. 112, Z. 4.

[302] Vgl. ebd. N. 112, Z. 5.

[303] Vgl. »Deus pater est omnia in omnibus, . . .« Ebd. N. 112, Z. 14.

[304] Vgl. ». . ., deus filius potest omnia in omnibus, . . .« Ebd. N. 112, Z.14 f.

[305] Vgl. ». . ., deus spiritus operatur omnia in omnibus.« Ebd. N. 112, Z. 15f.

[306] Dupré II, 673. »Ab esse autem et posse procedit operari.« *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 1. Zur neuplatonischen Tradition des Ternars *essentia, potentia, operatio* vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TThSt 4 (Trier 1952) 47f.

[307] Vgl. »Haec omnia operatur unus spiritus, . . ., ut omnis creatura per perfectionem propinquius ascendat, quantum naturae suae patitur condicio, ad deificationem, hoc est ad quietis terminum.« *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 3–6.

[308] Vgl. *De quaer.* 2: h IV, N. 35, Z. 9f.

5. Gnade als Teilhabe an der Sohnschaft Christi: Zusammenfassung

Im Laufe der Untersuchung hat sich bestätigt, daß in den drei Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum* kein vollständig ausgearbeitetes theologisches Konzept vorliegt, sondern eine Reihe von verschiedenen Einzelaussagen, die auf den beiden grundlegenden Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis* beruhen und diese zum Teil genauer ausfalten. Abschließend sei eine Zusammenschau dieser einzelnen Aussagen in Hinblick auf die Ausgangsfrage dieser Untersuchung versucht: Welche theologische Relevanz die cusanische Reflexion auf die Suche nach Gotteserkenntnis für dessen Verständnis vom Verhältnis von Natur und Gnade hat.

5.1 Erkenntnis und Glaube

Die verschiedenen Aufstiegswege der Gottsuche, die Cusanus seinen Lesern anbietet, setzen, auch wenn sie von verschiedenen Schriftworten ausgehen, bei der menschlichen Erfahrung an. Er konzentriert sich dabei phänomenologisch auf die Bedingungen von Erkenntnis. Die Phänomene aus dem Bereich des Sinnlichen werden manuductorisch auf das Geistige übertragen.[310]

Das Sehvermögen des Auges ist eine Offenheit für alles Sichtbare. Der Gesichtssinn bedarf des äußeren Lichtes, das die Dinge in das Auge trägt und des inneren Lichtes des Verstandes, welches es dem Auge ermöglicht, die Dinge zu unterscheiden. Übertragen auf den menschlichen Geist bedeutet dies für Cusanus, daß dazu analog der Intellekt eine unbegrenzte Offenheit besitzt. Diese wird aber nur dann in Wirklichkeit gesetzt, wenn durch äußeres und inneres Licht der menschliche Geist erleuchtet wird.

Äußeres Licht findet der Geist in allen Geschöpfen vor, insofern sie Theophanien Gottes in der Schöpfung sind. Die Betrachtung seiner Umwelt und auch die Reflexion auf sich selber führen den Menschen zur Erkenntnis seiner Begrenztheit. Andererseits vermag der Geist aufgrund seiner Offenheit, die Grenzen des Denkbaren immer wieder neu zu überschreiten. Vor diesem Hintergrund verweist Cusanus auf jenen – dem menschlichen Geist transzendenten – Grund, den die

[309] Dupré II, 651. »Actuatur igitur afflatione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur.« *De dato* 1: h IV, N. 94, Z. 9f.

[310] Die Entwicklung der Gedanken ging möglicherweise einen umgekehrten Weg. Vgl. oben Anm. 203.

Menschen Gott nennen. Analog zum Verhältnis von Licht und Farbe ist dieser Grund vom Menschen zwar benennbar aber nicht begreifbar. Das Wissen um diese Verfaßtheit des menschlichen Geistes ist schon ein Teil der Haltung der *docta ignorantia*.[311]

Im Bewußtwerden seiner unbegrenzten Offenheit erfährt der menschliche Geist jene unendliche Sehnsucht, die ihn in seinem Erkenntnisdrang im Endlichen nicht mehr zur Ruhe kommen läßt. Die Ursache dieser Sehnsucht ist, im »Woher« des Menschen zu suchen. Als Geschöpf ist der Mensch zwar wie jedes andere Geschöpf auch auf den Schöpfer ausgerichtet, dennoch kommt ihm aufgrund seiner Geistigkeit eine besondere Aufgabe zu: In seinen geistigen Möglichkeiten nimmt er als Abbild Gottes teil an der Schöpfung, denn im Geistigen geschieht Aus- und Einfaltung der Schöpfung.

Die innere Erleuchtung wird dem Menschen durch ein besonderes Gnadenlicht gewährt. Dieses Licht geht vom Vater aller Lichter aus, »dessen Weisheit und personales Wort sich in Christus, seinem Sohn geoffenbart hat, um alle Glaubenden zu gottbelehrter, Gott vertrauender Gottessohnschaft zu führen«[312], was die vollständige *docta ignorantia* ist. Nur wer dieses Licht gläubig aufnimmt und sich von ihm führen läßt, kann bis zur Gottförmigkeit aufsteigen und zur *quies* gelangen. Dank dieser Gnadengabe kann sich unsere vernunfthafte Kraft nicht mehr diesseits der *filiatio* erschöpfen.

Schon die faktische Situation des Menschen ist für Nikolaus von Kues nie eine von völliger Dunkelheit, denn als Geschöpf steht er im Schöpferlicht; d. h. im Schöpfungsgeschehen wirken die drei göttlichen Personen so zusammen, daß ihr Licht im Abstieg in verschiedenem Maß in den einzelnen Geschöpfen aufgenommen ist. Jesus Christus ist dabei als das Wort der Wahrheit dem Menschen (wenn auch oft unbewußt und unthematisiert) schon immer gegenwärtig.

Das hervorragendste Licht geht aber von der Menschwerdung des Gottessohnes aus, die jedoch in den drei Schriften nicht gesondert thematisiert wird. Sie schenkt als das *donum Dei* schlechthin jenen Glauben, der den Menschen den Aufstieg zur *Theiosis* ermöglicht, wenn sie sich vom Wort der Wahrheit erleuchten und führen lassen. Dieser Glaube bringt alle Möglichkeiten des Geistes zur Vollendung, so daß man für Cusanus das Gnadenaxiom folgendermaßen formulieren kann: »Fides (supponit et) perficit rationem« bzw. »intellectum«.[313]

[311] Vgl. R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken* (wie Anm. 46) 24.

[312] Ebd. 24.

[313] R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: Ders., Streifzüge (wie Anm. 9) 70.

Obwohl dieses Axiom von Nikolaus von Kues nirgends so formuliert wird, hält Haubst es für ein Leitprinzip des cusanischen Denkens.[314]

Folglich stehen sich für Cusanus Erkennen und Glaube nicht diametral gegenüber, sondern im Glauben sind alle Möglichkeiten des Erkennens mit eingefaltet. Ohne den Glauben, d. h. insbesondere bei bewußter Ablehnung des Glaubens, kann der Mensch dagegen sein Sinnziel, Gott zu suchen, nicht erreichen und würde sich mit der schattenhaft getrübten Wahrheit in Bild und Rätsel begnügen müssen.

Für die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur bedeutet dies, daß es für Nikolaus von Kues – wie Backes feststellt – keine feste Grenzlinie (oder gar eine absolute Trennung) zwischen diesen beiden Ordnungen gibt.[315] Der Vorwurf des Johannes Wenck von der frevelhaften Vermengung der natürlichen und der gnadenhaften Ordnung[316] greift hier aber deshalb nicht, weil in der Schöpfungsordnung die menschliche Natur faktisch immer schon eine begnadete ist, insofern sie – wenn auch nur im Abstieg – das Wort der Wahrheit aufgenommen hat. So gelingt Nikolaus von Kues im Gegensatz zur spätscholastischen Theologie in seinen Reflexionen über die Gott-suche die Korrespondenz der beiden Ordnungen zusammenzuschauen, wobei seine Schöpfungstheologie die Spannung im Verhältnis von Natur und Gnade prägt.

5.2 Gnade als Teilhabe an der Sohnschaft Christi

In der Auslegung von Jak 1,17 in *De dato Patris luminum* hebt Cusanus von den in der Schöpfung vorgefundenen *lumina* als eine besondere Gabe das *lumen fidei* ab. Dieses wird den Menschen durch göttliche Erleuchtung, d. h. gnadenhaft, eingegossen. Erst dieses eingegossene Licht ermöglicht die Verwirklichung aller Möglichkeiten des menschlichen Geistes, wodurch er zu seiner höchsten Vollendung gelangt. Diese Vollendung jeglichen geistigen Vermögens ist gemäß *De filiatione Dei* die *filiatio*. Erst wenn der Mensch an diesem Ziel angelangt ist, kommt sein geistiges Streben zur Ruhe. Alle erkenntnistheoretischen Überlegungen des Cusanus laufen deshalb letztlich auf diesen Punkt zu. Da im irdischen Leben dieses Ziel nie vollständig zu erreichen ist, zeichnet sich hierin die oben erwähnte eschatologische Dimension der Gottsuche ab.

[314] Vgl. ebd. 70 Anm. 145.
[315] Vgl. oben Anm. 29.
[316] Vgl. R. Haubst, *Christologie* (wie Anm. 30) 57.

Das Gnadengeschenk, das das Erlangen der *filiatio* ermöglicht, kommt vom Vater. Es ist für Cusanus in ganz besonderer Weise gut, da es Teilgabe an der Güte des Vaters ist. Diese Teilgabe wird durch den Sohn vermittelt, der selbst in der Welt erschienen ist. Die Mitteilung des *donum Dei* geschieht durch Anhauchung vom Geist des Wortes. Somit versteht Cusanus Gnade als ein trinitarisches Geschenk. Dieses Gnadengeschenk bedeutet also von Seiten Gottes eine *Teilgabe* an der göttlichen Sohnschaft, die den Menschen die *Teilnahme* an der göttlichen Kraftfülle ermöglicht.

5.3 Ausblick

Aufgrund der Beschränkung auf die drei kleinen Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum* und insbesondere durch die Ausblendung der Predigten bleiben manche Klärungen offen. Z. B. ist die Bedeutung des Sündenfalles für die Natur des Menschen nicht explizit angesprochen worden.[317]. Auch wäre (u. a. durch Vorgriff auf *De visione Dei*) die Bedeutung der Menschwerdung für die christologische Dimension der Gnade genauer zu fassen.

Ein Vergleich mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz von Karl Rahner[318] ließe die Aktualität der cusanischen Sichtweise von Natur und Gnade aufscheinen. Eine solche Gegenüberstellung könnte z. B. deutlich machen, daß Rahners Theologumenon des »übernatürlichen Existentials« des Menschen[319] etwas ähnliches meint wie Cusanus, wenn er von einem »quasi göttlichen Samen« im menschlichen Geist spricht. Es würde u. a. auffallen, daß beide methodisch mit einer

[317] Vgl. ebd. 58–89, bes. 69–73.

[318] Für die Christologie hat R. Haubst dies unternommen: *Die Christologie des Nikolaus von Kues im Vergleich zu den Postulaten Karl Rahners*, in: *Streifzüge* (wie Anm. 9) 355–370.

[319] »Im voraus zur Rechtfertigung durch die sakramental oder extrasakramental gewährte heiligmachende Gnade steht der Mensch immer schon unter dem allgemeinen ... Heilswillen Gottes, ist er erlöst, ..., ⟨und⟩ absolut verpflichtet auf das übernatürliche Ziel. Diese ›Situation‹ ..., die umfassend und unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vorgegeben ist und dieses bestimmt, besteht nicht nur in den Gedanken und Absichten Gottes, sondern ist eine existentiale Bestimmung des Menschen selbst, die ... zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als Natur hinzutritt, dieser aber in der realen Ordnung nie fehlt.« K. RAHNER, *Existential II. Theologische Anwendung*, in: SM(D) I (Freiburg/Br. – Basel – Wien 1967) Sp. 1298f. Vgl. N. SCHWERDTFEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«*: FThSt 123 (Freiburg/Br. – Basel – Wien 1982) 164–211.

Analyse der menschlichen Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis beginnen.[320] Die Offenheit des menschlichen Geistes, der im endlichen Bereich nicht zur Ruhe kommt, sondern auf das Unendliche ausgreift, könnte der apriorischen transzendentalen Erfahrung entsprechen, wie sie Rahner im »Grundkurs des Glaubens« phänomenologisch beschreibt.[321]

Am Ende der Untersuchung soll hier der Kreis damit geschlossen werden, daß deren Ausgangspunkt nochmal kurz in den Blick genommen wird. In seinem Bericht in der *Epistola auctoris* über die besondere Erleuchtung, die er bei seiner Heimkehr aus Griechenland erfahren hat, deutet Nikolaus von Kues selbst diese Erfahrung mit Blick auf Jak 1,17 als ein Geschenk vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt. Weiter stellt er fest, daß sein Suchen, dem es bis dahin an Orientierung mangelte, durch diese Erleuchtung ein Ziel erhalten habe. Dieses Ziel kann, wie er besonders in *De filiatione Dei* ausführlich seinen Lesern nahelegt, letztlich nur die *theiosis* sein. Von diesen Überlegungen her kann m. E. mit Recht davon ausgegangen werden, daß es sich hier nicht um Stilistik oder ähnliches handelt, sondern daß Nikolaus von Kues dieses Widerfahrnis – zumindest für sich selber – als gnadenhaft einschätzt.

[320] Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg/Br. – Basel – Wien [7]1977) 26–34; 64–79.

[321] Ebd. 28–32.

HANDSCHRIFTENSTUDIEN UND WIRKUNGSGESCHICHTE

WER SCHRIEB DIE EX GRECO-NOTIZEN IM CODEX CUSANUS 44?

Von Peter Casarella, Washington, D. C./U.S.A.

Einleitung

J. Marx beschreibt den Inhalt von Cod. Cus. 44 (Opera Dionysii Areopagitae cum commentario et glossa) folgendermaßen:

> »Die einzelnen kleinern Abschnitte der Werke sind jedesmal zuerst übersetzt aus dem Griechischen (große Schrift) und zu dieser Übersetzung am Rande unter dem Titel Ex greco Noten gesetzt (kleine Schrift), sodann folgt jedesmal die Erklärung (mittlere Schrift).«[1]

Weder Marx noch L. Baur konnten den Übersetzer der im Cod. Cus. 44 enthaltenen Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita erkennen.[2] Dazu schreibt Baur: »Die Übersetzung soll der Übersetzung des Iohannes Scotus Eriugena nahestehen, ohne mit dieser identisch zu sein... Die Frage bedarf noch einer genaueren Untersuchung.«[3] Die Identifizierung der Übersetzung mit derjenigen von Robert Grosseteste wurde erst 1926 durch M. Grabmann festgestellt.[4] Dieses Ergebnis wurde danach von M. Honecker in »Nikolaus von Kues und die griechische Sprache« und von S. H. Thomson in »The Writings of Robert Grosseteste« bestätigt.[5]

Cod. Cus. 44 enthält verschiedene Arten von Notizen einschließlich derjenigen, die mit dem Wort *ex greco* anfangen. Honecker berichtet, daß der Verfasser der Marginalien *ex greco* unbekannt sei.[6] Diese Marginalien sind zahlreich und vermittelten Nikolaus von Kues entscheidende theologische Quellen aus den griechischen Vätern. Die anderen Notizen sind von verschiedenen Händen geschrieben. Einige korrigieren den lateinischen Text. Andere erscheinen in griechischer Sprache.

---

[1] J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel* (Trier 1905) 40.

[2] L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, in: CT III/4 (Heidelberg 1941).

[3] Ebd. 12.

[4] M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I (München 1926) 466 Anm. 54.

[5] Vgl. M. HONECKER, *Nikolaus von Kues und die griechische Sprache*, in: CSt II (Heidelberg 1938) 28 Anm. 100 und S. H. THOMSON, *The Writings of Robert Grosseteste* (Cambridge 1940) 56.

[6] M. HONECKER, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 5) 28 Anm. 100.

Mit wenigen Ausnahmen ähneln weder die *ex greco*-Notizen noch die anderen der Schrift des Nikolaus von Kues.

I. **Die Notiz auf fol. 1^{v}** wurde vom Schreiber der Handschrift dem **Pietro Balbi** zugeschrieben.[7]

Auf fol. 1^{v}, linke Spalte, lautet der erste Satz: »Dominus Petrus Episcopus Nycotarensis ex quibusdam grecis scripturis textui dyonisii applicatis haec extraxit.« Honecker vertritt die Meinung, daß »Petrus Episcopus« sich auf den im Jahre 1415 eingesetzten Bischof Petrus von Nicotera beziehe.[8] Paul O. Kristeller spricht sich jedoch gegen Honeckers These aus. Kristeller schreibt:

> »A manuscript in Kues which contains an anonymous translation and commentary of the Areopagite (identified by Grabmann as those of Grosseteste) has at the beginning a note on Proclus and Dionysius by Petrus episcopus Nycotarensis who must be identified with [Pietro] Balbo, and a further study of the manuscript should show whether it contains other notes by him, as well as by Cusanus.«[9]

Kristeller berichtet darüber hinaus, daß Petrus episcopus Nycotarensis, der auf fol. 1^{v} erwähnt wird, derselbe Pietro Balbi sei, der den Bischofstitel von Nicotera in Kalabrien getragen habe.[10]

Die These von Kristeller ist aus verschiedenen Gründen anzunehmen. Man findet erstens bei P. Gams, *Series Episcoporum ecclesiae catholicae* (Ratisbonae 1873) die Behauptung, daß Petrus Balbus vom 15. 02. 1461 an Bischof von Nicotera gewesen sei. K. Eubel berichtet ausführlicher über die geschichtlichen Umstände: »J.e. Francisci, qui jam a. 1462 falso credebatur mortuus, quare Petrus Balbus per nefas in epum. Nicoteren. promotus est 18. Jan. 1462.«[11] Nach Pratesi folgt das

[7] Nach Klibansky und Senger ist Peter von Erkelenz der Schreiber der Notiz. Vgl. h XII, S. XI.

[8] Honecker belegt diese Behauptung mit einem Hinweis auf K. Eubel, *Hierarchia catholica*, Bd. I (^{2}1934). Die entscheidende Angabe, die unten aufgeführt wird, findet sich aber im zweiten Band des Buches von Eubel, der die Geschichte der katholischen Hierarchie von 1432 an erzählt. Honecker wußte anscheinend nicht, daß zu Lebzeiten des Nikolaus von Kues noch ein »Petrus« den Bischofstitel getragen hat.

[9] P. O. Kristeller, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos Dedicated to Nicholas of Cusa*, in: NIMM 188. Vgl. J. Monfasani, *Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome*: Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller, hg. von J. Hankins, J. Monfasani und F. Purnell, Jr. (Binghamton 1987) 197.

[10] Ebd. 188 Anm. 63.

[11] Vgl. *Hierarchia catholica medi aevi*, Bd. 2 (^{2}1934) 203.

von Gams angenommene Datum der Bischofsernennung im Februar 1461 nur einer lokalen Tradition.[12] Das spätere Datum bei Eubel ist seiner Meinung nach durchaus wahrscheinlicher.[13]

Die Angabe bei Eubel stimmt auch mit der Behauptung von Kristeller überein. Vom 18. 01. 1462 an hätte Pietro Balbi den Titel »Bischof von Nicotera« tragen können, wenn er auch das Amt »per nefas« bekommen habe.[14] Darüber hinaus war Pietro Balbi bekanntlich im Auftrag von Kardinal Nikolaus von Kues als Übersetzer von Proklos tätig, und Name und Titel des Kardinals erscheinen auch auf fol. 1^{v}.[15] Aufgrund seiner Tätigkeit als Übersetzer taucht Balbi auch als Gesprächspartner von Cusanus im Dialog *De li non aliud* (1462) auf.[16]

Die griechischen Väter waren Balbi nicht fremd. Nach Kristeller interessierte sich Balbi vor allem für die christlichen Schriftsteller des Altertums. Saffrey berichet, daß Balbi vor 1457 mehrmals als Generalvikar der basilianischen Klöster in Kalabrien im Auftrag des Kardinals Bessarion gedient habe.[17] Diese enge Verbindung mit griechischen Klöstern in Süditalien bot Balbi die Gelegenheit, sich in die Quellen der griechischen Theologie zu vertiefen.[18]

Die Identifizierung des Episcopus Nycotarensis mit Pietro Balbi stimmt also mit dem Inhalt des Textes überein, der direkt unterhalb seines Namens steht. Dieser enthält einen Abschnitt aus den sogenannten *Scholia in Dionysium* des Maximus des Bekenners, in dem

---

[12] A. PATRESI, *Balbi, Pietro*, in: DBI 5 (Rom 1963) 378.

[13] Ebd. Monfasani stimmt damit überein. Vgl. J. Monfasani (wie Anm. 9) 194 Anm. 27.

[14] Vgl. J. MONFASANI, *Pseudo-Dionysius* (wie Anm. 9) 194–196; A. PRATESI, *Balbi* (wie Anm. 12) 378; H. D. SAFFREY, *Pietro Balbi et la première traduction latine de la Théologie platonicienne de Proclus*, in: Miscellanea codicologica F. Masai dicata MCMLXXIX, hg. v. P. Cockshaw, M.-C. Garand und P. Jodogne, 2 Bände (Gent 1979) 429. Obwohl das genaue Datum seiner ersten Ernennung zum Bischof von Nicotera nirgendwo eindeutig angegeben ist, stimmen auch Monfasani, Pratesi und Saffrey mit der Angabe bei Eubel überein.

[15] Saffrey berichtet weiter über Balbis Übersetzertätigkeit in Rom im Auftrag von Kardinal Bessarion, a. a. O. (wie Anm. 14).

[16] Vgl. *De non aliud* 20: h XIII, S. 47, Z. 18ff.: »Cum enim Proculum illum Platonicum in libro de Platonis divini theologia de Graeco verterem hiis diebus in Latinum, ea ipsa quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo repperi, quam ob rem de Platonica etiam te audire theologia aliquid cupio.«

[17] H. D. SAFFREY, *Pietro Balbi* (wie Anm. 14) 427.

[18] Später im Leben hat Balbi Werke von Johannes Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Cyrillus von Alexandrien, Johannes Damascenus, Maximus dem Bekenner und Basilius aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen. Vgl. A. PRATESI, *Balbi* (wie Anm. 12) 379.

auch Proklos zur Sprache kommt. Nach Dekkers hat Balbi schon 1460 angefangen, griechische Schriften von Maximus dem Bekenner ins Lateinische zu übertragen.[19]

Wir können daher annehmen, daß die Notiz, die auf fol. 1va beginnt, vom Schreiber dem Pietro Balbi zugeschrieben wurde. Dieser hat sie nicht vor dem 18. 01. 1462 gemacht. Darüber hinaus können wir noch etwas genauer bestimmen, wann die Notiz gemacht wurde. Wahrscheinlich hat Balbi den Bischofstitel nur ein paar Monate lang getragen. Der Schreiber hat diese Angabe mit großer Wahrscheinlichkeit im Frühjahr 1462 bekommen. *De li non aliud* scheint 1462 geschrieben worden zu sein, doch Balbi wurde darin nur als »der Pisaner« identifiziert.[20] Nach Monfasani hat Balbi entweder im Frühling oder im Sommer 1462 entdeckt, daß der Bischof von Nicotera noch am Leben war. Balbi erhielt im Juli 1463 den Bischofssitz von Tropea. Giovanni Andrea Bussi hat sich darüber hinaus am 9. 12. 1462 auf Balbi als Priester bezogen, und zwar ohne den Bischofssitz von Nicotera zu erwähnen.[21] Fazit: Balbi konnte den Bischofstitel von Nicotera nur am Anfang des Jahres 1462 getragen haben. Deshalb muß diese Notiz im Jahre 1462 abgefaßt worden sein.

II. Welchen Inhalt hat diese Notiz?

Frühere Untersuchungen sind zum Ergebnis gekommen, daß sie von der angeblichen Benutzung des Dionysius durch Proklos handele.[22] Diese Tatsache gilt übrigens als weitere Bestätigung der These, daß Balbi für die erste Notiz verantwortlich war, da er in dieser Zeit die Übersetzung von Proklos' *Theologia Platonis* für Nikolaus von Kues

[19] Vgl. E. DEKKERS, *Maxime le Confesseur dans la tradition latine*, in: After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. van Roey for His Seventieth Birthday (Leuven 1985) 93–94.

[20] *De non aliud* 20: h XIII, S. 47, Z. 16.

[21] »Ex Archetypo R. di Patris d. Petri Balbi epi. Jo. An. episcopus Acciensis descripsit in Castroplebis dicionis Perusine fideliter die VIIII mensis decembris MCCCCLXII.« Diese Notiz findet sich am Ende der Hs. Harl. 1347, die fünf Homilien von Gregor von Nazianz enthält, die Balbi ins Lateinische übersetzt hat. Vgl. A. C. WAY, *S. Gregorius Nazianzenus*, in: Catalogus translationum et commentariorum, Bd. II (Washington 1971) 138 und J. MONFASANI, *Pseudo-Dionysius* (wie Anm. 9) 197 Anm. 39. Bussi ist nämlich der Abt, der auch als Gesprächspartner in *De li non aliud* eine Rolle spielt.

[22] J. MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 1) 39.

vorbereitete. Die Übersetzung des Maximus-Prologs auf dieser Seite wurde schon 1974 von E. N. Tigerstedt erkannt.[23] Nur J. Monfasani hat aber richtig wahrgenommen, daß die Notiz zwei verschiedene Quellen zur Grundlage hat.[24] Fol. 1^{va}, Z. 1–27 stimmt vom Inhalt her mit dem griechischen Text in PG 4, 21D–23A überein. Nach den Herausgebern von PG 4 kommt dieser Auszug jedoch *ex scholiis diligentissimi cuiusdam viri*. Der griechische Scholiast des Auszuges ist nicht bekannt. Fol. 1^{va}, Z. 28–1^{vb}, Z. 10 stimmt mit PG 4, 21A-C überein. Der zweite Abschnitt ist also aus dem sogenannten *Sancti Maximi Prologus in opera sancti dionysii* übernommen.[25]

III. **Nikolaus von Kues** hat zwischen 1462 und 1464 eine längere Notiz im Cod. Cus. 44 geschrieben.

Im Anschluß an den Text, der Balbi zugeschrieben wird, kommt eine längere Notiz von der Hand des Kardinals Nikolaus von Kues. Diese Notiz ist bislang nur einmal vollständig veröffentlicht worden.[26] Eine neue, aber nur leicht verbesserte Transkription von fol. 1^{vb}, Z. 11–30, folgt:

11) In dyalogo sancti athanasii ad anthiochum
12) principem de plurimis ac necessariis questionibus
13) dubitatis in divina scriptura, que ab omnibus cristianis
14) cognosci debent:
15) »octava interrogatio:
16) Quot ordines et quot substancie angelorum

---

[23] E. N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato: An Outline and Some Observations* (Helsinki 1974) 86 Anm. 181.

[24] J. MONFASANI, *Pseudo-Dionysius* (wie Anm. 9) 200–203. Monfasani hat auch die erste vollständige Transkription (219) sowie eine englische Übersetzung (198–199) dieses Textes veröffentlicht.

[25] Nikolaus von Kues hat sich schon in *Apologia doctae ignorantiae* (1449) auf die Maximus-Scholien bezogen (h II, S. 14, Z. 10–S. 16, Z. 6 [N. 20–21]). Er hat aber nicht wissen können, daß Johannes von Skythopolis der echte Verfasser mehrerer Scholien war. Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Einsiedeln ^{2}1961) 644–672 und B. R. SUCHLA, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, in: Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Bd. 3 (1980) 33–66.

[26] J. MONFASANI [=*m*], *Pseudo-Dionysius* (wie Anm. 9) 203 Anm. 69. E. N. TIGERSTEDT [=*t*], *The Decline* (wie Anm. 23) 22–23 gibt nur die Zeilen 24–29 wieder.

17) sunt? responsio:
18) substantia una sicud et hominum una, sed, quemadmodum
19) magnus in theologia dyonisius inquit,
20) novem sunt ordines, scilicet, angeli, archangeli,
21) principatus, potestates, virtutes, dominationes,
22) sex alarum seraphim, et plurimum oculorum
23) cherubim, et troni.«
24) Considera an loquatur ⟨Athanasius⟩ de dyonisio ariopagita[27]
25) sicud[28] videtur, et tunc mirum quod ambrosius, augustinus, et
26) ieronimus[29] ipsum dyo⟨nisium⟩ non viderunt, qui fuerunt
27) post athanasium. Damascenus etiam dyo⟨nisium⟩ allegat,
28) qui fuit post illos; tempore ⟨H⟩eraclii[30] Gregorius
29) papa ante jo⟨hannem⟩[31] damascenum etiam[32] dyo⟨nisium⟩ allegat.
30) ista est manus R⟨erendissi⟩mi Card. Cusani.

Die Erwähnung der Schrift *Ad Antiochenum principem de multis et necessariis quaestionibus* könnte ein weiteres Indiz für die Übersetzertätigkeit Balbis sein.[33] Fol. 1^{vb}, Z. 11–23 stammt nämlich aus dieser Schrift. Entweder hat Cusanus den griechischen Text von Pseudo-Athanasius selbst übersetzt, oder er hatte schon eine lateinische Übersetzung davon zur Verfügung gehabt. Nach Monfasani ist aber vor 1519 keine Übersetzung dieses Dialogs ins Lateinische bekannt.[34] Deshalb kann man auch vermuten, daß Pietro Balbi oder vielleicht Andrea Bussi Cusanus auf diese Schrift aufmerksam gemacht hat.

Der Titel *Ad Antiochenum principem de multis et necessariis quaestionibus* wird auch in *Quaestio XIV* der 14 christologischen Quästionen angeführt.[35] Nach R. Haubst sind die Quästionen zwischen Weihnachten 1462 und Anfang 1463 anläßlich einer Kontroverse zwischen Dominikanern und Franziskanern in Rom abgefaßt worden.[36] Die griechischen Väter, die in der Notiz des Kardinals erwähnt sind, kommen auch in den 14 christologischen Quästionen häufig vor, was Haubst bereits vermerkt hat.[37] Es ist möglich, daß Nikolaus von Kues die

[27] ariopagita: Areopagita *m*.
[28] sicud: sicut *t*.
[29] ieronimus: Ieronymus *m*.
[30] ⟨H⟩eraclii: saeculi VIII *t*.
[31] jo⟨hannem⟩ *omit. t*.
[32] etiam *om. t,m*.
[33] PG 28, 597C–709.
[34] J. MONFASANI, *Pseudo-Dionysius* (wie Anm. 9) 203 Anm. 71.
[35] R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 319.
[36] Ebd. 314.
[37] Vgl. ebd.

Notizen im Cod. Cus. 44 als eine Quelle für die Vätertheologie gebraucht hat, aber diese Hypothese bedarf einer weiteren Untersuchung der Handschrift.

Auf jeden Fall hat Nikolaus von Kues die Notiz im Cod. Cus. 44 zwischen dem 18. 01. 1462 und dem 12. 08. 1464 geschrieben – eher noch vor Beginn des Jahres 1463.[38] Die Notiz über die Engel könnte auch eine Vorlage für das zweite Kapitel der Schrift *De ludo globi* sein, die vielleicht 1462 in Rom vom Kardinal geschrieben ist.[39] Dementsprechend müßte die Notiz schon vor 1463 geschrieben worden sein.

IV. Die sogenannten **Maximus-Scholien** und die **Herkunft der** *ex greco*-Notizen.

Cod. Cus. 44 enthält nicht nur eine Übersetzung des Dionysius durch Grosseteste, sondern auch die sogenannten Maximus-Scholien. J. Marx hat nur den Auszug aus dem Prolog des Maximus, der auf fol. 141^{r} steht, erkannt,[40] nicht aber den Text aus demselben Prolog auf fol. 1^{v}. Deshalb hat er auch übersehen, daß der Auszug, der die *Himmlische Hierarchie* einführt, einen Teil wegläßt und so die Autorschaft des Dionysius Areopagita für diesen Text in Frage stellt.[41] Genau dieser Teil findet sich aber in der Pietro Balbi zugeschriebenen Notiz auf fol. 1^{v}.

Da die Notiz auf fol. 1^{v} zeigt, daß auch Nikolaus von Kues sich mit der *Himmlischen Hierarchie* von Dionysius beschäftigt hat, habe ich bezüglich dieser Schrift den Inhalt der ganzen Handschrift untersucht. Aufgrund dieser Untersuchung bin ich bisher zu folgenden Ergebnissen gekommen:

a. Fol. 141ra–141^{vb}, Z. 12 ist eine Übersetzung, die auch aus *Sancti Maximi Prologus*, PG 4, 16A–21C entnommen ist.

---

[38] Ob Nikolaus von Kues in diesem Zeitraum die Handschrift auch angeschafft hat, ist nicht klar. Wenn die Handschrift erst 1462 in seinen Besitz kam, dann ist die Behauptung von R. Haubst und M. Bodewig irreführend, daß der zweite Teil von *Sermo XX*, h XVI, N. 10, Z. 1–85 (1440), über die Lichtmetapher gemäß Pseudo-Dionysius vom Grosseteste-Kommentar in Cod. Cus. 44, fol. 222^{rb}–222va, herkommt. Vgl. ebd. ad locum.

[39] Vgl. *De ludo*: p I, fol. 152^{r}ff.

[40] J. MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 1) 40.

[41] So lautet zumindest eine These von J. MONFASANI, *Pseudo-Dionysius* (wie Anm. 9) 202.

b. Fol. 141^{vb}, Z. 13–fol. 142ra, Z. 38 ist eine Bemerkung, die den griechischen Text mit der lateinischen Übersetzung vergleicht. Die Quelle dieser Bemerkung ist mir noch nicht bekannt.

c. Ich habe die *ex greco*-Notizen zwischen fol. 142ra, Z. 28 und fol. 145^{rb} untersucht. Alle sind aus den sogenannten Scholien Maximus' des Bekenners im *Liber de Caelesti Hierarchia* übersetzt worden.[42] Die lateinischen Notizen in diesen Folien übersetzen den Inhalt der griechischen Scholien fast vollständig. Nur eine sprachliche Bemerkung in PG 4, 32B fällt aus.

d. Eine Randbemerkung auf fol. 144^{rb}, Z. 21 kommt der Hand des Kardinals sehr nahe: »commentum ipsum non textus.« Diese Bemerkung steht in der Tat neben einem Satz, der in der Schrift des Dionysius nicht zu finden ist.

e. Die Übersetzung der Dionysius-Schrift gibt die Übersetzung des Robert Grosseteste fast vollständig wieder. Einige Abweichungen sind aber an den folgenden Stellen nachweisbar: 142va, Z. 37 (»deo« statt »dono«), 143^{rb}, Z. 33 (»hunc mundum« statt »mundum«), 143va, Z. 2 (»inspiciamus« statt »respiciamus«), ibid., Z. 11 (»extendamur« statt »extendant«), 144^{rb}, Z. 3 (»vel internitate«), ibid., Z. 20 (»et familiariter«), 145ra, Z. 26 (»sensibilis« statt »intelligibilis«), 145^{rb}, Z. 1 (»que« statt »qui«), ibid., Z. 6 (»sunt«).

Ohne eine noch vollständigere Untersuchung der Handschrift kann man nur vorläufig einige Hypothesen aufstellen. Die *ex greco*-Notizen über die ganze Schrift hinweg sind den sogenannten Maximus-Scholien entnommen. Vielleicht hat Pietro Balbi selbst die Notizen aus einer Maximus-Handschrift übersetzt. Aufgrund seiner engen Verbindung mit den griechischen Klöstern in Süditalien und auch mit dem Kreis des Kardinals Bessarion in Rom wären ihm solche Handschriften wohl zugänglich gewesen, wie es schon seine Notiz auf fol. 1^{v} beweist.[43] Wenn Balbi diese Notizen an den Rändern geschrieben hat, erklärte dies nunmehr den Sinn des Satzes auf fol. 1^{v}: »Petrus episcopus Nycotarensis ex quibusdam grecis scripturis textui dyonisii applicatis haec extraxit.«

Diese Hypothese hält aber einer näheren Untersuchung nicht stand. Meines Erachtens bezieht sich dieser Satz eher nur auf die auf fol. 1^{v}

[42] Vgl. PG 4, 29B–33D.

[43] H. D. Saffrey, *Pietro Balbi* (wie Anm. 14), dokumentiert die Verbindungen zwischen Balbi und Bessarion.

geschriebene Notiz und nicht auf die Notizen, die über die ganze Handschrift hinweg verbreitet sind. Dementsprechend können wir die wohl noch überzeugendere These aufstellen, daß die *ex greco*-Notizen schon mit der Übersetzung von Robert Grosseteste zusammenhängen. E. Franzeschini hat in einigen Handschriften aus dem 13. Jh. Übersetzungen von Grosseteste gefunden, die *ex greco*-Randbemerkungen enthalten.[44] Er ist der Meinung, daß Grosseteste selbst diese Notizen aus einem ihm vorliegenden griechischen Exemplar der Maximus-Scholien übersetzt hat, ohne zu wissen, daß die Scholien nicht von Dionysius selbst geschrieben worden sind. Franzeschini hat aber *ex greco*-Notizen nur zu den Schriften *De divinibus nominibus* und *De ecclesiastica hierarchia* entdeckt. Glossen zur Schrift *De angelica hierarchia* wie diejenigen, die im Cod. Cus. 44 vorkommen, sind ihm nicht bekannt.

V. Nikolaus von Kues und die Vätertheologie

Diese Untersuchung zeigt eine ernsthafte Beschäftigung von Nikolaus von Kues und seinem Kreis mit der Vätertheologie in den Jahren 1462–1463. Manchmal zielt die Forschung, die diesen Zeitraum in Betracht nimmt, einseitig auf seine rein philosophische Entwicklung ab. Wir bieten hier jedoch ein vielseitigeres Bild des Kardinals in den letzten Jahren seines Lebens. Neben seinen Proklos- und Dionysius-Studien und den anderen philosophischen Anregungen, die ihn zum Schreiben von *De li non aliud*, *De venatione sapientiae* und *De ludo globi* führten, brachte Nikolaus von Kues zugleich im Brief an Nikolaus Albergati »sein religiöses Testament« zur Sprache.[45] Die Schriften und Kommentare von Maximus dem Bekenner, Johannes Chrysostomus, Pseudo-Athanasius und anderen griechischen Vätern spielten jetzt eine entscheidende Rolle in seiner geistlichen Entwicklung. Nach Haubst sind die in den 14 christologischen Quästionen angeführten Väterzeugnisse »bei Cusanus vorher im einzelnen nicht nachweisbar,

---

[44] E. FRANZESCHINI, *Grosseteste's translation of the Prologos and Scholia of Maximus to the writings of the Pseudo-Dionysius Areopagita*: JThS 34 (1933) 355–363. Vgl. auch D. A. CALLUS, *Robert Grosseteste as Scholar*, in: Robert Grosseteste Scholar and Bishop. Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death, hg. von D. A. Callus (Oxford 1969) 46.

[45] J. Koch hat den Brief zum ersten Mal so beschrieben. Vgl. G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues*: CT IV (Heidelberg 1955) 8.

und aufs ganze gesehen, trat auch sonst bei ihm nie so stark die Berufung auf die Väterautorität hervor«.[46] Durch die Übersetzertätigkeit von Pietro Balbi zwischen 1462 und 1463 können wir nun erklären, wie Cusanus zu solchen theologischen Quellen gekommen ist.

[46] R. Haubst, *Die Christologie* (wie Anm. 35) 314.

DIE OPUSCULA DES CASPAR STEINBERG

Ein Zeugnis für das Fortleben der Gedanken des Nicolaus Cusanus

Von Helmut Boese, Stuttgart

Auf die hier zu behandelnden Opuscula, die nur in einer Handschrift überliefert sind, hat zuerst Ludwig Baur die Aufmerksamkeit der Cusanusforschung zu lenken gesucht. Allerdings blieb es bei einem kurzen Hinweis in der Vorrede zu der von ihm bearbeiteten Ausgabe von *De beryllo*: *Multa e Cusano hausit Caspar Steynbergh*, mit Anführung der darin ermittelten Zitate aus *De beryllo* und der Erwähnung, daß das Opusculum *De mortuorum resurrectione* dort ›anno 1511‹ geschrieben wurde.[1] Weitere Mitteilungen über die Handschrift, die er 1940 in München eingehend studieren konnte, und über die darin enthaltenen Schriften zu machen, war ihm jedoch nicht vergönnt. Dadurch blieben für die Mitarbeiter an der Cusanus-Ausgabe entscheidende Fragen offen, vor allem: ob sich diese Opuscula nur auf Cusanus-Exzerpte beschränkten und wann etwa sie entstanden sein könnten. Denn wenn sie vielleicht noch im 15. Jahrhundert verfaßt worden wären – die Angabe: 1511 sich also nur auf eine spätere Abschrift beziehen ließe –, so wäre doch zu fragen, ob etwa die darin enthaltenen Auszüge aus den Schriften des Nikolaus von Kues auf nicht erhaltenen oder uns noch unbekannten Handschriften beruhen könnten und deshalb für die Heidelberger Akademie-Ausgabe mit berücksichtigt werden müßten. In dieser Form wurde mir in den 50er Jahren die Frage von Josef Koch, der damals schon intensiv an der Ausgabe von *De coniecturis* arbeitete, gestellt, und ich wurde von ihm gleichsam beauftragt, die entsprechende Leipziger Handschrift doch in dieser Hinsicht zu untersuchen.[2] Wegen verschiedener Probleme, die sich zu-

---

[1] Vgl. *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XI/1 *De beryllo*, ed. L. Baur, (Leipzig 1940) XVIII. In der Neubearbeitung des Bandes XI/1 durch I. G. Senger und C. Bormann (Hamburg: Meiner 1988) wurden die Zitate in der Leipziger Handschrift nur in den Indices S.147/48 nachgewiesen und für den Verfasser der Opuscula die in der Erfurter Matrikel (s. unten Anm. 13) gebrauchte Namensform: Steinbeck eingeführt. Da die Königsberger Handschrift (s. Anm. 11), aus der zu ersehen wäre, wie der Verfasser selbst seinen Namen schrieb, nicht mehr zur Verfügung steht, schien es mir richtig, für ihn den in Sachsen weitverbreiteten Familiennamen: Steinberg beizubehalten, mit dem die Opuscula auf ihrem Einband zuerst bezeichnet wurden.

[2] Ich möchte deshalb diesen Beitrag hier dem Andenken an diesen auch als Cusanusforscher so hoch verdienten Gelehrten widmen.

nächst nicht recht lösen ließen, konnte ich meine Untersuchungen damals nicht zu einem Abschluß bringen. Nachdem der Wunsch nun erneut bekundet wurde, einen solchen Beitrag zur Cusanusüberlieferung bzw. -ausgabe zu erhalten, soll im folgenden vorgeführt werden, was sich im Hinblick auf die genannten Fragen sagen läßt. Immerhin sind diese Opuscula an sich doch von solchem Interesse, daß sie gewiß eine Kenntnisnahme verdienen.

I

Die Grundlage für die folgenden Untersuchungen bildet die Handschrift **Ms. 637** der Leipziger Universitätsbibliothek. Da jedoch der alte Katalog von J. Feller (1686) keine ausreichende Vorstellung von dem Bande vermittelt, sondern lediglich die Titel der darin befindlichen Schriften anführt,[3] ist hier mit einer ausführlicheren **Beschreibung dieses Codex** zu beginnen. Es handelt sich um eine Papierhandschrift von 100 Blatt Umfang (gezählt 0–99) im Format von 31,2:21,5 cm, in 8 Lagen von unterschiedlichem Umfang (18, 12, 14, 22, 10, 8, 8, 8 Bl.). Blatt 1–73 und 93–99 sind von einer geübten Schreiberhand [=**A**] in einer Buchschrift ausgeführt, die man nach dem ersten Eindruck der 2. Hälfte des 15. Jh. zuweisen würde. Da aber, wie sich später zeigen wird, kein Anlaß besteht, die Bl. 27^{v} und 43^{v} gegebene Datierung ins Jahr 1511 anzuzweifeln, dürften wir es hier mit einem älteren Schreiber zu tun haben, der seine Ausbildung noch im 15. Jh. erhalten hatte. Die Anzahl der Zeilen je Seite schwankt zwischen 35 bis 44. Die Textanfänge auf Bl. 1^{r}, 19^{r}, 31^{r}, 45^{r} sind mit Überschriften in einem kräftigen Rot versehen. Alles übrige von der Ausstattung des Bandes geht auf eine andere, sich einer Kursive bedienende Hand [=**B**] zurück, die nicht nur den Text von Blatt 77–90 schrieb, sondern auch die übrigen Texte durchkorrigiert und von Schreibfehlern zu befreien gesucht hat. Darüber hinaus hat sie noch allerlei Ergänzungen vorgenommen und durch an zahlreichen Stellen eingefügte Nachträge den Text so erweitert und umgestaltet, daß man darin wohl nur die Tätigkeit des unermüdlich weiterarbeitenden Autors sehen kann. Dies würde bedeuten, daß in den kursiv geschriebenen Teilen noch die ursprüngliche Ausarbeitung des Verfassers vorliegt, die nicht mehr

[3] Vgl. J. Feller, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Paulinae in Academia Lipsiensi* (Leipzig 1686) 197/98: Repositorii Theolog. IV Series III in fol. no. 17: Casparis Sternbergii Trinitas...

das Stadium der abschließenden Reinschrift erlangt hat. Trotzdem finden sich auch hier die Unterstreichungen von wichtigen Textworten und von den Anfängen neuer Zitate, die durch den ganzen Band vorkommen und mit demselben blassen Rot ausgeführt sind, das sonst auch für den Titel (92^{r}) und die Überschrift (93^{r}) des letzten Stückes, für die Kapitelüberschriften, wie auch für einen großen Teil der an den Rändern gegebenen Nachweise verwendet wurde. Die Randbemerkungen sind in den von **A** geschriebenen Teilen in der Regel so aufgeteilt, daß an den äußeren Rändern die dem Brauche der Zeit entsprechenden Inhaltsangaben zu finden sind, während die inneren Ränder den so wichtigen Quellennachweisen vorbehalten bleiben. Bei den von **B** geschriebenen Texten ist jeweils nur links ein etwas breiterer Rand geblieben, auf welchem beide Arten von Bemerkungen, die hier auch sehr viel spärlicher vorkommen, Platz gefunden haben. Die Marginalien, und unter ihnen besonders die Quellennachweise, sind meist sehr viel kleiner und flüchtiger geschrieben als die übrigen Nachträge, so daß man zunächst versucht sein könnte, hier noch eine weitere Hand tätig zu sehen. Doch lassen sich Bl. 85ff. bei den Texterweiterungen alle Übergangsstufen von der kursiven Textschrift bis hin zu diesen kleinen Formen so verfolgen, daß man auch hierin mit großer Wahrscheinlichkeit die Hand **B** (also möglicherweise die des Verfassers) erblicken darf. Dazwischen kommen an den äußeren Rändern auch noch Einträge von anderen, etwas späteren Händen vor, die aber so unterschiedlich sind, daß man sie gleich als solche erkennen und unberücksichtigt lassen kann.

Äußerlich präsentiert sich die Handschrift in einem Einbande, der sich wohl ohne Schwierigkeiten dem 16. Jh. zuweisen läßt. Der braune Lederbezug ist mit kleinen Ranken-Stempeln verziert, die untere Schließe und die ursprünglich vorhandene Kette mit Ansatz im Hinterdeckel oben sind nicht erhalten. Auf dem Vorderdeckel ist – wie bei den meisten der älteren Leipziger Handschriften – ein größeres Papierschild (15:6,5 cm) aufgeklebt mit der Inhaltsangabe: OPVSCVLA, dazu (von anderer Hand): Casparis Steynbergk und die Nummer 33. Auch auf dem oberen Schnitt des Buchblocks steht mit Tinte geschrieben: Casparis Steynberck opuscula. Wann, woher und auf welchen Wegen der Band in den Besitz der Leipziger Bibliotheca Paulina gelangt ist, konnte bisher nicht aufgeklärt werden, und dies ist um so bedauerlicher, als sich daraus vielleicht Anhaltspunkte im Hinblick auf den sonst ganz unbekannten Verfasser der hier überlieferten Schriften hätten gewinnen lassen können.

Nun zum Inhalt des Bandes. Jedem Stück geht extra eine Titelseite voran. Da zudem jedes Stück eine besondere Einheit (Lage) für sich bildet, gibt es auch kein Kriterium, das erkennen ließe, ob die Reihenfolge der Stücke, so wie sie nun vorliegt, von dem Verfasser so beabsichtigt war, oder ob sie nicht eher von anderer Seite in dieser Weise angeordnet wurde.

I. Bl. 0^{r}(ursprünglich ungezählt): **TRINITAS.**

Bl. 1^{r} De primo principio vnitrino et eius imagine trinitatis in ipso vniuerso et omnibus suis partibus vndique relucente ostensiones paradigmatice cognitu perutiles et dignissime, *beg.*: In misterio summe ac venerande trinitatis naturalis sileat ratio . . . – (*16^{r}*) ipsum qui vnitrinus est deus in secula videre mereamur. Amen. – Τελοσ *(rot). Bl. 0^{v} und 16^{v}–17^{v} leer.*

II. Bl. 18^{r}: **EVCHARISTIA.**

Bl. 19^{r} De Eucharistie sacramenti misteriis, *beg.*: Sacrosanctissimum Eucharistie sacramentum (quo nichil maius . . . esse nec cogitari potest) . . . – (*26^{v}*) secundam induit in sacrificio altaris. *Anschließend*: Pro intellectu vberiori huius sacramenti Eucharistie misterii subsequentes articuli addicionales fundamenta quedam presupposita verissime ostendunt: Primo deus rem unam in aliam transmutare potest . . .; *insgesamt 14 Artikel, aus denen (27^{v}) 7 Folgerungen gezogen werden*: Ex premissis iterum subscripta quedam misteria huius sacramenti patent luculenter: Primo quod substantia panis . . . – illud tamen nunquam erit nisi unum. – Τελοσ M.D.XI° *(rot). Bl. 18^{v}, 28 und 29 leer.*

III. Bl. 30^{r}: **MORTVORVM RESVRRECCIO.**

Bl. 31^{r} De resurrectione christi et mortuorum ac vniuersali iudicio misteria quedam auctoritate scripturarum et rationibus confirmata, homini christiano tanquam necessaria cognitu ante oculos subicienda, *beg.*: Omnis pene religio Iudeorum, Cristianorum, Arabum et aliorum hominum plurimorum . . . – (*43^{v}*) vita et saluatio nostra preseruare dignetur, qui est in secula benedictus. – AMEN. 1511. *(rot)* . – *Bl. 30^{v} leer.*

IV. Bl. 44[r]: **DE ANIMA.**

Bl. 45[r] De anime sensitiue, rationalis et intellectiue potenciis, De connexione ordinis rerum vniuersi, Quibus eciam differentibus modis Deus et intelligencia, anima quoque tam coniuncta quam separata intelligant ac a nobis intelligi debeant, Deque nature intellectualis sublimitatis excellentia ac de mundo intelligibili aut supercelesti contemplando collectanea puncta que cognitu opere precium esse cognosces, candide lector, si potes oblectantem archanorum fertilitatem alcius intend⟨er⟩e letaberis, *beg.*: Cognosce teipsum ab oraculo Delphico gentilium vetustis vulgatum est preceptum ... – (*64[r]*) sanctus ille sanctorum christus hiesus, qui est super omnia benedictus. Amen. – Τελοσ *(rot). 64[v] ein Schema*: Comparacio mundi sensibilis ad intelligibilem per oppositiones istas (*Aufzählung von 23 Gegensatzpaaren*). – *Bl. 44[v] und 65 leer.*

V. Bl. 66[r]: **DOCTA IGNORANCIA.**

Bl. 67[r] Theologiam summam et verissimam esse diuinam ignorationem que docta ignorancia nuncupatur et quibus modis mens humana in ea docta ignorancia deum infinitum actum concipit ostensio, *beg.*: De deo rebusque diuinis triplex philosophandi modus est ... – (*73[v]*) creditur habuisse, cui laus et perhennis gloria sit in seculorum secula. Amen. – *Bl. 66[v], 74 und 75 leer. Zwischen Bl. 66[v]/67, 74[v]/75 ist ein (in sehr kleiner und ganz flüchtiger Schrift beschriebener) Notizzettel miteingebunden*: Cusana dogmata ...

VI. Bl. 76[r]: **DE VITA ACTIVA ET CONTEMPLATIVA.**

Bl. 77[r] De vite actiue et contemplatiue Laudibus et quomodo altera preferenda sit alteri Disputatio, *beg.*: Duas philosophi vitas hominis qua racione homo est ... – (*82[v]*) ut ab omnibus vituperetur causam prebebit. – Τελοσ (*rot*). *Bl. 76[v] und 83 leer.*

VII. Bl. 84^{r}: **VNITAS INFINITA.**

Bl. 85^{r} (die 1. Zeile weitgehend weggeschnitten) ⟨Quod vnitas absoluta, infinita, simplicissima⟩, cui multitudo vel pluralitas non opponitur, sola deo conuenit, Et quod omnia sunt in deo sine pluralitate, Et quod deus nihil numerat, Quod neque intelligencie numerantur, *beg.*: Deus est absoluta maximitas atque vnitas ... – (*90^{r}*) Cusane coniecture lucidius declarant tanquam nature quedam abditissima que multis occultata manent. – *Bl. 84^{v} und 90^{v}–91^{v} leer.*

VIII. Bl. 92^{r} **MORTIS MEDITACIO.**

Bl. 93^{r} MORTIS CONTEMPLATIVA MEDITACIO. Sapienti mortem non esse metuendam, *beg.*: Sapiens letari debet de morte sua, non dolere, Aristotelis de pomo et morte sentencia est ... – (*98^{v}*) inter angelorum consorcia felicitatis sue semper agat euum. – Τελοσ (*rot*). *Bl. 92^{v} und 99 leer.*

II

Wenn es nun darum geht, **diese Opuscula im allgemeinen zu charakterisieren**, so muß ich dem vorausschicken, daß ich sie nicht alle von Anfang bis zum Ende durchgelesen habe. Ich habe mich vor allem an die philosophischen Texte (d. h. IV, V und VII) gehalten. Doch habe ich auch einige Quellen durch die mehr theologischen Texte (I, II, III, VIII) hindurch verfolgt, so daß ich sicher bin, daß die hier zu treffenden Feststellungen auch für diese gelten. Nur Stück VI scheint aus dem allgemeinen Rahmen zu fallen und nicht oder nur wenig von dem sonst verwendeten Material profitiert zu haben. Die übrigen Stücke bestehen im wesentlichen aus Literaturexzerpten. Dabei kommen verschiedene Verfahren zur Anwendung. Öfter werden längere Textpartien oder ganze Kapitel wörtlich übernommen. Dann wiederum werden die vorliegenden Texte gekürzt und nur auszugsweise, jedoch unter Beibehaltung der Terminologie und treffender Formulierungen, verwendet, also jedenfalls so, daß ihre Herkunft deutlich erkennbar bleibt. An anderen Stellen schließlich ist die Ablösung von der Vorlage noch weiter fortgeschritten, und es wird gewissermaßen nur noch deren Gedankengang kurz referiert. Zwischen den einzelnen

Zitaten gibt es kurze Überleitungen oder einen verbindenden Text, der auf den Verfasser zurückgehen könnte, wie auch kurze Erläuterungen zu vorkommenden Personennamen, die er wohl an anderen Stellen gelesen und gleichsam als fertige Formeln im Gedächtnis behalten haben mochte. Außerdem hat er in die Exzerpte aller angegebenen Arten noch laufend weitere Ergänzungen und Einschübe eingebaut, wodurch die Ermittlung der Quellen ebenso wie die Feststellung der Eigenleistungen oder Beiträge des Verfassers nicht gerade erleichtert wird. In jedem Falle hat er es jedoch verstanden, aus all den Zitaten etwas Eigenes zu machen und die gewählten Themen so selbständig zu behandeln, daß diese Schriften auch an sich durchaus lesbar sind.

Wie schon erwähnt, werden die Texte laufend an den Rändern von Inhaltsangaben und Quellenangaben begleitet. Die ersteren bringen gerade im Texte vorkommende Namen oder darin behandelte (Sach)begriffe. Die Namen beziehen sich seltener auf dort ausgeschriebene Autoren (wie z. B. Augustinus, Hieronymus), sondern öfter handelt es sich um innerhalb der Zitate aufgeführte Personennamen wie etwa Horatius, Lactantius, Varro, Vergilius in Auszügen aus Augustinus' *De ciuitate dei*, oder auch der des Petrus de Palude in Textzitaten aus Pico della Mirandola. Viel wichtiger als diese Hinweise sind jedoch die Quellenangaben, die nicht nur einen Überblick über den ganzen Umfang der herangezogenen Literatur gewähren, sondern an vielen Stellen allein dazu beitragen können, das dort vorliegende Zitatenmosaik aufzuhellen. So liegt es nahe, sich für die Aufzählung der Quellen vor allem an diese Angaben zu halten.

Die bei weitem hervorragendste Quelle waren danach die Schriften des Nikolaus von Kues. Von diesen wird am häufigsten die *Docta ignorantia* zitiert, zum Teil ohne nähere Stellenbezeichnung, öfter aber wenigstens mit Nennung des betreffenden Buches, wobei der Liber II. hinter den anderen Büchern merklich zurücktritt. Der Häufigkeit nach folgen an zweiter Stelle die Bücher *De coniecturis*. Außerdem werden angeführt[4]: die *Apologia doctae ignorantiae*, *De filiatione dei*, *De sapientia*, *De mente*, *De visione dei*, *De pace fidei*, die *Cribratio Alcoran*, *De venatione sapientiae*, *De ludo globi*, das *Compendium*, *De possest*, *De berillo*, *De dato patris luminum*, *De querendo deum*, *De apice theoriae*.

[4] Ich führe die Titel der Bücher hier in der Reihenfolge auf, wie sie in der ersten Ausgabe (Straßburg 1488) gedruckt wurden, die zugleich in einem Neudruck durch P. WILPERT (Berlin 1967) (als Band 5 und 6 der »Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie«) vorliegt.

Der daneben zweitwichtigste Autor ist Marsilio Ficino, von welchem die Zitate aus der *Theologia Platonica* diejenigen aus *De religione Christiana* an Bedeutung und Umfang zu übertreffen scheinen. Neben ihnen sind in gleicher Weise bedeutsam die Auszüge aus Ficinos Plotinübersetzung bzw. -bearbeitung, die am Rande meist nur einfach mit: Plotinus angezeigt werden, an einigen Stellen jedoch noch die entsprechenden Titel nennen: *De primo bono et aliis bonis* (En. I 7), *De dubiis animae* (IV 3–5), *Quod cuiusque in simul totum et ubique* (VI 4. 5), *De numeris* (VI 6), in dessen Auszügen auch die Fragmente der Pythagoreer Hippasos und Philolaus enthalten sind, die der Plotintext selbst nicht aufweist.[5]

Während diese beiden, Cusanus und Ficino, durch den ganzen Band immer wieder vorkommen, finden sich Zitate von Carolus Bovillus nur an wenigen Stellen.[6] Sie stammen aus seinen Schriften *De intellectu*, *De sensu*, *De nihilo*, *De generatione*, und einmal wird auch, allerdings ohne Namensnennung, seine *Ars oppositorum* angeführt.

Zu einer Gruppe lassen sich die Texte zusammenfassen, die in Ausgaben, herausgegeben von Jacobus Faber Stapulensis, vorlagen: *Aristotelis Metaphysica*, *Cyrillus super Iohannem*, *Johannes Damascenus*, *Dionysius Areopagita* und *Richardus de S. Victore*.[7] Sie werden teils durch die Verfassernamen, teils auch einfach durch: Stapulensis angezeigt, bisweilen aber auch (bei Ar. Met. und Io. Damasc.) mit dem Namen des Bearbeiters Jodocus Clichtoveus.

Eine Sammelangabe ist auch Hermes oder Mercurius Trismegistus (oder jeder Namensteil davon einzeln), womit Stellen aus dem *Asclepius* gemeint sind, aber auch Exzerpte aus dem *Poimandres* in der Bearbeitung des Ficino. Einige Male taucht daneben auch der *Crater Hermetis* auf, ein Werk des Ludovicus Lazarellus, das gelegentlich auch nur mit dessen Namen angezeigt wird.

Von Giovanni Pico della Mirandola wird hauptsächlich aus dem *Heptaplus* zitiert, einmal ($21^{r,v}$ in *De eucharistia*) kommen jedoch auch längere Auszüge aus seiner *Apologia* vor.[8] In ähnlicher Weise be-

[5] Vgl. MARSILIO FICINO, *Opera omnia* (Basel 1576, Faksimile-Neudruck davon Torino 1962), Bd. II, S. 1780. Es handelt sich um Hippasos Fragm. 11 (H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [^{6}1951], Bd. I, S. 109); Philolaus, Fragm. 44(32) (ebd. S. 419)

[6] Vgl. die Ausgabe der Werke des Carolus Bovillus (Paris 1510, Neudruck Stuttgart 1970).

[7] Ich verzichte hier auf bibliographische Einzelnachweise, da diese in den gedruckten Katalogen der größeren Bibliotheken (z. B. London B. L., Paris B. N.) leicht zu finden sind.

[8] Dabei handelt es sich vor allem um Zitate von Petrus de Palude, die sich in dem

schränken sich die teilweise ausgedehnten Textzitate aus ⟨Ps.⟩Albertus *De apprehensione* vor allem auf das Opusculum *De anima*[9]. Nur ganz selten oder sogar einmalig werden angeführt: Camprinus (57[r]), das ist Symphorien Champier, dessen Werke 1507 in Lyon gedruckt wurden; Nicoletus Vernias Theatinus (52[r], 59[v]); Raymundus Sabundensis (23[v]), sonst einfach als Raymundus bezeichnet, mehrfach im Opusculum III vorkommend, da sich die Zitate ausnahmslos auf die Auferstehung der Toten beziehen; Bonifatius Simoneta (61[v]) und Gregorius Valla (59[r]). Als ›frater Hieronimus de Ferraria‹ erscheint Savonarola mit Stellen aus seinem *Triumphus crucis* (22[r]) und ›*in sermonibus*‹ (51[v]), und an zwei Stellen begegnet noch (38[r], 62[v]) die *Margarita philosophica*, das bekannte und vielfach gedruckte Buch des Gregor Reisch.

Damit dürfte der ganze Umfang der herangezogenen Literatur erschöpft sein. Gerade die zuletzt genannten, seltener und vor allem in der Schrift *De anima* vorkommenden Quellen scheinen doch dafür zu sprechen, daß alle diese Angaben von dem Verfasser selbst herrühren. Denn wer sollte sonst, zum Beispiel bei der Behandlung ganz gewöhnlicher Vorgänge der Sinneswahrnehmung oder der Tätigkeit des Intellekts, schon darauf kommen, daß einzelne der darin eingefügten Sätze von dem Champier oder dem Nicoletus Vernias stammen? Die Angaben dort habe ich zwar nicht alle nachprüfen können. Aber da sie sich an den Stellen, wo eine Überprüfung ohne größere Mühe oder Sucharbeit möglich war, im allgemeinen als zutreffend erwiesen haben, ist eigentlich nicht daran zu zweifeln, daß sie auch an diesen Stellen richtig sind und der Verfasser entweder für sich selbst diese ausgefallene Herkunft festhalten oder aber damit dokumentieren wollte, daß er auch diese seltenen Quellen kannte und heranziehen konnte.

Eines ist nun all den angeführten Quellen gemeinsam: Alle lagen sie damals in gedruckten Ausgaben vor. Zum Teil waren sie zuerst schon in der Inkunabelzeit, also vor dem Jahre 1501, erschienen. Aber

---

Abschnitt: De accidentibus in sacramento finden (JOH. PICUS DE MIRANDULA, *Opera* [Basel 1557] 230), oder um Auszüge aus den die Apologia abschließenden Conclusiones des Pico (Concl. 32 und 33, ebd. S. 239).

[9] Die Schrift *De apprehensione*, zuerst Venedig 1504 und Liptzk 1505 (s. Bayer. Staatsbibl. Alphabet. Katalog 1501–1840, Bd. I, S. 353) unter dem Namen des Albertus Magnus gedruckt, fand dann, obwohl sicher pseudoepigraph (vgl. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en Théologie au XIII[e] siècle*, Bd. I [1933] Nr. 6cu), auch Aufnahme in die Gesamtausgaben des Albertus von JAMMY (in Bd. 21) und BORGNET (in Bd. 5). Die von Steinberg angeführten Textzitate stammen aus Teil XII c. 12–15 (ed. JAMMY, S. 79–81) .

meist waren davon auch im ersten Jahrzehnt des 16. Jh. Nachdrucke erfolgt, während andere in dieser Zeit erstmals im Druck erschienen. So bestand für den Verfasser unserer Opuscula durchaus die Möglichkeit, solche Ausgaben für seine Arbeit zu benutzen, sofern er über eine mit Neuerscheinungen gut ausgestattete Bibliothek verfügte oder wenigstens zu einer solchen Zugang hatte.

Um zu prüfen, ob und wieweit er von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht haben könnte, habe ich mich vor allem an Zitate aus der *Docta ignorantia* des Cusanus gehalten, weil diese besonders zahlreich zur Verfügung stehen und weil die Ausgabe im 1. Bande der von der Heidelberger Akademie herausgegebenen *Opera omnia* auch die Lesarten der alten Drucke anführt und dadurch entsprechende Vergleichungen leicht ermöglicht. Dabei ergab sich ganz eindeutig, daß als Vorlage der Straßburger Druck von 1488 gedient haben muß. Diese Feststellung wird auch dadurch nicht eingeschränkt, daß sich gelegentlich kleine Abweichungen oder Änderungen, wie sie beim Abschreiben leicht auftreten, finden, also andere Schreibweise (Orthographie), kleine Lücken oder geänderte Wortfolge. An einzelnen Stellen, wo der Text des Druckes offensichtlich fehlerhaft ist, ist er wohl korrigiert, aber es ist dem Verfasser sicher zuzutrauen, daß er das von sich aus tat und dazu nicht auf andere Hilfsmittel angewiesen war. Einige kleine Änderungen oder Kürzungen könnten auch absichtlich vorgenommen worden sein. Im ganzen bin ich aber nur auf eine Stelle gestoßen, die wirklich beachtenswert erscheint. Im Schlußkapitel des Opusculum V wird (Bl. 73^{r}) die *Docta ignorantia* in Buch III Kap. 4 ausgeschrieben, wo es heißt (h I, S. 131, Z. 24sqq.): *Homo enim est suus intellectus vbi contractio sensualis quodammodo in intellectuali natura supponitatur* . . ., welche Stelle in dem Opusculum V lautet: *Homo enim est summus sensus et infimus intellectus, ubi contractio sensualis quodammodo intellectuali nature* (corr. ex *–ra*) *suppositatur*. Diese Änderung, die in keiner der zur Edition benutzten Handschriften eine Stütze findet, ist zweifellos ein interessantes Zeugnis dafür, daß der Autor seine Quellen doch mit Sorgsamkeit und Überlegung benutzt, und sie nicht nur einfach gedankenlos ausgeschrieben hat.[10]

[10] Nur in einem ganz kursiven Nachtrag auf Bl. 1^{v} wird eine Stelle angeführt: Excitationum lib. I ex sermone: In principio erat verbum. Diese Excitationes (= Predigtauszüge) erschienen zuerst in der Pariser Ausgabe (durch den Faber Stapulensis) von 1514. Dies bezeugt also, daß der Steinberg auch nach 1511 noch an den Opuscula weiterarbeitete. Aber für die bereits angeführten Cusanustexte hat diese spätere Ausgabe offensichtlich zu keinen Änderungen mehr geführt.

III

Doch es bleibt nun noch als Hauptproblem **die Frage nach dem Verfasser dieser Opuscula**. Der Textteil der Handschrift macht darüber keinerlei Angaben. Nur der Einband enthält solche, und der ist sicher späteren Datums. Da wir auch nicht wissen, wo und für welche Bibliothek der Band gebunden wurde, fehlen auch alle Anhaltspunkte für Vermutungen, woher diejenigen, die auf dem Deckel und dem oberen Schnitt die Zuweisung an Steinberg vornahmen, die entsprechende Kenntnis haben konnten. Nur ein einziges Zeugnis ist bis jetzt aufgetaucht, das diese Zuschreibung in etwa glaubhaft machen kann. Dieses bietet uns eine andere Handschrift, die sich früher unter der Signatur S 23 F° in der Stadtbibliothek in Königsberg befand. Sie enthielt eine Reihe von 40 Predigten des Savonarola von 1495 und 1496, von einem Übersetzer in den Jahren 1512–1514 ins Lateinische übertragen. Und vor einem dieser Sermones nennt sich der Bearbeiter in einem Eintrag: *ex lingua Tuscana in latinum conuersus per me Casparem Steinberg*.[11] Nun schließt die Bearbeitungszeit dieser Texte unmittelbar an diejenige unserer Opuscula an und bestätigt damit zugleich, daß die darin enthaltenen Datierungen nach 1511 auf die Abfassungszeit dieser Schriften zu beziehen sind. Gleichzeitig wird die Verbindung noch dadurch bekräftigt, daß in den Opuscula ja auch wenigstens ein Zitat aus Sermones des Savonarola vorkam. So werden wir sicher, auch wenn diese Königsberger Handschrift nun seit dem letzten Kriege verloren oder verschollen ist, davon ausgehen können, daß ihr Inhalt und unsere Opuscula von demselben Verfasser herrührten, eben dem Caspar Steinberg. Da beide Sammlungen das gleiche Interessengebiet betreffen, wird daran doch kein Zweifel bestehen können, auch wenn es leider nicht mehr möglich ist, das Savonarola-Zitat an Hand der Sermonesreihe zu überprüfen oder gar einen Schriftvergleich zwischen den beiden Handschriften durchzuführen. Aber auf diese Weise läßt sich wenigstens mit Gewißheit sagen, daß die Zuschreibung der Opuscula an Steinberg zu Recht besteht.

Doch was läßt sich nun weiter über diesen Caspar Steinberg ermitteln? Seine umfassenden Kenntnisse kann er sich nach den Möglichkeiten der damaligen Zeit sicher nicht im Selbststudium erworben

[11] Vgl. A. SERAPHIM, *Handschriftenkatalog der Stadtbibliothek Königsberg i. Pr.* (1909) 24. Der betreffende Eintrag wird jedoch auch angeführt von den BÉNÉDICTINS DU BOUVERET, *Colophons* Bd. II (1967) (= Spicilegii Friburgensis Subsidia 3) S. 159 unter Nr. 4855.

haben, sondern er muß jedenfalls eine Universität oder zum mindesten ein Ordensstudium besucht haben. Tatsächlich finden wir ihn auch zuerst zum Wintersemester 1472 an der Universität Leipzig immatrikuliert,[12] und dann nochmals zu Ostern 1474 an der Universität Erfurt,[13] die damals in bezug auf die Studia humaniora wohl etwas mehr zu bieten hatte als Leipzig. Aus beiden Matrikeleintragungen erfahren wir, daß Steinberg aus Magdeburg stammte. Aber damit ist auch schon alles gesagt, was sich mit einiger Sicherheit sagen läßt. Des weiteren gibt es nur Vermutungen. Zum Beispiel ließe sich denken, weil er doch aus dem Italienischen (lingua Tuscana) zu übersetzen verstand, daß er vielleicht noch Studien in Italien betrieben haben könnte. Nach dem beim Deutschen Historischen Institut in Rom gesammelten Material ist er jedoch unter den deutschen Studenten in Italien während des 15. Jh. nirgends nachzuweisen.[14] Mangels entsprechender Unterlagen läßt sich diese Spur also nicht weiter verfolgen.

Die andere Möglichkeit wäre, daß er irgendwie in der Heimat blieb. Wenn man nun aus dem Umstand, daß der Band mit seinen Opuscula, zunächst mit einer Kette versehen, sich wohl in einer Schul- oder Kirchenbibliothek befunden haben dürfte, könnte man darin vielleicht ein Anzeichen für das Umfeld seiner Tätigkeit erblicken. Von daher ließe sich folgende Lösung anbieten, bei der es sich allerdings auch nur um reine Vermutungen handelt. So findet man in der Matrikel des Hochstifts Merseburg die Angabe, daß am 2. April 1496 zwei ›Fratres ordinis Cisterciensis ex Porta prope Nunburg‹ – also aus dem bekannten Schulpforta bei Naumburg – zu Priestern geweiht wurden.[15] Der eine davon hieß Caspar Erfordt, der auch aus der Leipziger Matrikel bekannt ist, wo er zum Wintersemester 1493 sein Studium begann, und der als ›de natione Misnensium‹ aus dem Kurfürstentum Sachsen stammte.[16] Der andere dagegen wird in der Merseburger Matrikel nur einfach als *Caspar* bezeichnet, und sein Familien-

[12] Vgl. *Die Matrikel der Universität Leipzig*, hg. von G. Erler, Bd. I (1895) 288, als 10. in nacione Saxonum: Caspar Steynbeg de Magdeburch.

[13] S. *Acten der Erfurter Universität*, bearbeitet von J. C. H. WEISSENBORN, Teil I (Halle 1881) (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 8, 1), S. 357, 9: Caspar Steynbeck de Madburg.

[14] Diese Auskunft erhielt ich auf meine Anfrage vom Dt. Hist. Institut während der 60er Jahre. Eine spätere Überprüfung, die allerdings nun schon etliche Jahre zurückliegt, brachte ebenfalls kein anderes Ergebnis.

[15] S. die *Matrikel des Hochstifts Merseburg 1469 bis 1558*, hg. von G. Buchwald (Weimar 1926) 51; P. BOEHME, *Urkundenbuch des Klosters Pforte*, 2. Teil, 2. Halbband (1915) 620.

[16] Vgl. in der Leipziger Matrikel [wie Anm. 12] Bd. I, S. 400.

name wird uns nicht verraten. Die gleiche Erscheinung findet sich auch bei zwei Urkunden vom 1. November 1494 im Urkundenbuch des Klosters Pforta. Auch diese sind als ›Commissio domini cancellarii‹ nur mit *Caspar* unterschrieben.[17] Dürfen wir also in diesem frater Caspar, der weder bei seinen amtlichen Eintragungen noch bei seinen Opuscula Wert auf die Nennung seines Familiennamens gelegt zu haben scheint, den Verfasser unserer Opuscula erkennen? Als ein Argument, das diese Annahme stützen könnte, ließe sich der Einband betrachten. In dem ganzen Leipziger Handschriftenbestand gibt es, soweit ich feststellen konnte, nur noch einen Band, der teilweise dieselben Stempel aufweist wie der Steinberg-Band: das Ms. 1482, das daher vielleicht in der gleichen Buchbinderwerkstatt gebunden sein könnte.[18] Und dieser Band enthält auf dem Vorblatt etwa aus der gleichen Zeit, d. h. Anfang 16. Jh., handschriftlich das Exlibris eines Joannes Reinigke ex Delitzsch, weist also etwa in die gleiche Gegend. Ein weiteres Argument könnte auch noch folgende Beobachtung liefern: Steinberg hatte offensichtlich die damals neu erscheinende Literatur und besonders zahlreiche Textausgaben immer recht kurzfristig nach ihrem Erscheinen zur Hand, und zwar nicht nur solche aus nahegelegenen Druckorten wie etwa Nürnberg, sondern auch solche aus Frankreich (Lyon, Paris), den Niederlanden und Italien. Dies wäre am leichtesten verständlich, wenn man ihn in der Nähe von Leipzig beheimatet denken würde, wo ja damals schon alljährlich die großen Buchmessen stattfanden, bei denen alle Neuheiten zusammenströmten, so daß es leicht sein mußte, sich das zu beschaffen, was man benötigte. Keine Schlüsse lassen sich dagegen aus dem für die Opuscula verwendeten Papier ziehen. Es handelt sich dabei ausnahmslos um aus Oberitalien importierte Papiersorten – hauptsächlich Papier mit Wasserzeichen ›Cercle‹ (ähnlich Briquet Nr. 3059), in den kursiv geschriebenen Teilen Bl. 85ff. auch mit Wz Krone (Briquet 4899 oder 4902) –, die aber damals weit verbreitet und in Mitteldeutschland und speziell auch in Sachsen überall in Gebrauch waren.[19]

[17] S. P. BOEHME, *Urkundenbuch des Klosters Pforte*, 2. Teil, 1. Halbband, (Halle 1909) (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 34), S. 342 die Urkunden Nr. 457 und 458.

[18] Für die Erlaubnis, Anfang der 60er Jahre den ganzen Leipziger Handschriftenbestand im Hinblick auf die Einbände durchsehen zu dürfen, habe ich dem damaligen Leiter der Handschriftenabteilung, Herrn Dr. Debes, zu danken. Später konnte ich noch die Einbandforscherin Ilse Schunke (Dresden) bitten, den Einband des Ms. 637 einmal zu prüfen. Sie konnte ihn jedoch auch nicht näher festlegen oder einer bestimmten Werkstatt zuweisen.

[19] Vgl. C. M. BRIQUET, *Les Filigranes*. (Jubilée édition, Amsterdam 1968) Bd. I: Cercle S. 204ff., Couronne S. 283ff.

Wenn auch eine Konjektur aus einem zurückgehaltenen oder vergessenen Namen eine mißliche Sache ist, die wenig Überzeugungskraft besitzt, so dürfte sie vielleicht doch das Milieu deutlich werden lassen, in welchem man sich das Entstehen der Opuscula vorzustellen hat. Sehr wahrscheinlich war ihr Verfasser lehrend oder auch leitend in einer Gemeinschaft tätig. Die im Zusammenhang mit dieser Tätigkeit entstandenen Opuscula waren ihrer ganzen Anlage nach möglicherweise für eine Veröffentlichung gedacht. Aber dadurch, daß immer noch weiteres Material zufloß, kam eine etwa geplante Druckvorlage nicht zum Abschluß. Und letztendlich könnte der Verfasser bald nach 1515 verstorben sein. So interessant diese Schriften im einzelnen und zugleich als Konzentrat und Auszug aus der ganzen damaligen Literatur auch sind, so wird man sie jetzt doch nicht noch nachträglich veröffentlichen können. Und um noch die eingangs gestellte Frage zu beantworten: für die Cusanus-Edition können sie nichts Neues beitragen. Man wird sie jedoch als Zeugnisse für das Fortwirken der Anschauungen des Cusanus im Auge behalten müssen, falls doch eines Tages noch Texte bekannt werden sollten, die eine Kenntnis von Cusanustexten aufweisen, die möglicherweise aus den Opuscula des Steinberg geschöpft sein könnte.[20]

[20] Dankenswerterweise werde ich von Prof. Kremer, dessen wissenschaftlicher Mitarbeiter Dr. A. Kaiser dies bemerkt hat, darauf hingewiesen, daß bereits Mitarbeiter der Cusanus-Ausgabe für die Jahre 1497–1498 die Tätigkeit eines Caspar Steinberg (also sicher desjenigen, um den es hier geht) als Sekretär des Magdeburger Erzbischofs haben ermitteln können (vgl. h XII [1982] XXVI; h XI/1 [^{2}1988] XXVII/XXVIII). Dieses von mir bisher unberücksichtigte Faktum kann jedoch die im Vorstehenden entwickelte Hypothese nicht in Frage stellen, denn die Möglichkeit, daß Steinberg nach Beendigung seines Studiums in Erfurt zunächst noch (unter anderem) in Schulpforta tätig war und erst nach Erlangung der Priesterweihe in seine Heimatstadt zurück berufen wurde, wird davon ja nicht berührt. Endgültige Klarheit werden allerdings nur weitere, noch neu zu entdeckende Zeugnisse bringen können.

MARTIN DEUTINGER UND NIKOLAUS VON KUES

Eine Beobachtung zur Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert.*

Von Marc-Aeilko Aris, Trier

»Aber die Stimmen der Vergangenheit werden immer erst wirklich vernehmbar, wenn Fragen der Gegenwart an sie gerichtet werden« – so Hans Georg Gadamer in einem Vortrag zum Cusanus-Jubiläum 1964. »Was das historische Interesse des 19. Jahrhunderts an Nikolaus wahrnahm, war keineswegs das, wodurch er in unserem Jahrhundert ein lebendiges spekulatives Interesse auf sich ziehen sollte.«[1]

Die rezeptionsgeschichtliche Forschung als der Versuch, die Überlieferung und das Verständnis eines Werkes beschreib- und begreifbar zu machen, hat die vor allem von Johann Adam Möhler angeregte Cusanus-Lektüre im 19. Jahrhundert erst anfänglich dokumentiert,[2] so daß die Fragestellung selbst, die die Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert veranlaßt, unbestimmt geblieben ist. Diese Fragestellung zu rekonstruieren, ist jedoch die Voraussetzung dafür, die Cusanus-Lektüre im 19. Jahrhundert wie zu anderen Zeiten als einen Beitrag zu

---

* Der nachfolgende Beitrag geht auf Überlegungen zurück, die am 12. März 1995 in der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg vorgetragen wurden. Herrn Professor Dr. W. Beierwaltes sei für seine Anregungen und Frau Dr. C. Töpelmann, Universitätsbibliothek München, sei für ihre kenntnisreiche und geduldige Hilfe von Herzen gedankt.

1 H. G. GADAMER, *Nikolaus von Kues im modernen Denken*, in: NIMM 39–48, hier 39; wieder abgedruckt in: DERS., *Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*: Gesammelte Werke IV (Tübingen 1987) 297–305, hier 297.

2 Vgl. J. KÖHLER, *Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Prof. Stefan Lösch (1881–1966)*, in: MFCG 10 (1973) 191–206; A. KAISER, *Die Christologie des Nikolaus von Kues im Urteil Isaak August Dorners (1809–1884)*, in: MFCG 19 (1991) 196–220; nicht in erster Linie auf das 19. Jahrhundert bezogen sind die Arbeiten von G. GAWLICK, *Zur Nachwirkung Cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert*, in: NIMM 225–239, ST. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*: BCG X (Münster 1989), M. WATANABE, *The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Foundation of the Heidelberg ›Opera omnia‹*, in: Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society, hg. von G. Christianson, T. M. Izbicki: SHCT XLV (Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1991) 17–42 und H. G. SENGER, *Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, in: Hen kai Plethos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hg. v. L. Hagemann, R. Glei (Würzburg, Altenberge 1993) 174–210.

einem umfassenderen Verständnis der erhaltenen Texte schätzen zu können. In dieser Hinsicht erscheint der Versuch des Philosophen Martin Deutinger (1815 – 1864)[3] bemerkenswert, das philosophische Denken des Nikolaus von Kues in den Auseinandersetzungen um die entstehende Neuscholastik in der Mitte des 19. Jahrhunderts vermittelnd zur Geltung zu bringen. Deutingers Cusanus-Lektüre bildet dabei nur einen Aspekt seines Bemühens, die Philosophie des Mittelalters für das philosophische Gespräch seiner Gegenwart in Absetzung von entsprechenden neothomistischen Interpretationen fruchtbar zu machen.[4]

»Sie können nicht glauben, was so ein Capitel des Cusa dem Lesenden und Verstehenden für Freude machen kann«, so Martin Deutinger in einem Brief vom 28. April 1855.[5] Zu dieser Zeit lebt er, 40 Jahre alt und seit drei Jahren aus Gesundheitsgründen in den Ruhestand versetzt, als Privatgelehrter von unsicheren Einkünften in München.

In Langenpreising am 24. März 1815 – an einem Karfreitag – geboren, hatte er in Dillingen, München und Freising Theologie und Philosophie studiert und war dabei mit Schelling, Baader, Görres und Möhler in Berührung gekommen. Nach seiner Priesterweihe und Kaplanszeit wurde er 1841 Dozent in Freising – schon in dieser Zeit besticht seine geistige Selbständigkeit, mit der er sich den Gepflogenheiten der akademischen Lehrbuchphilosophie – zumal im Rahmen der Theologie – entzieht: »Ich bin also genöthigt, alles neu zu bearbei-

[3] Vgl. B. Braun, *Martin Deutinger (1815–1864)*, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, hg. von E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer (Graz-Wien-Köln 1987) 285–305; zur Bibliographie vgl. W. Henckmann, *Das Wesen der Kunst in der Ästhetik Martin Deutingers. Ein Beitrag zur romantischen Kunstphilosophie*: Epimeleia 3 (München, Salzburg 1966) 231–249.

[4] Wie aus seinem in der Universitätsbibliothek München aufbewahrten handschriftlichen Nachlaß (Sign.: 4° Cod. ms. 934) hervorgeht, hat Deutinger nicht nur schon sehr früh die neuplatonische Tradition der mittelalterlichen Philosophie (Ps.-Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena, Hugo und Richard von St. Victor) zur Kenntnis genommen, sondern gleichzeitig zu seinen Cusanus-Studien Raymundus Sabunde und Raymundus Lullus gelesen. Darüber hinaus sind zum Teil umfangreiche Exzerpte zu Augustinus, Adelard von Bath, Alanus ab Insulis, Bonaventura, Thomas von Aquin u. a. erhalten. Diese Studien zu einem Gesamtbild der Mittelalterstudien Deutingers zu vermitteln, bleibt einer späteren Darstellung vorbehalten. Eine Übersicht gibt J. Fellerer, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger*: Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 18 (Bonn 1940) 55–59.

[5] Brief vom 28. April 1855, UB München 4° Cod. ms. 934 XII, 10, fol. 66^{r}.

ten,« schreibt Deutinger in einem Brief zwölf Tage nach seiner Ankunft in Freising. »Da stehe ich nun an meinem Pulte oder gehe mit langen Schritten durch mein Zimmer [. . .] und arbeite und schreibe, daß mir der Kopf raucht.«[6]

In den Freisinger Jahren entwickelte er sein philosophisches System, baute sich, wie er sechzehn Jahre später in der Vorrede zum *Princip der neuern Philosophie* schreibt, sein eigenes Haus, während es seine Kritiker vorzögen, ein Leben lang zur Miete zu wohnen.[7]

1846 wurde er zum außerordentlichen Professor für Philosophie an die Universität München berufen. »Ein Mann wie geboren, der anregende Lehrer und Führer wissensbegieriger Jünglinge zu werden«, charakterisiert ihn viele Jahre später Ignaz von Döllinger.[8] Nur ein halbes Jahr nach seiner Berufung wurde er, wie unter anderen auch Döllinger und Lasaulx, ein Opfer der Affäre des bayerischen Königs mit Lola Montez, seines Amtes enthoben und ins beschauliche Dillingen versetzt.

Hier, in seinem Patmos, wie er es nannte,[9] vertiefte er sich – möglicherweise erstmals ausführlicher – in die Philosophie des Nikolaus von Kues.

»Ein Mann, der des eifrigsten Studiums seines Systems würdig ist«, schreibt Deutinger am 22. Februar 1848 an den ihm befreundeten Augsburger Benediktiner Max Huttler, »ein Mann, der . . . in demselben [Systeme] das Allerwichtigste bereits angedeutet hat, was die Philosophie seitdem zu Tage fördern konnte.«[10] Fünf Monate später an denselben: »Welch ein Lärm um Spinoza, und welches Stillschweigen über Cusanus! Und recht gewogen, welches ist der tiefere Denker?«[11]

Deutingers Interesse an Cusanus ist in dieser Zeit vorzüglich philosophiehistorisch bestimmt – »Ueberdieß ist gerade dieser Zeitraum . . . am allerschlimmsten von der bisherigen Philosophie-Geschichtsschreibung mißhandelt worden«[12] – gleichwohl nimmt er in dem, was

---

[6] Brief vom 21. November 1841, zitiert nach: L. Kastner, *Martin Deutinger's Leben und Schriften. Beitrag zur Reform der Philosophie und Theologie* Bd. I (München 1875) 37.

[7] M. Deutinger, *Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft* (Regensburg 1857) VIIf.

[8] J. J. I. von Döllinger, *Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der k. Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten am 1. August 1872*, in: Chronik der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Jahr 1871/72 (München 1872) 91–122, hier 110.

[9] Kastner, *Martin Deutinger's Leben* (wie Anm. 6) 452.

[10] Ebd. 461.

[11] Ebd. 462.

[12] Ebd. 461.

er liest, die »Offenbarungen des verborgenen Lebensstroms« wahr, die ihn mitreißen und begeistern.[13]

Der wissenschaftliche Ertrag seiner Cusanus-Lektüre ist im historischen Teil der Moralphilosophie Deutingers greifbar. Im Zusammenhang der Frage, wie die subjektive Erkenntnis des Menschen mit der objektiven Erkenntnisordnung der Offenbarung vermittelt werden könnte, führt Deutinger Cusanus' Schöpfungstheorie ein, »welche die Schöpfung der einzelnen Dinge als notwendigen Zweck der göttlichen Macht und Weisheit erscheinen ließ und die Erlösung selbst als eine Aufhebung der Mangelhaftigkeit des natürlichen Lebens betrachtete, somit eine Menschwerdung Gottes in den Schöpfungsplan hineinlegend.«[14] Insofern Christus als der Vermittler zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem verstanden wird, ergibt sich tatsächlich die Notwendigkeit der Erlösung nicht erst aus der Voraussetzung des Sündenfalls, sondern schon daraus, daß Gott Seiendes außer ihm selbst aus sich entläßt. Gedanklich sieht Deutinger in diesem Verständnis von Schöpfung und Erlösung die »Lehre von der Emanation der Welt aus Gott« vorbereitet, »welche die spätere Philosophie in ihrem Abfall von dem Persönlichkeitsprincip des Christenthums zum vollständigen Pantheismus ausbildete.«[15]

Die in Dillingen zunächst geschätzte Zurückgezogenheit wird für Deutinger allmählich zur drückend lastenden Einsamkeit, die er durch vielfältige Reisen nicht wirklich lindern kann, die obendrein mit einer Beeinträchtigung seiner Gesundheit einhergeht. Im Jahre 1852 wird er, begleitet von heftigen Angriffen des Münchener Generalvikars Friedrich Windischmann, in den Ruhestand versetzt. »Uebrigens haben diese christlichen Gesinnungen des großen Generalvicars für mich doch was Gutes gehabt«, bemerkt Deutinger am 27. Juli 1852. »Mir selbst haben sie eine gewisse Ruhe und Sicherheit in meiner Richtung gegeben, die mir gar sehr wohltut. Ich weiß nun sozusagen officiell, daß man es aufgegeben hat, gegen das Princip meiner Lehre anzukämpfen, weil man sich rein und öffentlich auf das Gebiet des persönlichen Hasses zurückgezogen hat.«[16] Noch im gleichen Jahr siedelt sich Deutinger als Privatgelehrter wiederum in München an.

---

[13] Ebd. 462.

[14] M. Deutinger, *Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Prinzipien. Sechster Theil: Moralphilosophie* (Regensburg 1849) 285.

[15] Ebd. 285.

[16] Kastner, *Martin Deutinger's Leben* (wie Anm. 6) 576.

Im München der 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts war Ignaz von Döllinger der führende Kopf der theologischen Fakultät. Diese sah sich – wie andere theologische Fakultäten auch – von innen wie von außen in Frage gestellt: einerseits durch die programmatisch verfolgte Verlagerung der Priesterausbildung in diözesane, nur der bischöflichen Aufsicht unterstellte Anstalten – Generalvikar Windischmann: »Was helfen uns alle Deklamationen über kirchliche Freiheit, wenn wir unseren Klerus nicht im Geiste der Kirche erziehen können?«[17] –, andererseits in Auseinandersetzung mit den übrigen Universitätsfakultäten, zumal der Philosophie, über die Frage, wie die Theologie als Wissenschaft im Kranz der Fakultäten begründet werden könne. Um diese Neubegründung und darum, ob die katholische Theologie in die staatlichen Universitäten integriert bleibe, entbrannte in den 50er Jahren eine heftige Auseinandersetzung, in der Döllinger sich von der päpstlich-jesuitischen Hauspostille *Civiltà cattolica* und ihrem deutschen Sprachrohr, der von den Mainzer Theologen herausgegebenen Zeitschrift *Der Katholik*, heftig angegriffen fand. Ein Streit, der obendrein von einem ultramontanen Nuntius und seinen Zuträgern aufmerksam beobachtet wurde.

Friedrich Windischmann, vormals außerordentlicher Professor für Kirchenrecht und Neues Testament in München, war als Generalvikar einer der mächtigsten Gegenspieler Döllingers. »Ich habe mit tiefem Schmerz seit meinem Professortum von Tag zu Tag lebendiger erkannt«, klagt Windischmann am 5. August 1851 in einem Brief an Bischof Ketteler, »daß unsere theologische Doktrin an dem tiefsten Krebsschaden leidet. ... Unsere theologische Doktrin steht faktisch außer der Kirche, und es bemächtigt sich dadurch allmählich auch der tüchtigsten Männer – ich nehme selbst Döllinger nicht aus – ein Geist, der uns zu den übelsten Dingen führen kann.«[18]

Deutinger, selbst Opfer Windischmanns, ist dem Kreis um Döllinger zunächst willkommen: »Ich habe es gar nicht gewußt ..., daß Sie zu uns gehören,« bekannte der Münchener Philosophieprofessor Heinrich Simon Lindemann, zu dieser Zeit schon anonym verleumdet, gemaßregelt und bald darauf gestorben, Deutinger kurz vor dessen Umzug nach München. »Ich mußte innerlich lachen über diese schöne Folgerung«, resümiert Deutinger brieflich. »Also weil der

[17] I. Friedrich, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt. Dritter Teil: Von der Rückkehr aus Frankfurt bis zum Tod 1849–1890* (München 1901) 98.

[18] Ebd.

Windischmann mein Feind zu sein beliebt, gehöre ich notwendig zur entgegengesetzten Partei! Auch nicht übel so.«[19]

Die in Dillingen gehegten Hoffnungen, er werde in München günstige wissenschaftliche Arbeitsbedingungen finden »und mit der Jugend, was man gerade so sehr fürchtet, in den allernächsten Verkehr kommen«,[20] erfüllten sich nicht. Im Gegenteil: Einsamkeit und erfolglose Bewerbungen lassen über zwei Jahre seine Schaffenskraft allmählich erlahmen, ihn selbst in eine stets hoffnungslosere Resignation verfallen.

Der jähe Tod seines geistlichen Onkels und kurz darauf seines Vaters stürzen Deutinger in einen »Zustand völliger Auflösung aller Kräfte«, einen »Zustand körperlicher und seelischer Ohnmacht und Hilflosigkeit. Indessen wird auch das zum Besten sein«, äußert sich Deutinger in einem Brief vom 3. Dezember 1854, »Das ist ein Reich jenseits der Philosophie und Wissenschaft, ein ganz anderes Erkennen als das logische und doch wieder mit diesem Reiche so nahe verwandt, nur die Fernsicht, der ewige seelische Hintergrund des geistig errungenen Vordergrundes, [der Hintergrund], welcher dem individuellen Leben erst die rechte Tiefe, dem irdischen Wissen die überirdische Weihe geben muß.«[21]

Erst zum Jahreswechsel gewinnt Deutinger seinen Humor und seine Schaffenskraft zurück. Er bemüht sich – letzten Endes erfolglos – um seine Reaktivierung an der Münchener Universität, zugleich arbeitet er an seinem System der Philosophie, »von dem ich glaube, daß es viele Mißstände auf dem Gebiet der Philosophie heben wird.«[22] Die Mißstände, auf die Deutinger anspielt, sind in der inzwischen schärfer geführten Auseinandersetzung um die universitäre Theologie bzw. das Verhältnis von Theologie und Philosophie, religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis greifbar. Anlaß zu einer deutlicheren Formulierung der jeweiligen Position boten die Angriffe auf die Philosophie des Wiener Privatgelehrten und Priesters Anton Günther, die seit 1853 vor allem von deutscher Seite gegen diesen gerichtet wurden. Einer der ersten war Franz Jakob Clemens, der, 1847 mit einer Arbeit über *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* hervorgetreten, die Notwendigkeit einer neuen christlichen Philosophie, die in der Lage sei, religiöse und wissenschaftliche Erkenntnis miteinander zu vereinbaren, be-

[19] Kastner, *Martin Deutinger's Leben* (wie Anm. 6) 577.
[20] Ebd. 576.
[21] Brief vom 3. Dezember 1854; UB München (wie Anm. 5) fol. 61^{r-v}.
[22] Ebd. fol. 63^{r}.

stritt, indem er auf Lehrgebäude hinwies, »deren innere Kraft und Fülle noch nach Jahrhunderten die Leistungen der in sich selbst verliebten Narzisse beschämen, und dieselben auf ihren wahren Werth, wenn ihnen je mehr als ein vorübergehender innewohnt, herabzusetzen im Stande ist.«[23] Was er in seiner Cusanus-Schrift nur andeutet, wird 1853 in der Kritik an Günther deutlicher entfaltet und gipfelt schließlich in der Einladung zu seiner Antrittsvorlesung: *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam*. Für eine Versöhnung zwischen Theologie und Philosophie bestehe kein Anlaß, da das Verhältnis der beiden durch die Unterordnung der Philosophie gelöst sei; den philosophischen Wahrheitsstreit entscheide die im kirchlichen Lehramt gesicherte Wahrheit der Offenbarung, die wissenschaftlich entfaltet im System des Thomas von Aquin vorliege.[24] Diese Auffassung teilt Clemens mit dem Jesuiten Joseph Kleutgen, der 1846 damit erstmals an die Öffentlichkeit getreten war, sie in dem 1853/54 erschienenen Werk *Theologie der Vorzeit* aspektreich entwickelte und darüber hinaus, seit 1850 Konsultor der Indexkongregation, über die kirchenpolitischen Möglichkeiten verfügte, seine Ansicht durchzusetzen.[25]

In diesem geistigen Klima wendet sich Martin Deutinger, um sein eigenes philosophisches System ringend, im Frühjahr 1855[26] erneut dem Werk des Nikolaus von Kues zu, um es bis zum 16. August desselben Jahres vollständig durchzuarbeiten.[27]

Er benutzt den dreibändigen Pariser Druck aus dem Jahre 1514, den er, wie ein Besitzvermerk aus dem Jahre 1649 nahelegt, vermutlich antiquarisch aus dem säkularisierten Kloster Steingaden erworben hatte.[28] Seine Anmerkungen und Unterstreichungen durchziehen,

---

[23] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung* (Bonn 1847) IV.

[24] Vgl. P. Walter, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, hg. von E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer (Graz-Wien-Köln 1988) 131–194, hier 134f.

[25] Vgl. ebd. 145–175.

[26] Vgl. Brief vom 22. März 1855, UB München (wie Anm. 5) fol. 64^{v}.

[27] Vgl. Brief vom 16. August 1855, ebd. fol. 72^{r}.

[28] Der aus Büchern bestehende Nachlaß Deutingers ist wie auch seine umfangreiche Kunstsammlung nach seinem Tod in den Besitz des Herzoglichen Georgianums, München, übergegangen. Das Exemplar der Werke des Nikolaus von Kues wird dort unter der Signatur »Deuting. 426« aufbewahrt. Die Bindung der Cusanus-Ausgabe Deutingers weicht von der durch den Drucker nahegelegten Aufteilung der Bände

mit Bleistift oder mit Tinte geschrieben, vor allem die philosophischen Schriften des Cusanus, wenn auch, bezogen auf einzelne Werke, in unterschiedlicher Intensität. Die überwiegend in deutscher, gelegentlich in lateinischer Sprache verfaßten Marginaleinträge haben im allgemeinen die Aufgabe, die dem Druck beigegebene Gliederung zu präzisieren, mithin sind sie in den meisten Fällen eher als Lesehilfen denn als inhaltliche Auseinandersetzung mit Cusanus zu verstehen. Sowohl seine (unbestimmten) Vorbesitzer als auch mindestens ein Benutzer seines Nachlasses haben Randeinträge hinzugefügt, die sich jedoch von der Schrift Deutingers eindeutig unterscheiden lassen. Die *Cribratio Alcorani*, das *Compendium* im ersten Band und der gesamte dritte Band, außer dem Anfang des *Complementum theologicum*, zeigen keine Einträge, die Predigten des zweiten Bandes nur Anstreichungen am Rande. Die Annotate zu den *Epistolae II, VI, VII* stammen von einer Hand des 16. Jahrhunderts, die zu *De pace fidei* von einer anderen späteren Hand, möglicherweise des 17. Jahrhunderts. Beim womöglich durch Deutinger oder vor ihm veranlaßten Binden wurden diese Einträge durch Beschneidung beschädigt. Nach dem Zeugnis seiner Anstreichungen und Randbemerkungen gilt Deutingers besondere Aufmerksamkeit den Schriften *De possest*, *De visione Dei* und *De quaerendo Deum*. Diese Beobachtung kann auf eine Bemerkung bezogen werden, die Deutinger nach Abschluß seiner Lektüre im August 1855 brieflich mitteilt: »Das Wesentliche ist in den drei Hauptwerken, die ich zuerst gelesen, schon enthalten. Die Grundgedanken kommen in verschiedenen Wendungen immer wieder. Man wird nur vertrauter damit«,[29] so daß man vermuten kann, Deutinger habe die drei genannten Werke als Hauptwerke des Cusanus angesehen. Der Tatsache, daß die Schrift *De possest* mit Abstand am reichsten annotiert ist, entspricht deren Gewichtung innerhalb der Darstellung der cusanischen Philosophie, wie sie im *Princip der neuern Philosophie* vorgelegt wird.[30]

»Wenn ich damit zustande komme, wie ich wünsche,« schreibt Deutinger in einem Brief am 28. April 1855, »so hoffe ich einen voll-

ab. Band II schließt mit fol. 188 der *Excitationes*, Band III beginnt mit *De concordantia catholica* und schließt erst daran die, üblicherweise unter II/2 zitierten mathematischen Schriften an. Herrn Direktor, Prof. Dr. Reiner Kaczynski, weiß sich der Verfasser für den großzügig gewährten Zugang zum Nachlaß Deutingers zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

[29] Brief vom 17. August 1855, UB München (wie Anm. 5) fol. 72[r].

[30] Deutinger, *Princip* (wie Anm. 7) 403–406.

ständigen Umschwung in Theologie und Philosophie durch ihn [Cusanus] anzubahnen.«[31] Daß dieser Umschwung nicht nur einen gedanklichen Fortschritt bedeuten würde, sondern auch kirchenpolitische Folgen hätte, ist Deutinger dabei bewußt. »Die Theologen fürchten sich zwar vor der Philosophie, aber sie fürchten sich nur, weil sie fühlen, daß sie von der untheologischen Wissenschaft überflügelt sind. Ganz anders aber dürften sie reden, wenn man ihnen zeigen kann, daß alles, was Hegel, Schelling, Kant auf dem philosophischen Gebiete errungen, in einem tieferen Sinne schon da war und von einem katholischen Bischofe vor Jahrhunderten in ächt philosophischer Tiefe ausgesprochen worden ist. Ob meine Hoffnungen nicht zu sanguinisch sind, wird sich zeigen.«[32] Gestützt wurden diese Hoffnungen durch seine inzwischen freundlichere Aufnahme im Kreis der Universitätstheologen und -philosophen: »Besonders gestaltet sich das Verhältnis zu Döllinger immer freundlicher. Er geht fast nicht mehr spazieren, außer mit mir.«[33]

In der Lektüre fortschreitend, wird Deutinger klarer, in welchen gedanklichen Zusammenhang er Cusanus in sein philosophisches System aufnehmen will: »Ich möchte ihn sozusagen zum Pförtner einer neuen christlichen Philosophie machen.«[34] Diese neue christliche Philosophie wäre nach Deutinger imstande, die in der bisherigen Philosophiegeschichte sich gegenseitig ausschließenden Erkenntnisweisen (wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis) durch eine Vermittlung dieser Gegensätze zur Einheit einem wirklich befriedigenden Ziele zuzuführen. »Cusa hängt eigentlich aufs innigste mit der neuesten Philosophie zusammen, soweit diese in die Tiefen der Wahrheit eindringen konnte, und bietet alles oder wenigstens ungemein vieles dar, wodurch die Einseitigkeit und der Irrthum derselben beseitigt und eine wahrhaft wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis errungen werden kann.«[35]

Unter der Annahme eines ständigen Erkenntnisfortschritts trachtet Deutinger danach, die philosophisch gewonnenen Einsichten durch

---

[31] Brief vom 28. April 1855, UB München (wie Anm. 5) fol. 66[r].

[32] Ebd.

[33] Ebd. Deutingers Verhältnis zu Döllinger unterlag nach dem Zeugnis der Quellen starken Schwankungen; vgl. dazu L. Dotzler, *Über das Verhältnis Martin Deutingers zu Ignaz Döllinger*, in: BABKG Deutingers Beiträge 23/1 (1963) 130–147.

[34] Brief vom 16. Mai 1855, UB München (wie Anm. 5) fol. 66[v].

[35] Brief an Matthias Ostermayr vom 4. April 1855, zitiert nach Dotzler, *Verhältnis* (wie Anm. 33) 141 (Hervorhebung vom Verf.); vgl. Deutinger, *Princip* (wie Anm. 7) 397.

ihre Vermittlung mit der religiösen Erkenntnis zu sichern, und damit das theologisch Erkannte in seiner Nichtwidersprüchlichkeit zur Philosophie zu bewahren. Historisch sieht er diese unterschiedlichen Erkenntnisprozesse in Mittelalter und Neuzeit situiert, so daß Nikolaus von Kues als Gestalt der Epochenschwelle sowohl geschichtlich als auch gedanklich vermittelnd wirken könnte. »Die Hauptsache ist nämlich«, erklärt Deutinger in einem Brief vom 16. Mai 1855, »daß Cusa gerade die Cardinalfragen der neuesten Philosophie bereits vollständig durchgedacht und in seiner Weise gelöst hat. Hier finde ich die intellectuelle Anschauung, die Wissenschaft a priori, das Absolute, welches dem Sein und Nichtsein vorausgeht, die absolute Identität der Gegensätze, kurz alles, was die Philosophie seit Kant ans Licht gebracht zu haben meint.«[36]

Von dieser Überzeugung ist die Darstellung der cusanischen Philosophie in dem 1857 erschienenen Werk *Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft* bestimmt: »Wir haben hier ein System, welches subjectiv und objectiv allseitig sich begründen will.«[37] Den Ausgangspunkt dieses Systems bildet, Deutinger zufolge, die unmittelbare Erfahrung des Entstehens und Vergehens, von der Cusanus, auf das Werdenkönnen und Wirkenkönnen schließend, zu einem absolut Wirkenden gelange, das, selbst alles seiend, nicht werden könne, vielmehr den Inbegriff dessen, was sein kann, darstelle. »Es ist dermaßen Alles, daß alle Gegensätze in ihm aufgehoben sind.«[38] Aus dem Begriff der absoluten Identität des Unendlichen ergebe sich der Ternar Einheit, Gleichheit, Harmonie, den Deutinger mit Cusanus als die Personen der Trinität versteht. Das Sein alles dessen, was werden kann, ist im absoluten Grunde mit diesem selbst identisch und geht aus diesem durch das Wirkenkönnen als seiner ersten Ursache hervor. Da das absolut Wirkliche nicht als ein solches gedacht werden kann, das selbst am Werdenkönnen teilhat, dieses (das Werdenkönnen) vielmehr Nichts ist im Verhältnis zu jenem, das Alles ist, gehe das, was geworden ist, aus jenem Nichts als Geschaffenes hervor, gesetzt durch den freien Willen Gottes.

Im Verhältnis zu seinem Grunde, aus dem es hervorgegangen ist, ist alles, was im endlichen Sinne ist, durch seine Teilhabe am Nichts, Einschränkung dessen, was im absoluten Sinne ist. Gleichwohl ist es als aus diesem Grunde Hervorgegangenes in dem Maße vollkommen,

[36] Brief vom 16. Mai 1855, UB München (wie Anm. 5) fol. 66^{v}–67^{r}.
[37] Deutinger, *Princip* (wie Anm. 7) 404.
[38] Ebd. 401.

in dem es an der Vollkommenheit des Ursprungs durch dessen abgestuft sich vollziehende Teilgabe teilhat. Das All als die Gesamtheit dessen, was im endlichen Sinne ist (Makrokosmos), ist daher als eingeschränkt Größtes Bild des uneingeschränkt Größten.[39] Die Einteilung dieser Gesamtheit des endlich Seienden in Geistiges und Körperliches ist wiederum im Menschen als einem diesen gegenüber Dritten zur Einheit vermittelt. Insofern ist der Mensch (als Mikrokosmos) »das All im Kleinen, seine Seele eine potentielle Einheit, die Alles dem Werdenkönnen nach in sich befaßt, sich in Alles und Alles in sich überbildet«.[40] Indem aber das aus dem absoluten Grunde Hervorgegangene sich – nach dem Grad seiner Teilhabe an der Vollkommenheit des Ursprungs – auf diesen beziehen kann, ist ihm eine »Aufhebung der natürlichen Unvollkommenheit« im Sinne einer Rückkehr in seinen Ursprung ermöglicht, insofern es diesen liebend und wollend erstrebt. Diese Rückführung der Welt zu Gott wird im vollen Sinne durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes vollbracht.[41]

Gleichwohl bleibt unter den Bedingungen der eingeschränkten Seinsweise ein Erkenntnisvorbehalt wirksam, insofern das Unendliche als der Grund des Endlichen vom Menschen nur unter der Maßgabe seiner endlichen Seinsweise, d. h. bildlich und nicht als Unendliches, erkannt werden kann. Dessen sich bewußt zu werden, bedeute nach Cusanus eine Potenzierung des Wissens. »Das Wissen vom Nichtwissen ist unser eigentliches Wissen.«[42] Die Erkenntnis des absoluten Grundes mit den Mitteln der begrifflichen Wahrheit, jener Erkenntnis also, die »durch die Aufmerksamkeit auf die begreifliche Welt erworben«[43] werde, könne daher nicht als höchste Wahrheit selbst, sondern nur als »gewisseste Voraussetzung aller begrifflichen Wahrheit«[44] gefunden werden. »Die begriffliche Wahrheit kann daher nach Cusa nur Muthmaßung (coniectura) sein.«[45] Die Regel dieser Mutmaßung, d. h. die aller endlichen Erkenntnis zugrunde liegende äußerste Reduktion möglicher Aussagen, durch welche die Erkenntnis von Identität und Differenz ermöglicht werde, sei Cusanus zufolge die Zahl. »Daraus folgert Cusa, daß Alles durch die Zahl erkannt werden müsse.«[46]

[39] Ebd. 402.
[40] Ebd. 403.
[41] Ebd. 402
[42] Ebd. 403.
[43] Ebd. 404.
[44] Ebd. 403.
[45] Ebd.
[46] Ebd. 404.

Die Kritik Deutingers an Cusanus bezieht sich auf diesen Aspekt der Erkenntnistheorie. Statt die Mutmaßung als einzig mögliche Erkenntnisform vorzustellen, hätte Cusanus besser daran getan, die Beschränkung, durch die alles, was ist, bestimmt ist, auch als die Bedingung menschlicher Erkenntnis anzunehmen. Das erkennende Subjekt nehme das jeweilige Objekt nämlich immer nur eingeschränkt auf diese Subjekt-Objekt-Relation wahr, um es dann begrifflich zu bestimmen. Der Mensch »erkennt Alles nur durch Abstraction, also durch Negation dessen, was es an sich ist, um es in der Position dessen, was es im Verhältnis zu ihm ist, zu erfassen. Die Coniectur giebt keine begriffliche Erkenntnis, sondern eben nur bildliche.«[47] Die begriffliche Erkenntnis sei aber nicht durch die Zahl, sondern durch das Wort und dessen Verbindung zu logischen Aussagen bestimmt.

Nachdem Deutinger in den voraufgehenden Kapiteln seines *Princips der neuern Philosophie* eine Philosophiegeschichte der Neuzeit vorgelegt hat, versucht er, mit der Darstellung des cusanischen Denkens jene Kapitel einzuleiten, die er der Erneuerung der Philosophie widmet. Wie beabsichtigt, stellt er Nikolaus von Kues zunächst historisch als den Pförtner einer neueren christlichen Philosophie vor, d. h. als ersten nachscholastischen Philosophen. Darüber hinaus nimmt Deutinger aber auch gedanklich auf Cusanus Bezug, wenn er als den Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis, im Sinne eines subjektiven Gewißheitsprinzips, das Selbstbewußtsein und dieses wiederum als »eine lebendige Einheit ursprünglicher Gegensätze«,[48] seiner bedingten Natur nämlich und seiner Autonomie, begreift. Indem das Erkenntnissubjekt in jedem seiner Akte der ursprünglichen Antinomie von bedingendem und bedingtem Sein gewahr wird, muß es mit gleicher Gewißheit etwas, was außer ihm ist und es bedingt, annehmen.[49] In jedem Erkenntnisakt bezieht sich – nach Deutinger – das Ich als das Erkenntnissubjekt auf das Nicht-Ich als Erkenntnisobjekt, mit dem es die ursprüngliche Antinomie von bedingtem und bedingendem Sein teilt. »Das Subject hat keine nothwendige Erkenntniß von den Objecten, sondern nur die Möglichkeit einer solchen, eben weil es den Objecten nicht an sich gleich, sondern nur ähnlich ist, und in der Vergleichung derselben untereinander und mit sich die ähnlichen Beziehungen miteinander verwechseln kann.«[50] Erkenntnis,

[47] Ebd. 405f.
[48] Ebd. 423.
[49] Vgl. ebd. 428f.
[50] Ebd. 433.

Erkenntnissicherheit zumal, ist, Deutinger zufolge, dem Menschen nicht gegeben, sondern bleibt ihm aufgegeben. Wenn auch in eine andere philosophische Begrifflichkeit übertragen, ist damit der Gedanke eines dem Menschen stets verbleibenden Erkenntnisvorbehalts, den Deutinger dem Werk des Cusanus entnommen hatte, in der Formulierung des Prinzips seiner »neuern Philosophie« an bedeutender Stelle wirksam.

Konnte Deutinger seine im Gespräch mit Cusanus gewonnene Position seinen zeitgenössischen Gesprächspartnern vermitteln?

Die 1857 im *Princip der neuern Philosophie* entwickelten Überlegungen wiederholte Deutinger in verschiedenen späteren Veröffentlichungen – dort ohne auf Cusanus Bezug zu nehmen – und trug sie schließlich 1863 auf der Katholischen Gelehrtenversammlung in München vor.[51] Zu dieser Versammlung waren auf Initiative Döllingers 84 Wissenschaftler der beiden herrschenden theologischen Schulen zusammengekommen, einerseits diejenigen, die die Erneuerung der Theologie durch die Erneuerung der Scholastik betrieben, und andererseits jene, die in Auseinandersetzung mit den Fragen der Gegenwart um eine neue christliche Philosophie rangen. Obwohl er von Döllinger um einen anderen Beitrag, nämlich die Kommentierung einer am Abend zuvor formulierten und in vermittelndem Tone gehaltenen Erklärung über das Verhältnis der Freiheit der Wissenschaft zur kirchlichen Autorität gebeten worden war, nutzte Deutinger die sich ihm bietende Gelegenheit, um vor einem größeren Auditorium seine eigene Auffassung darzulegen. Der bei früherer Gelegenheit erhoffte Umschwung blieb vollständig aus. Keiner der Redner nach ihm ging auf seine Überlegungen ein. Deutinger selbst verließ vorzeitig die Versammlung, kaum ein Jahr später ist er am 9. September verbittert und isoliert in Pfäffers bei Bad Ragatz gestorben.

---

[51] Der Verlauf und die Ansprachen dieser Zusammenkunft sind dokumentiert in: *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863* [hg. von P. B. Gams] (Regensburg 1863); vgl. Friedrich, *Ignaz von Döllinger* (wie Anm. 17) 270–415; H. Lang, *Die Versammlung katholischer Gelehrter in München – St. Bonifaz vom 28. IX. bis 1. X. 1863*, in: Historisches Jahrbuch 71 (1952) 246–258; J. Götten, *Christoph Moufang. Theologe und Politiker 1817–1890. Eine biographische Darstellung* (Mainz 1969) 125–154; G. Schwaiger, *Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, in: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie, hg. von G. Schwaiger (Göttingen 1975) 125–134; O. Bohr, *Johann Baptist Alzog (1808–1878). Sein Leben und Wirken als Kirchenhistoriker im Spiegel der zeitgenössischen Kritik* (Theol. Diss. Freiburg 1988) 45–50.

Die kirchen- und theologiepolitischen Auseinandersetzungen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, aus denen die Fragestellung erwuchs, die Deutingers Versuch, das Denken des Cusanus zur Geltung zu bringen, bestimmte, wurden seinem philosophischen Bemühen zum Verhängnis. Sein Scheitern ist nicht das Ergebnis einer philosophischen bzw. theologischen Debatte, sondern die Folge der ihm vorenthaltenen Aufmerksamkeit, die er sich, selbst von seiner Auffassung überzeugt, erhofft hatte. Die Tragfähigkeit seiner philosophischen Überlegungen wurde in der Philosophie so wenig wie in der Theologie einer Prüfung gewürdigt. Zugleich wurde damit die Möglichkeit, die cusanische Philosophie als Vermittlung zwischen der Scholastik bzw. Neuscholastik und dem Deutschen Idealismus ernsthaft zu erwägen, preisgegeben. Die Vorurteile, Verdächtigungen und Verleumdungen, denen Deutinger sich schon bei seiner Quieszierung und anschließenden Rückkehr nach München ausgesetzt sah, haben zudem seiner angegriffenen physischen und psychischen Stabilität mehr zugesetzt, als er sich dagegen zu erwehren vermochte. Darin – womöglich nicht nur darin – teilte er das Geschick Döllingers, dessen durch Opportunitätsgründe erklärte Weigerung, einen Nekrolog für den Verstorbenen zu verfassen, erkennen läßt, daß er, selbst im 66. Lebensjahre stehend, in seinem Bemühen wenigstens vorübergehend resigniert hatte. »Wollen Sie mir deshalb den Vorwurf machen, daß es mir an männlichem Mute fehle, so kann ich mich dagegen nicht verteidigen, ich kann nur sagen: Bedenken Sie, daß der Abend meines Lebens und mit ihm die Abendstimmung bereits gekommen ist.«[52]

[52] Brief Döllingers an Kathinka von Münnich vom 19. Oktober 1864, zitiert nach Friedrich, *Ignaz von Döllinger* (wie Anm. 17) 374.

VORTRÄGE DER BRIXENER TAGUNG »LEBEN UND WIRKEN DES KARDINALS NIKOLAUS VON KUES IN BRIXEN«

10. bis 15. Oktober 1994

DIE GEISTIGE WELT DER BRIXENER PREDIGTEN DES NIKOLAUS VON KUES*

Von Heinrich Pauli, Trier

I.

Verbunden mit der Vorstellung, daß die Fürbitte der Lebenden unter bestimmten Umständen fähig sei, den Verstorbenen eine Verkürzung ihrer Sündenstrafen zu erwirken, begegnet in der mittelalterlichen Predigtliteratur wiederholt die folgende Geschichte. Ich erzähle sie Ihnen nach einer Quelle[1], die den Ort der Handlung in ein mittelalterliches Zisterzienserkloster verlegt, die Geschichte in den Dienst der Hagiographie des hl. Bernhard stellt und sie um die Nuance bereichert, daß besonders die Feier der Eucharistie der Ort sei, eine solche Fürbitte wirksam vor Gott zu bringen.

Beim Seelenamt für einen verstorbenen Laienbruder habe ein älterer und sehr frommer Mönch (*monachus quidam senior et magnae religionis vir*) Teufel gesehen, wie sie mit Ketten gelaufen gekommen seien und gerufen hätten: »Fein, fein, wenigstens diese eine Seele aus diesem üblen Tal ist unser.«[2] In der Nacht darauf sei ihm der verstorbene Mitbruder erschienen und habe ihn zu einem Brunnen geführt. Dieser sei entsetzlich breit und schrecklich tief gewesen. Dort hinein, so habe ihm der Mitbruder gesagt, werde er jede Nacht von den Teufeln getaucht, und es sei besser, daß einem dies tausendmal von einem Menschen geschehe, als einmal von einem Teufel. Dies alles habe der Mönch am nächsten Morgen dem Vater Bernhard erzählt. Der habe seinen Brüdern beim Kapitel dargelegt, wie vielfältig die Nachstellungen des Teufels gegenüber den Christen seien, und habe angeordnet, durch Psalmengebet und Feier der hl. Messe für den büßenden Mitbruder Verzeihung bei Gott zu erbitten. Tatsächlich sei dieser wenige

* Teile des folgenden Manuskripts hat der Verfasser im Oktober 1994 an der Kardinal-Cusanus-Akademie in Brixen sowie im Frühjahr 1995 bei einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung in Kues und vor Studenten der kath.-theologischen Fakultät der Universität Bamberg vorgetragen. Die im Stil des Vortrags unveränderte, aber um die Nachweise und Anmerkungen ergänzte Druckfassung sei G. Schrimpf (Fulda) zum 60. Geburtstag gewidmet.

1 *Exordium magnum ordinis cisterciensis* dist. 2 c. 2: PL 185, 416–417; 1023.

2 Die boshaften Teufel verdrehen natürlich den wirklichen Namen des Klosters »Leuchtendes Tal« (Clara vallis, Clairvaux) in »Übles Tal« (mala vallis).

Tage später dem vorgenannten Mitbruder erneut erschienen und habe auf die Frage, wie es ihm gehe, geantwortet: »Gut, Gott sei es gedankt.« (*Deo gratias, bene.*)

Die gerade erzählte Geschichte entspricht in vielem einer Vorstellung der mittelalterlichen Predigt, die verbreitet ist, und die vielleicht auch Sie teilen. Lebensnah oder zumindest eine bewährte Vorlage lebensnah umsetzend wird die Sünde gegeißelt und die Hoffnung wachgehalten, werden die Heilstatsachen und Wahrheiten dem Zuhörer vermittelt. Ein in den Mitteln fesselnder Darstellung geübtes Geschick, ein entwickelter Sinn für dramatische Effekte und die Weisheit, daß nur ergreift, wer sich selbst ergriffen zeigt, sorgen dafür, daß sich das Gehörte auch in den tieferen Seelenschichten des Zuhörers nachhaltig verwurzelt. So enden auch die meisten der in den Predigten erzählten Geschichten damit, daß unsere »Helden« das tun, zu dem der Prediger seine Zuhörer gern veranlassen möchte: die untreuen Ehemänner werden wieder treu, die verweltlichten Prälaten fromm und die Habgierigen mildtätig.

Tatsächlich ist die damit erweckte Vorstellung der mittelalterlichen Predigt nicht ganz falsch. »Ich hörte da neulich von einem Fall ... « (*audivi*), so unterbricht der anonyme Verfasser einer auch zur Zeit des Nikolaus von Kues sehr verbreiteten Predigtsammlung häufig seine Darstellung. Die theologische Literaturgeschichte und die Zeitgenossen kennen diesen Prediger nur als den »Ich bin bereit« (Paratus), weil er seine Predigten zum Jahreskreis mit einem Zitat aus 1 Petr 4,5 (bereit, zu richten die Lebenden und die Toten) und seine Heiligenpredigten mit einem Zitat aus Ps 118,60 (Ich bin bereit und säume nicht) beginnt.[3] Aus den Volkspredigten des Zisterziensers und späteren Kardinalbischofs von Tusculum Jaques de Vitry hat man schon im Mittelalter eine große Zahl von Geschichten gesammelt,[4] die ähnlich

[3] Die Bedeutung, die diese Art von »Literatur« für die gewöhnliche, und das heißt für die nicht-studierte Geistlichkeit des Mittelalters besaß, ist kaum hoch genug einzuschätzen. Eines von mehreren Beispielen, das Oediger aus einem Visitationsprotokoll von 1533 zitiert: »Sin boecher: alt und nuwe testament, Paratus, Discipulus, Pomerius«. F. W. Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter* (Leiden 1953) 131. Das heißt, der visitierte Landpfarrer besaß neben der Bibel die Predigten unseres Paratus sowie die verwandten Predigtsammlungen des Johannes Heroldt und des Pelbertus von Temesvar.

[4] Der Amerikaner Th. F. Crane hat Ende des vergangenen Jahrhunderts eine neue Zusammenstellung dieser Geschichten aus einer Pariser Handschrift (Bibliothèque nationale, fonds latin 17509) der »Sermones vulgares« des Jaques de Vitry herausgegeben und ist dabei auf 314 Nummern gekommen. Th. F. Crane, *The exempla or il-*

oder besser sind als die von mir erzählte, und das ist nur eine von zahlreichen ähnlichen Sammlungen. Auch der junge Cusanus besaß eine – leider heute verschollene – »Sammelmappe«[5] mit solchen für den Gebrauch des Predigers zusammengestellten Geschichten, und noch heute findet sich in der Kueser Bibliothek[6] eine der erwähnten Sammlungen aus den Predigten des Jaques de Vitry. Als Student hörte Cusanus in Padua einen Prediger, der so sprach, Bernadin von Siena[7], und hielt aus der Erinnerung den Ausspruch Bernadins fest: »Der Prediger, der über das Feuer des Geistes verfügt, kann Kohlen zum Glühen bringen.«[8]

Nikolaus von Kues zählte es zu seinen Grundüberzeugungen, daß der Geist, und allein er, lebt und lebendig macht, aber ich bin mir nicht so sicher, daß ihm die Predigtweise Bernadins wirklich lag. Sicher ist jedenfalls: Schon der junge Cusanus predigte so nicht, und unter den 167 oft sehr umfangreichen Predigten, die uns aus den sechseinhalb Jahren seiner Brixener Tätigkeit erhalten sind, findet sich nicht eine in der Art der oben erzählten. Da Nikolaus sich selbst nicht geäußert hat, erlauben sie es mir, einen anderen »Paduaner« als Gewährsmann auftreten zu lassen, um zu verdeutlichen, welche Bedenken Cusanus dieser Predigtweise wahrscheinlich entgegenbrachte.

---

lustrative stories from the sermones vulgares of Jaques de Vitry (Ithaca 1890, Nachdruck Liechtenstein 1967). Jaques setzt sich im übrigen im Prolog seiner Sermones vulgares mit den Gegnern einer allzu narrativen Predigtweise geistvoll auseinander, legt ihnen ihr Stichwort (Ps 118, 85: narraverunt mihi iniqui fabulationes) in den Mund und repliziert: [rudi et agrestes] ... magis moventur exterioribus exemplis quam auctoritatibus vel profundis sententiis. (Crane XLI). Das Material für weitere Untersuchungen ist leicht zugänglich gemacht durch F. C. Tubach, *Index exemplorum – A handbook of medieval religious tales* (Helsinki 1969).

5 *Sermo* II: h XVI, N. 22, Z. 36: Vide singula in parvo libello; *Sermo* X: h XVI, N. 20, Z. 15: Vide in libello tuo.

6 Cod. Cus. 123, fol. 377^{r}–399^{v}.

7 Für ein größeres Publikum, aber sachkundig dargestellt von I. Origo, *The world of San Bernadino* (London 1963; dt. *Der Heilige der Toskana – Leben und Zeit des Bernadino von Siena*, München 1989). Die originalen Lebenszeugnisse, darunter auch Enea Silvio Piccolominis Charakterisierung seiner Predigtweise, sind in deutscher Übersetzung bequem zugänglich bei L. Schläpfer, *Das Leben des hl. Bernadin von Siena* (Düsseldorf 1965).

8 Qui habet ignem in spiritu, potest ex mortuis carbonibus ignem suscitare. *Sermo* CCLXIV (261): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 211^{vb}, Z. 12–13 (= AC I/1, N. 16).

»Abstechen will heut jeder, und es zeigt
der Pfaff, was er spitzfindig ausgeheckt hat –
Wobei er ganz vom Evangelium schweigt.

Der sagt, daß rückwärts sich der Mond versteckt hat
bei Christi Tod und vor der Sonne stand,
so daß kein Lichtstrahl sich zur Welt erstreckt hat,

und lügt, weil ganz von selbst die Sonne schwand,
da sich in Spanien und im Land der Inder
die Finsternis wie bei den Juden fand.

Lapi und Bindi[9] zählt Florenz weit minder
als derlei Fabelkram, den hier alljährlich
von Kanzeln schrein des Aberglaubens Kinder!

Dann ziehen die blöden Schäflein heim, nur spärlich
von solchem Winde satt, – Unwissenheit
spricht sie nicht frei, die doppelt hier gefährlich!

Christus sprach nicht: Gehet hin und seid bereit,
der Welt zu künden Narretei und Possen!
Zur Wahrheit hat die Jünger er geweiht!

Und die ist voll aus ihrem Mund erflossen;
Denn ihnen ward das Evangelium
zum Schild und Speer – so stritt man unverdrossen!

Doch heute staffiert man mit Brimborium
die Predigt aus, und wird der Spott belacht,
bläht sich die Kutte – schiert sich sonst nichts drum.«[10]

II.

Erkennend, was ihm fremd ist, sind wir jetzt dem Geist der Brixener Predigten des Kardinals schon ein gutes Stück nähergekommen. Nikolaus von Kues will eine *evangelische* Predigt, und die Reformatoren haben 70 Jahre nach seinem Tod diese Forderung nicht viel anders formuliert, als Sie sie eben aus dem Munde Dantes gehört haben. Um dies besser zu verstehen, muß ich Sie aber einladen, den Geist der mittelalterlichen Predigt noch aus einer anderen Probe zu erfahren.

Vom Frühjahr 1456 an versuchte Nikolaus von Kues im Einvernehmen mit dem Landesherrn das Augustiner-Chorherren-Stift Neustift zu reformieren, nachdem eine von ihm angeregte Visitation im Jahre 1454 ohne nachhaltiges Ergebnis geblieben war. Im Juli 1457 reiste

[9] Non ha Fiorenza tanti Lapi e Bindi: Im Florenz Dantes häufige Familiennamen wie unser Meier, Müller, Schmitz.

[10] Dante Alighieri, *Paradiso* 29,94–117 in der Übersetzung R. Zoozmanns, in: Ders., Dantes Werke, neu übertragen und erläutert, 1. Bd. (Leipzig o. J.) 395.

dazu eine Kommission aus Wien an. Sie wurde geleitet von Propst Nikolaus von Landkron, in seinem Gefolge neben anderen sein junger mährischer Landsmann und Mitkonventuale im Wiener Augustiner-Kloster der hl. Dorothea, Stephan von Landkron. »Drei Wiener Brüder blieben als Lehrmeister in Neustift zurück, um dort ›plenam et perfectam observantiam‹ einzuführen, Stephan von Landskron löste Johann Fuchs als Dekan ab. Es sollte die letzte große Reformmaßnahme des Cusanus in Brixen sein« – so Hermann Hallauer in seiner Darstellung in der Festschrift für Nikolaus Grass[11], der ich hier folge.

Auch in anderen Stücken schriftstellerisch erfolgreich, veröffentlichte dieser Stephan von Landskron im Jahr 1465 ein Buch, das, 20 Jahre später zum ersten Mal und zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch zweimal gedruckt, zu den am meisten gelesenen Andachtsbüchern des späten Mittelalters gehört: die »hymelstraß«. Im Stil der mittelalterlichen Predigt schreibend bespricht Stephan nacheinander die christlichen Kardinaltugenden, die zehn Gebote, die sieben Gaben des hl. Geistes usw., aber, was er liefert, ist ein Katechismus des christlichen Glaubens, in dem sich Weisheit, Güte, Humor und Lebensnähe auf das Erfreulichste mit der soliden Bildung eines mittelalterlichen Theologen vereinen. Als der Mainzer Kirchenhistoriker Joseph Lortz die Geschichte der Reformation in Deutschland aus katholischer Sicht darstellte und dabei bemüht war, gegenüber dem Bild des geistigen Verfalls auf allen Ebenen, wie es in der Reformationszeit etwa die sogenannten »Dunkelmännerbriefe«[12] aus dem Erfurter Humanistenkreis satirisch entworfen und nachhaltig eingeprägt hatten, andere Schattierungen sichtbar zu machen, waren Cusanus und die »hymelstraß« dabei zwei seiner Zeugen. Hören Sie, wie sich christliche Gesinnung in einem volkstümlichen, aber nicht derben Ton hier äußert:

> »Dar zů ist der leychnam und alles zeitlichs gůtt
> beschaffen worden: durch der sel willen,
> und ist darumb dem menschen geben, das er da durch
> ze wegen pring die sålikåyt seiner sel,
> und prauch die zů lob und zů ere
> seines schöpffers und gůttåters.

[11] H. Hallauer, *Nikolaus von Kues und das Chorherrenstift Neustift*, in: Festschrift Nikolaus Grass I (Innsbruck 1974) 309–323, hier 315.

[12] *Epistolae obscurorum virorum*; Deutsch: *Briefe von Dunkelmännern* [übers. von H. J. Müller] (Berlin 1964).

Wir sehen auch, das besorgt einer,
wer ein weingarten oder ein heüslin
oder ein ander gůttlin verliesen [= nhd. verlieren],
das villeycht XXX oder XX pfunnt pfennig werdt ist.
Wie grossen fleis tüt er, das er das nit verlyesz.

Er gedenckt mit im selber tag und nacht,
er lauft zů juristen und vürsprechern,
er fragt gelert und ungelert,
er sůcht und läst sůchen im Påbstlichen
und keyserlichen rechten.
Er mitthelffet und beysteet,
er bitt den richter und den beysiczer,
er gibt und verspricht,
das er nur den weingarten oder das klein gůttlin
behalt und nicht verliesz,
das er doch verliessen můsz, so er stirbt. . . .

Sol er aber etwas thůn, das seyner sålikeyt zů gehört,
das die nit ewicklich verloren werd,
so hat er so manigerley auszred und einwendung:
Sol er zů der predig geen, so hat er andersz zů schaffen,
soll er dabey beleyben,
so ist es im summer zů heysz, im winter so friert in.
So der prediger an hebt, zů predigen,
so hebt er an zů schlaffen oder ettwas anders gedencken.
Hat es nit pald ein end, so geht er ausz.
Sol er selber lesen, so thůt im das haubt wee.
Soll er zůhören, so ist es im zů lanck.
Sol er fragen, das schåmt er sich.
Soll er davon gedencken, so verdreüst es in.
Ist er pey einer predigt, so versaumpt er dye andern oder drey oder vier.
Oder sie geht ihm zů einem oren ein, zů dem andern wider ausz.
Wie mag ein sölicher die hymelstrasz oder den weg,
der do fůrt gen hymel, virden?[13]

Sie sehen: Der mittelalterliche Prediger weiß, wovon er redet. Seine Zuhörer sehen sich in all ihren kleinen Schwächen ertappt. Und Stephan kann erzählen. Wenn er von der Zubereitung feiner Speisen in der Küche des 15. Jahrhunderts spricht, um die Völlerei (fraßheyt) zu geißeln, dann läuft einem richtig das Wasser im Munde zusammen.[14] Und gerade weil er das nicht in so grellen Farben tut wie andere Prediger des 15. und 16. Jahrhunderts, zerfließen die Menschen, von

[13] *Hymelstraß*, Prolog, nach: STEPHAN VON LANDSKRON, *Die Hymelstrasz*. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken von G. J. JASPERS: Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 13 (Amsterdam 1979) (=Faksimile des Erstdruckes [1484 bei Anton Sorg in Augsburg] mit einer ausführlichen Einleitung).

[14] Druck von 1484, fol.111^{r}.

denen er redet, nicht zu Typen, und seine Predigt bleibt lebenswahr und aufrichtig. Eines geschieht aber auch in dieser Predigt nicht: daß sich aus diesen Texten etwas löst und uns, die dazwischenliegenden Jahrhunderte einfach überspringend, eine Frage stellt, uns nachdenklich macht über uns selbst. Liebenswürdige Neugier, was sonst noch kommt, nicht Betroffenheit ist es, was diese Texte bei uns auslösen.

Ich möchte Ihnen im folgenden zeigen, daß das bei den Predigten des Nikolaus von Kues anders ist, daß sie sich zumindest so dem heutigen Leser erläutern lassen, daß es anders ist, und daß Nikolaus, um das zu erreichen, auf etwas verzichten mußte, was uns bei Stephan von Landskron gerade so liebenswürdig berührt. Zuvor aber müssen Sie erfahren, auf welche Texte ich mich dabei stütze, und wie diese entstanden sind.

III.

Die Brixener Predigten des Nikolaus von Kues sind teilweise sehr umfangreich, so umfangreich, daß sie in der Ausgabe, die wir in Trier vorbereiten, sicher über 1000 Druckseiten füllen werden, aber ihr Ausarbeitungsgrad ist sehr verschieden. Ganz kurze Skizzen stehen neben Ausarbeitungen, die bis in die Anrede hinein fertiggestellt sind. Was wir haben und edieren, sind lateinisch verfaßte Predigtentwürfe, und zwar in einer Abschrift, die der Kardinal selbst veranlaßt und teilweise nach der Ausführung durch den Berufsschreiber noch selbst korrigiert hat.[15] Das Original, des Kardinals »aigne handtschrifft«, war

[15] Cod. Vat. lat. 1245. Belege für die Planung und Inauftraggabe dieser Handschrift (und ihrer Schwesterhandschrift Vat. lat. 1244): h XVI, S. XXI. Für ihren Wert als Textzeuge ist mit Nachdruck in Erinnerung zu rufen, was R. Klibansky, *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, in: NvKdÜ H. 15c (Hamburg 1977), zum Florentiner Widmungsexemplar der *Docta ignorantia* (= Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale, Cod. Landau-Finaly 190) bemerkt hat: »Angesichts der richtigen Lesungen, die ausschließlich in *Fl* bewahrt sind, ist es enttäuschend, daß die gleiche Handschrift zahlreiche Fehler enthält. Auf den ersten Blick scheint es schwer, diese Tatsache mit der Sorgfalt in der äußeren Ausstattung und vor allem mit der eigenhändigen Durchsicht durch den Verfasser in Einklang zu bringen. (211) ... Aus vielen anderen Beispielen geht mit Bestimmtheit hervor, daß Nikolaus selbst in Zeiten verhältnismäßiger Muße ein ungeduldiger Korrektor seiner eigenen Schriften war, der viele Fehler durchgehen ließ.« (216; ähnlich 223 mit Blick auf die Kueser Codices 218 und 219, auf denen die Straßburger Ausgabe von 1488 und ihr folgende alle weiteren Drucke der Hauptwerke fußen.)
Der zweite wichtige Textzeuge für die Predigten der Brixener Zeit ist eine wohl noch

– wie wir noch nicht lange wissen (und diese Kenntnis verdanken wir einem Tiroler Forscher[16]) – noch im 16. Jahrhundert in Tirol vorhanden, ist aber jetzt verschollen.[17] Anlaß und Ort der Predigten sind bunt gestreut: Der Kardinal predigt zur Eröffnung von Synoden, bei Hochfesten des Kirchenjahres oder des Brixener Kalenders, bei der Neustifter Kirchweihe ebenso wie bei der Einweihung einer winzigen Kapelle in Prettau[18], in der ganz überwiegenden Zahl der Fälle aber, nämlich in 141 Predigten, in seiner eigenen Bischofskirche, und zwar im gewöhnlichen Pontifikalamt am Sonntagmorgen, bei dem, wenn wir uns an seine Anrede halten, das Domkapitel (*praelati*), der übrige Domklerus (*presbyteri*) und die Einwohner der Stadt (*incolae huius urbis*) anwesend sind.

---

in den letzten Lebensjahren des Nikolaus von Kues entstandenen Sammelhandschrift [früher Cod. 38 des Domgymnasiums Magdeburg, heute unter dieser Signatur in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz], in der zumindest teilweise unabhängig von den beiden Vaticani die Predigten des Nikolaus von Kues bis zum 13. März des Jahres 1457 gesammelt und nach dem Kirchenjahr geordnet abgeschrieben sind. Zu den Magdeburger Handschriften jetzt: U. WINTER, *Die Handschriften des ehemaligen Domgymnasiums Magdeburg in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*, in: Mittellateinisches Jahrbuch 28 (1993) 103–112.

[16] K. F. ZANI, *Neues zu Predigten des Kardinals Cusanus »ettlich zu teutsch«*, in: Der Schlern 59 (1985) 111–115.

[17] Vgl. H. HALLAUER, *Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit?*, in: MFCG 17 (1986) 89–93; *Nachtrag* in: MFCG 19 (1991) 185–195.

[18] *Sermo* CXCI (185) vom 22. Juni 1455; zu den näheren Umständen J. KOCH: CT I/7 (Heidelberg 1942) 144f. Anm. 2. Die Predigt behandelt das Evangelium vom 3. Sonntag nach Trinitatis (Lk 15, 1–10), fordert mit den bekannten Stellen (Lk 10, 16; Hebr 13, 17 in Verbindung mit 1 Petr 2, 18) unbedingten Gehorsam und geißelt (aus aktuellem Anlaß?) hart die Sünder: Nam ita facit praelatus, qui curam habet animarum. Recipit peccatores ad confessionem, ipsos instruit, et non vitat, sed eis communicat, quamdiu sunt appropinquantes ad audiendum et oboediendum. Ubi vero nec eum nec ecclesiam seu eius autoritatem – quae est ecclesiae et ipse exsecutor – non audierunt, tunc cessare debet receptio et consocialitas mensae et participatio, et haberi debent pro ethnicis et publicanis... (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 100^{vb}, Z. 15–23). Zugleich enthält sie aber auch ein schönes Bild: Gesetzt selbst das Gewicht der Seele wäre durch eine Todsünde schwerer als alles auf der Erde, so daß diese Seele von ihrem Gewicht zum Erdmittelpunkt gezogen würde, dann würde Jesus sie auch dort aufsuchen und auf seinen Schultern emportragen. (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 101^{ra}, Z. 38–48) Zu den physikalischen Voraussetzungen dieses Bildes vgl. ADELARD VON BATH, *De eodem et diverso*: H. Willner (Hg.), Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso (Münster 1903) S. 33, Z. 23–27; *quaestiones naturales* [Löwen 1480] c. 48; zu beiden Stellen L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science* II, (New York 1923) 35–36.

Die Predigttätigkeit setzt gelegentlich aus, ohne daß wir in jedem Fall erklären können, warum. Einiges scheint er auch ausgesondert zu haben, aus Gründen, die wir respektieren müssen. Am Gründonnerstag des Jahres 1455 greift der Kardinal von der Kanzel herab die selbstbewußte und nicht gerade reformfreudige Vorsteherin des Brixner Klarissenklosters »an der ringmawr«, Maria von Wolkenstein (die Tochter des Minnesängers) an, und vergleicht sie wenig schmeichelhaft mit Pilatus. Diese schreibt es ihrem Bruder, aber die Predigt ist uns nicht erhalten. In seinem eigenen Manuskript schrieb der Kardinal gelegentlich an den Rand: »*dimittendum, quia non aedificat*« – das soll wegbleiben, denn es erbaut nicht.[19]

Ein langer Streit ist darüber geführt worden, ob Nikolaus von Kues denn nun, obwohl die Predigtentwürfe lateinisch sind, deutsch gesprochen hat, und ob, gesetzt er hätte deutsch gesprochen, man sein Moselfränkisch in Tirol verstanden hätte. Die Streitfrage ist durch einfache Tatsachen zu entscheiden.[20] Kaum ein[21] mittelalterlicher Prediger hat seine Predigten in der Muttersprache vorgeschrieben, und von nur sehr wenigen mittelalterlichen Predigern sind Predigten in der Muttersprache erhalten, die auf sie selbst zurückgehen. Wenn uns Predigten in der Muttersprache erhalten sind – das berühmteste und umstrittenste[22] Beispiel dafür sind die deutschen Predigten Meister Eck-

[19] Vgl. J. KOCH: CT I/7 (wie Anm. 18) 21.

[20] Den schon von J. KOCH: CT I/7 (wie Anm. 18) 22–29 zusammengestellten Belegen und Beobachtungen ist jetzt anzufügen die Bemerkung des Hieronymus Baldung in seinem Brief an Georg von Österreich vom 8. Dezember 1530 (Teildruck zuletzt bei H. HALLAUER, in: MFCG 19 [1991] 189): »... darauß er solh predigen nachmalen in den stetten darbey verzaichnet, mundtlich gethan hat, ettlich zu teutsch, die andern lateinisch ad clerum.«

[21] Eine der wenigen Ausnahmen ist das im 12. Jahrhundert möglicherweise in Tirol entstandene Predigtbuch des Priesters Konrad, das ediert (A. E. SCHOENBACH, *Altdeutsche Predigten* III [Graz 1891] und in einer neueren Untersuchung (V. MERTENS, *Das Predigtbuch des Priesters Konrad – Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte* [München 1971]) eingehend dargestellt wurde. Ob diese Predigten von ihrem Verfasser, bzw. Sammler tatsächlich gehalten wurden, können wir nicht beurteilen. Mertens wies nach, daß Konrad einige Predigten einer zu seiner Zeit beliebten deutschen Predigtsammlung entnahm, andere wahrscheinlich nach lateinischen Vorlagen ausarbeitete. Stilistisch so ausgefeilt, daß man sie wörtlich hätte vortragen können, sind Konrads Predigten wohl in der Klosterstube geschrieben, und zwar gerade zum genannten Zweck. Im lateinischen Prolog (SCHOENBACH 3) bemerkt der Verfasser: »In idyoma materne lingue prorupui, quo facilius pateat legenti et audienti eius intuitus«.

[22] J. QUINT, *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts* (Bonn 1932) 942–944, nahm der allgemeinen Überzeugung entsprechend an, daß die deutschen

harts – dann gehen sie oft auf die Mitschriften oder späteren Bearbeitungen[23] anderer zurück. In der Literaturwissenschaft heißen solche

Predigten Meister Eckharts in Nachschriften überliefert seien. In dieser Annahme wurde Quint durch den Eindruck bestärkt, den er aus dem Verhalten Eckharts im Kölner Prozeß gewann. Hätte Eckhart eigene Aufzeichnungen seiner deutschen Predigten besessen – so Quint –, dann hätte er die gegen ihn erhobenen Vorwürfe, soweit sie die Predigten betreffen, doch einfach durch die Vorlage dieser Aufzeichnungen ausräumen können. Da er sich nur darauf beruft, falsch wiedergegeben worden zu sein, besaß er solche Aufzeichnungen nicht. Folgerichtig begegnen in der Überlieferung auch nur Zuschreibungen, nicht aber direkte Bezeugungen einer Aufzeichnung mit eigener Hand oder ausdrücklicher Autorisierung. In Übereinstimmung mit Quint glaubte J. KOCH, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in: Kleine Schriften I [Rom 1973] 247–347, hier 318 u. 327, daß die deutschen Predigten Eckharts, auf welche die Kölner Inquisitoren sich stützten, diesen in Nachschriften vorlagen, »da wohl noch keine Kopien von den Entwurfheften kursierten«. In diesem Glauben wurde er auch nicht durch die Beobachtung irre, daß diese Nachschriften den Texten, die wir heute besitzen, sehr nahe gekommen sein müssen. Die Textgrundlage und auch die lateinische Übersetzung der Inquisitoren erweisen sich nämlich bei unvoreingenommener Betrachtung als immerhin so zuverlässig, daß wir ohne allzu große Mühe die inkriminierten Sätze in unserem deutschen Eckharttext identifizieren können. (KOCH 325)

Zu einem anderen Urteil kam K. RUH, Art. *Meister Eckhart*, in: ²Verfasserlexikon, Bd. II (Berlin 1980) Sp. 332. Unter dem Eindruck der Feststellung P. G. VÖLKERS, *Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten*, in: ZDA 92 (1963) 212–227, daß die abkürzungs- und mnemotechnischen Möglichkeiten der damaligen Zeit die augenblickliche getreue Aufzeichnung einer mittelhochdeutschen Predigt nicht erlaubt hätten, argumentiert er, Eckhart habe in der »Rechtfertigungsschrift« nur den Wortlaut der rückübersetzten Stellen als mißverständlich und falsch bezeichnet. Ferner unterscheide sich die einzige Predigt, von der wir wüßten, daß Eckhart sie selbst niedergeschrieben habe, der »Sermon vom edlen Menschen« (D.W. 5, 109–119) in der Textqualität nicht von den übrigen Predigten. Dies lasse nur den Schluß zu, »daß E. seine Predigten in irgend einer Form, sei es durch Diktat oder Redaktion, autorisierte«. Ganz im Sinne Ruhs resümiert G. Steer in einer jüngeren ausführlichen Untersuchung dieser Frage (G. STEER, *Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts*, in: Eckardus Theutonicus, Homo doctus et sanctus – Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, hrsg. von H. Stirnimann (Freiburg/Schweiz 1992) 127–168, hier 167–168): »Die Predigten Eckharts coram vulgo simplici sind ein für allemal verklungen. Was sich erhalten hat, sind Texte, die Eckhart selbst in die literarische Form der Predigt, des Traktats, des Spruches gebracht hat. Ob er dabei diktierte oder sich gelegentlich auch der redigierenden Zuarbeit anderer erfreute, entzieht sich unserer Kenntnis.«

Ich selbst bin mit Ruh und Steer überzeugt, daß uns in den deutschen Predigten Meister Eckharts im Prinzip authentische Texte vorliegen, eine Voraussetzung, unter der allerdings auch Koch und Quint die deutschen Predigten praktisch behandelt haben. Eindrucksvoll zeigt Steer (136–139) in einer Synopse die strukturelle Verwandtschaft zwischen der lateinischen Predigt LV,4 (=Lat. W. IV, p. 458ff.) und der, wie er überzeugend annimmt, aus ihr entwickelten deutschen Predigt 17 Quint

Mitschriften genau wie die Vorlesungsnachschriften der Studenten »Reportata«, und genau wie noch heute die »Skripten« von Vorlesun-

(D. W. I, S. 279ff.). Zu denken gibt auch, was Steer (128–130) durchaus im Sinne Kochs, aber über ihn hinausgehend, gestützt auf L. STURLESE, *Die Kölner Eckartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in: Die Kölner Universität im Mittelalter (= MM 20, Berlin 1989) 192–211, hier 201, über die exakte Arbeit der Ankläger und die Qualität der Texte sagt, auf die sie sich im Fall der ersten drei Artikelgruppen stützten. Leider ist die Diskussion aber auch mit einer Reihe von Argumenten belastet worden, die dem Beweisziel nicht dienen, weil sie leicht zu widerlegen sind. Ich greife nur drei Beispiele auf. Es ist richtig, daß Eckhart, wie Ruh feststellt, in der »Rechtfertigungsschrift« die beanstandeten Sätze der Predigten meist als die seinen anerkannt hat. Dies geschah aber unter der Maßgabe einer bestimmten Verteidigungsstrategie, die offenbar darauf angelegt war, die Ankläger zu wissenschaftlichen Tölpeln zu degradieren, indem sie die Mehrzahl der angegriffenen Sätze als völlig korrekt darstellte. Wo sich diese Strategie nicht durchhalten ließ, weil die inkriminierten Thesen objektiv falsch (male sonantes) waren, stellte Eckhart mit gleicher Häufigkeit die Wiedergabe durch die Inquisitoren wie die Authentizität von deren Vorlage in Frage, und das vehement. Hierher gehören die oft zitierten Beispiele: Erste Kölner Verteidigung, Sermones, ad 10 (ed. Thery: AHDLMA 1 [1926/27] 203): dixi hoc iam dudum, sed fuit male intellectum. Erste Kölner Verteidigung, Sermones, ad 13 (ebd. 204): in hoc sermone multa sunt obscura et dubia, et quae numquam dixi; ähnlich zweite Kölner Verteidigung, ad 51 (ebd. 258). Sodann zieht Steer (247) die Beobachtung Kochs (Lat. W. IV, S. 416, 9 mit Anmerkung) heran, daß Eckhart selbst in Sermo XLVIII,1 auf Sermo 23 Quint verweist. Ein solcher Verweis habe keinen Sinn, wenn der Leser ihn nicht verifizieren könne. An einen Leser ist aber hier nicht zu denken. Wie viele Beispiele in den lateinischen Predigten des Mittelalters beweisen, sind die solche Verweise prima facie Selbsterinnerungen des Verfassers, und so können wir mit der Stelle nicht einmal beweisen, daß Eckhart zum Zeitpunkt der Abfassung ein *deutsches* Manuskript von Sermo 23 zur Verfügung hatte. Vergessen wir nicht, daß wir die lateinischen Predigtentwürfe Eckharts nur durch das eine Cusanus-Exemplar kennen. Ebensowenig läßt sich aus der Tatsache, daß Eckhart Predigt 23 Quint in Predigt 3 Quint zitiert (D. W. I, S. 55,9–56,1: als ich êgester sprach in dem jüngesten sermône; angeführt bei Steer [139]), mehr schließen als die Banalität, daß sich Eckhart daran erinnert, was er zwei Tage vorher gepredigt hat, und dieses Wissen auch bei seinen Hörern voraussetzt. Schließlich ist Steers Versuch wenig überzeugend, die großen Schwierigkeiten, die sich aus der Rechtfertigungsschrift für die Annahme ergeben, schon damals hätten deutsche Predigtmanuskripte vorgelegen, einfach wegzuinterpretieren. Muß der Leser wirklich glauben, daß »dixi« in Formulierungen wie »quae numquam dixi« (Thery 204 [oben zitiert]; ähnlich 253 und 258 ad n. 51) in Eckharts Verteidigung stets bedeutet: »ich habe geschrieben« (Steer 148–149)? Sodann: Wenn Eckhart in seiner ersten Kölner Verteidigung vorab erklärt (Thery 196), soweit die inkriminierten Artikel aus den ihm zugeschriebenen Predigten ausgezogen seien, müsse er sich eigentlich nicht verteidigen, da oft selbst von bemühten und gebildeten Klerikern das Gehörte verkürzt und falsch wiedergegeben werde («. . . cum passim et frequenter etiam a clericis studiosis et doctis diminute et falso quae audiunt reportantur . . .«), dann beinhaltet das doch wohl an dieser Stelle, wie immer man es

gen zirkulierten sie auch in einem Kreis Interessierter. Die Stenographen mittelalterlicher Predigten sind aber nicht immer Studenten,[24] gelehrte Doktoren oder fromme Nonnen, die ihren Mitschwestern zu

---

dreht und was immer man zur Bedeutung von »reportare« vorbringt (Steer 159–164), einen Angriff auf die Authentizität des von seinen Kölner Ordensbrüdern vorgelegten *Materials* und nicht (so abschwächend Steer 164–165) lediglich den Vorwurf einer nicht kontextgerechten Zitierweise. Schließlich: Es wird schwerfallen, sich mit Steer (149) davon zu überzeugen, daß das »et«, wenn Eckhart selbst regelmäßig mit der üblichen Formel zwischen Sätzen *unterscheidet*, die er gepredigt, gelehrt und geschrieben hat (praedicavi docui *et* scripsi) stets epexegetisch zu verstehen ist. (Schluß der ersten Kölner Verteidigung: Thery 205; ähnlich am 13. Februar 1327 in der Kölner Dominikanerkirche: ed. DENIFLE: ALKGMA 2 [1886] 631) Wie es sich nun immer bei Eckhart verhält: Daß die Predigten eines und desselben Autors in verschiedenen Idiomata überliefert sind, wird in vielen Fällen nicht auf Mitschriften am Ort der Predigt, sondern darauf zurückgehen, daß der Verfasser einer *Abschrift* seinen Text für ein bestimmtes Publikum lesbar machen wollte, ihn gewissermaßen in das Idiom seiner Leser »übersetzte«, eine Gepflogenheit, wie sie auch der Leipziger Erstdruck (1498) der Predigten Johannes Taulers noch festgehalten hat, wenn er in der Überschrift ankündigt: »Sermonen des großgelahrten ... doctor Joh. Thauleri Predigerordens ... verwandelt in Deutsch« (nämlich aus dem Dialekt der Vorlage) (zitiert bei E. KREBS, Art. *Tauler*, in: [1]Verfasserlexikon, Bd. 4 [Berlin 1953] Sp. 376)

[23] Welch komplizierte Verhältnisse im Einzelfall zwischen den in Abschriften verbreiteten lateinischen und muttersprachlichen sowie den tatsächlich mündlich vorgetragenen Predigten eines Autors zum gleichen Thema anzunehmen sind, zeigt eindrucksvoll D. RICHTER, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg*: Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 21 (München 1969) 224–241, an den Predigten Bertholds von Regensburg. Auch er glaubt unter dem Eindruck der Ergebnisse Völkers (wie Anm. 22), die stilistischen und formalen Differenzen der Überlieferung nicht auf die Verbreitung verschiedener Nachschriften zurückführen zu können. Deshalb nimmt er an, daß die deutschen Predigten Bertholds das Werk verschiedener Bearbeiter darstellen, die unter dem unmittelbaren Eindruck der mündlichen Predigt Bertholds und unter Zuhilfenahme der veröffentlichten lateinischen Fassungen die in der Muttersprache gehaltenen Predigten Bertholds nachgestalteten. Sollte Richters Annahme zutreffen, so differenziert das die Vorstellung des Reportatums, bestätigt aber die Annahme einer nur mittelbaren Authentizität der muttersprachlichen Überlieferung vieler Predigttexte. Im übrigen erlaubt mir gerade das Beispiel Bertholds noch einmal festzuhalten: Ein in seiner Muttersprache predigender Autor wirkt der Verbreitung nicht autorisierter deutscher Fassungen dadurch entgegen, daß er lateinische Predigten veröffentlicht: ... quod, cum praedicarem eos in populo, quidam simplices clerici religiosi ... voluerunt notari sibi illa, quae poterant capere, et sic multa falsa notaverunt ... (Vorrede des »Rusticanus de Dominicis«, [= Berthold] zitiert bei F. BANTA, Art. *Berthold von Regensburg*, in: [2]Verfasserlexikon, Bd. 1 [Berlin 1978], Sp. 819).

[24] Manchmal sind die Verfasser der Reportata später selbst berühmte Prediger geworden. So verdanken wir einige Predigten Geilers von Kaysersberg JOHANNES PAULI, dem Verfasser von »Schimpf und Ernst«.

einer erbaulichen muttersprachlichen Lektüre verhelfen wollten. Die Volkspredigten des schon genannten Bernadin von Siena verdanken wir einem einfachen Tuchscherer, der – wie er selbst berichtet – mit etlichen Kindern und wenigen Besitztümern gesegnet war.

Der Fall, daß uns die lateinischen Entwürfe tatsächlich gehaltener Predigten erhalten sind, ist – wie betont werden muß – selten.[25] Es gibt aber unter den spätmittelalterlichen Prädikaturpredigten Predigtsammlungen, die derjenigen des Nikolaus von Kues in dieser Hinsicht sehr ähnlich sind. Ein Beispiel ist die Sammlung der Predigten, die der Luthergegner Johann Eck in seiner Zeit als Stadtpfarrer von Ingolstadt gehalten hat. Sie sind in einer Münchener Handschrift[26] im lateinischen Entwurf von der eigenen Hand Ecks überliefert. Genau wie Cusanus notiert Eck penibel liturgischen Anlaß und Datum der zu haltenden Predigt. Genau wie bei Cusanus ist der Ausarbeitungsgrad der Entwürfe sehr verschieden, typisch für eine echte Vorschrift, für die der Prediger die Zeit nutzen muß, die er gerade hat. Und genau wie Cusanus durchsetzt Eck sein Manuskript mit Selbstverweisen auf andere eigene Predigten, um sich die Wiederholung von etwas bereits Gesagtem zu ersparen.

Die gewöhnliche lateinische Predigt des Mittelalters ist – sofern sie ausdrücklich an die Öffentlichtlichkeit gebracht wurde – nicht eine Predigt für einen Hörer oder einen Leser, sondern eine fern der Kanzel am Schreibtisch entstandene Materialsammlung, die anderen dazu verhelfen soll, gut zu predigen. Das verrufenste Beispiel dieser Gattung ist eine Sammlung, deren Urheber wir wohl kennen, die aber unter dem Titel »Schlafe sorglos« (Dormi secure) verbreitet war. Ruhig schlafen sollte in diesem Fall der Pfarrer, dem der »Schlafe sorglos« – von Luther[27] zornig und, wie sich an Beispielen leicht zeigen

---

[25] Echten Entwurfcharakter hat Bernadin von Sienas lateinisch/italienisch geschriebenes *Itinerarium anni* (S. Bernadini Senensis *opera omnia* t. 8 [Quaracchi 1963] 163–307). Die beliebte Redeweise vom »Blick in die Werkstatt« ist hier angebracht.

[26] Beschreibung der Handschrift und Teiledition bei A. Brandt, *Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1525–1542)*: RGST 27/28 (Münster 1914).

[27] WA Abt.1,15 p.50. F. W. Oediger (wie oben Anm. 3, S. 130) zitiert einen Brief Wimpfelings an Celtis aus dem Jahr 1496: [Die Buchhändler haben hier in Speyer nichts Elegantes, nur Wörterbücher] »und die Predigten ›Dormi secure‹, mit denen sie die Landgeistlichen betrügen wollen«.
Daß die Kritik der Reformatoren sich nicht nur am Titel entzündet hat, wie die wohlwollende katholische Kritik meinte, möge wenigstens ein Beispiel belegen: In der Osterpredigt *Jesum quaeritis* (Köln 1500 [=Hain 15967] Sermo XXVI) berichtet der »Dormi secure« von sechs Erscheinungen des Auferstandenen. Als erstes sei Chri-

ließe, ohne Zweifel zu Recht als »Eselsmist« bezeichnet – die Mühe einer eigenen Vorbereitung abnehmen sollte.

Wie hat Nikolaus aber dann wirklich gepredigt? Sicher nicht so, daß er auf der Kanzel als Übersetzer seiner eigenen Entwürfe aufgetreten ist. Gewissermaßen »normal« war ein deutlicher Verlebendigungssprung[28] im Zuge der mündlichen Umsetzung. Man vergleiche die Darstellung des gleichen Gegenstandes, etwa die Geißelung weiblicher und männlicher Putzsucht in den lateinischen Fastenpredigten des Bernadin von Siena und in seinen italienischen Volkspredigten. Zwischen der lateinischen und der volkssprachlichen Behandlung liegen hier Welten. Bei allem Respekt vor der Verlebendigungsgabe des Herrn Kardinals glaube ich nicht, daß der Unterschied im Fall des Cusanus so groß war. Einige Predigtentwürfe sind – obwohl sicher nicht lateinisch vorgetragen – bis in die Anrede hinein ausgearbeitet, etwa die Brixener Predigt [CCXLIX (246)] vom Vorabend des Allerheiligentages des Jahres 1456. Der Unterschied zu anderen Entwürfen besteht fast nur in der Einfügung der Anrede. Es bleibt aber die nicht geringe Differenz, die es ausmacht, den gleichen Gedanken nicht irgendwie in die Muttersprache zu übersetzen, sondern ihn genuin in ihr auszudrücken.

Wenn also Nikolaus nun Deutsch sprach, sprach er ein anderes Deutsch als seine Diözesanen? Man könnte das an sich leicht an den unzähligen Urkunden überprüfen, von denen ein kleiner Teil[29] ja jetzt

---

stus seiner Mutter Maria erschienen ... »und davon berichten die Evangelisten nichts, da sie nur das schreiben, woran man zweifeln könnte. Daran aber kann keiner zweifeln, daß er zuerst Maria erschien, weil er gesagt hat ›Du sollst Vater und Mutter ehren‹ und das immer erfüllt hat.«

[28] Wiewohl für das folgende passend, ist der Begriff des Verlebendigungssprunges natürlich eine recht grobe Kategorie, um die Differenz zwischen einer lateinischen und einer volkssprachlichen Predigt zu beschreiben. Ein Glücksfall für entsprechende Untersuchungen ist Meister Eckhart, da wir bei ihm in zwei Fällen (Predigt 17 Quint und Sermo LV,4 Koch; Predigt 18 Quint und Sermo XXXVI Koch) nicht nur einzelne Stellen, sondern insgesamt die lateinische und die deutsche Predigt zum gleichen Thema vergleichen können. Aus zwei neueren Beiträgen germanistischer Verfasser ist in diesem Fall viel über die spätmittelalterliche Predigt und Schriftauslegung im Spannungsfeld zwischen Volkssprache und Lateinischem zu lernen: B. Hasenbrink, *Grenzverschiebung – Zu Kongruenz und Differenz von Latein und Deutsch bei Meister Eckhart*, in: ZDA 121 (1992) 369–398; S. Köbele, *Primo aspectu monstruosa – Schriftauslegung bei Meister Eckhart*, in: ZDA 122 (1993) 62–81.

[29] Darunter besonders das »Brixner Briefbuch« hg. von F. Hausmann: CT IV/2 (Heidelberg 1952). Viele deutsche Urkunden finden sich auch in den von H. Hallauer im Anhang von Aufsätzen publizierten Urkundensammlungen zu Sonderthemen in

schon gedruckt vorliegt. Wenn der Brixener Band der Acta Cusana erschienen sein wird, werden wir so eine lebendige Vorstellung des fürstbischöflichen Alltags gewinnen. Es gibt aber auch die Möglichkeit einer Gegenprobe. Der Zeitgenosse des Cusanus und Konventuale der Karthause Schnals, Heinrich Haller[30], übersetzte in den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts eine Reihe lateinischer Texte, Hieronymusbriefe ebenso wie Zisterzienserpredigten, ins Deutsche, einer ansprechenden Vermutung Walter Neuhausers zufolge für ein gebildetes Publikum aus dem Ritterstand, etwa für die Annenberger, in deren Bibliothek sich mehrere Haller-Übersetzungen fanden. Als Moselfranke hatte ich im Frühjahr 1994 keine Schwierigkeiten, einige dieser Übersetzungen im Codex 979 der Universitätsbibliothek Innsbruck[31] zu lesen. Darf ich den Umkehrschluß wagen, daß auch die Tiroler des 15. Jahrhunderts ihren aus fremden Landen stammenden Kardinal verstehen konnten?

Ich komme damit zu einer letzten abschließenden Frage, der wichtigsten, die ich in diesem Zusammenhang ansprechen wollte. Die Geschichte der Predigt vom Hochmittelalter bis um Konzil von Trient ist für den Brixener Raum in jüngerer Zeit in einem sehr gediegenen Beitrag behandelt worden. Ich kann meine Frage sehr leicht dadurch bezeichnen, daß ich zwei Zitate aus diesem Beitrag nebeneinanderstelle:

> »Die Brixner Bischöfe des fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhunderts waren demnach von einer hohen Auffassung von der Wichtigkeit und Bedeutung der Predigt und von einer tiefen Sorge um die Verkündigung des Wortes Gottes an das christliche Volk in ihrer Diözese erfüllt.«

Und:

> »Von der großen Mehrzahl der Brixener Oberhirten dieser Zeit muß jedoch als gesichert gelten, daß sie das Predigtamt nicht persönlich ausgeübt und die Verkündi-

---

MFCG 1 (1961) [Taufers], MFCG 4 (1964) [Sonnenburg], MFCG 6 (1967) [Klarissenkloster], KSCG 9 (1969) [Die Schlacht im Enneberg], MFCG 9 (1971) [Hussiten], Festschrift Nikolaus Grass (1974/75) [Neustift], MFCG 21 (1994) [Verwaltung des Hochstiftes], Festschrift ERICH MEUTHEN (1994) [Bruneck]; ferner weitere Urkunden in Beiträgen verschiedener Verfasser der Cusanus-Gedächtnisschrift (1971).

[30] Zu ihm E. BAUER, ART. *Haller, Heinrich* in: ²Verfasserlexikon, Bd. 3 (Berlin 1981) Sp. 415–418; W. NEUHAUSER, *Beiträge zur Bibliotheksgeschichte der Karthause Schnals*, in: J. Hoog (Hg.), *Die Kartäuser in Österreich*, Bd. 1 (Salzburg 1980) 48–126, hier 49; 57–58; 68–70.

[31] Ausführlich beschrieben von N. PALMER, *Ein Handschriftenfund zum Übersetzungswerk Heinrich Hallers und die Bibliothek des Grafen Karl Mohr*, in: ZDA 102 (1973), 49–66, hier 51–56.

gung ganz ihrem Seelsorgeklerus überlassen haben, wie es damals in der Kirche überhaupt weitverbreitete Übung war.«[32]

Nikolaus von Kues hielt seine erste Predigt in Brixen am 9. April des Jahres 1452, einem Karfreitag. Er war zwei Tage zuvor in seiner Diözese von Innsbruck kommend eingetroffen. Daß ein künftiger Reichsfürst als erstes das tat, was selbst die weniger hochgestellten Bischöfe seiner Zeit kaum je taten, nämlich predigen, war ebenso ungewöhnlich wie wahrscheinlich für die Vorsätze bezeichnend, mit denen Nikolaus von Kues sein Amt antrat.

IV.

Wenn ich im folgenden versuche, Ihnen die geistige Welt dieser Predigten näherzubringen, will ich der Versuchung widerstehen, die großen spekulativen Ideen der Cusanischen Hauptwerke vorauszusetzen, um ihren Reflex in den Predigten aufzuspüren. Die Predigten, von denen wir reden, nehmen solche Impulse aus dem zu ihrer Zeit schon vorliegenden Werk auf, und sie sind im zeitlichen Kontext weiterer Werke entstanden. Aber es ist, als wenn Cusanus sich selbst zügeln würde: Nur leise und gemildert dringt der Atem der Hauptwerke in die Predigten des Brixener Oberhirten ein. Der Abschluß einer der bekanntesten Schriften des Cusanus fällt zwischen zwei durchaus umfangreiche Predigten,[33] die der Kardinal im September 1453 in Brixen und Säben gehalten hat. Aber nichts in diesen Predigten läßt von jenem Werk etwas ahnen. Und doch gibt es eine Beziehung. In der gleichen Weise wie in den Werken gelingt es Cusanus in seinen Predigten, wirklich wichtige Fragen christlichen Daseins so aufzugreifen und so elementar zu behandeln, daß die gelegentlich sehr abstrakte Denkbewegung den, der sie nachvollzieht, in seinem Innersten anzurühen und mitreißend zu bewegen beginnnt. Auch in den Predigten bleibt Cusanus ein Denker, und es ist dieser Grund, aus dem heraus er die – sagen wir es positiv – Erzählfreude und Lebensnähe der mittelalterlichen Predigt nicht braucht, aber auch ihrem peinlichen

[32] A. TRENKWALDER, *Zur Geschichte der Predigt in der Diözese Brixen vom Hochmittelalter bis zum Konzil von Trient – 1. Teil*, in: Konferenzblatt f. Theologie und Seelsorge 95 (Brixen 1984) 147–165, hier 147–148.

[33] Die Reihenfolge ist die folgende: *Sermo* CXXXII vom 8. Sept. 1453: h XVIII/1; *De pace fidei* (beendet 11. September 1453): h VII; *Sermo* CXXXIII vom 14. September 1453: h XVIII/1.

Hang zum Kuriosen und ihrer uns ermüdenden Schulmeisterei[34] entgeht.

Ich lege meinem Ausflug in die Welt der Brixener Predigten die folgenden vier Fragen zu Grunde, von denen ich glaube, daß es ungefähr die Fragen sind, die Cusanus seinen Hörern hat beantworten wollen: 1) Wer oder was ist Gott? 2) Warum hat Gott den Menschen geschaffen? 3) Warum ist Gott selbst Mensch geworden? 4) Gesetzt es gibt Gott, und er ist aus dem angegebenen Grunde Mensch geworden, wie kann der Mensch angemessen auf diese Tatsache reagieren?

1) Wer oder was Gott seinem eigenen Wesen nach ist, das bleibt dem Menschen für immer unbegreiflich. Gott übersteigt jede Möglichkeit menschlichen Begreifens strukturell und dimensionell.[35] Strukturell, weil jeder Begriff, mit dem wir versuchen würden, Gott in dem, was er ist, zu treffen, doch nur aus der menschlichen Erfahrungswelt gewonnen sein könnte. Weder aber kommt Gott als Tatsache in dieser Erfahrungswelt vor, noch gibt es in dieser Welt Tatsachen, die so, wie wir sie antreffen, Eigenschaften Gottes vergleichbar sind. Dimensionell ist Gott für uns unbegreiflich, weil er nicht begrenzt gedacht werden kann. Um begriffen werden zu können, müßte sein Wesen in einer Erschließungstiefe begriffen werden, die ein endliches Geistwesen nicht erschöpfen kann, und diese Begrenzung der Gotteserkenntnis gilt auch für die Seligen. Das Maß, in dem sie Gott schauend begreifen, ist verschieden tief, hebt aber nicht die Begrenzung auch ihres Geistes auf.

Immerhin: Auch in unserer Erfahrungswelt gibt es Erfahrungen und Tatsachen, die ausgezeichneter als andere in der Lage sind, unsere Gottesvorstellung in eine zumindest angemessenere Richtung zu lenken. Das sind vornehmlich solche Tatsachen und Erfahrungen, die in dieser Erfahrungswelt zwar unabweisbar vorkommen, die in sich aber gewissermaßen die Tendenz haben, die Grenzen dieser Erfah-

[34] Kl. Reinhardt verdanke ich den Hinweis, daß Nikolaus die Ermahnung, von Beispielen in der Predigt nur zurückhaltenden und wohlüberlegten Gebrauch zu machen, schon bei Raimundus Lullus finden konnte. Lulls *Liber de praedicatione*, den NvK im Codex Cusanus 118 besaß, zeigt theoretisch und praktisch, wie man anschaulich und erfahrungsbezogen predigt, ohne ins Kuriose abzugleiten: »Et de tali doctrina gaudebunt audientes, eo quia illa, quae sermocinator, sciens artem istam, praedicabit, poterunt homines in se ipsis et aliis naturaliter experiri«: ROL III (Palma de Mallorca 1961) 141.

[35] Dazu neben der unten übersetzten Stelle aus den Predigten der Brixener Zeit *Sermo* CXXVII: h XVIII/1, N. 2.

rungswelt zu übersteigen, die jedenfalls nicht restlos aus ihr erklärt werden können. Nikolaus von Kues am 28. August des Jahres 1456 in Neustift:[36]

> »Laßt es uns festhalten: Durch die Liebe kommen wir zur Erkenntnis Gottes. Zwar muß etwas, um geliebt werden zu können, zuvor erkannt sein. Gott ist unerkennbar, weil von unendlicher Erkennbarkeit, wie das Licht, das auf Grund seiner übergroßen Transparenz für uns nicht sichtbar ist. Aber er ist erkennbar im wesensverwandten Abbild. Alles zuvor Unbekannte wird erkennbar durch seine Ähnlichkeit, wie ein unbekanntes Antlitz durch eine ins Auge fallende Ähnlichkeit bekannt wird. (sicut incognita facies fit per suam similitudinem, quae in oculum venit, cognita)[37] Wir wissen, daß Gott die Liebe ist. Deshalb gelangen wir, indem wir den Nächsten lieben, gewissermaßen im Bilde und Gleichnis zur Erkenntnis Gottes.«

Nun ist nichts für das christliche Leben gefährlicher als eine falsche Gottesvorstellung und Folgerungen, die aus einer falschen Gottesvorstellung gezogen werden. Die Tatsache, daß wir Gott als Person denken, läßt unsere Vorstellungskraft immer wieder – und das gilt auch heute noch – an der menschlichen Person Anhalt suchen. Dabei gibt es einen Anhalt in der menschlichen Wirklichkeit, der sogar besonders tüchtig ist, unsere Gottesvorstellung zumindest nicht in die falsche Richtung zu lenken. Und dieser Anhalt liegt zugleich auch noch in größerer Nähe als jeder andere. Gott ist Geist. Wenn wir ihn uns überhaupt vorstellen wollen, dann sollten wir zum Beispiel in unserer Erfahrung das Erlebnis einer wirklich tiefen, geistigen Freude suchen, die einmal über uns gekommen ist. Und wenn wir daran denken, dann sind wir Gott näher gekommen, als wenn wir uns eine menschliche Person vorstellen, die Gott auch nach der Menschwerdung als Gott nicht ist. In der Fastenzeit des Jahres 1455 studiert Nikolaus von Kues erneut die Quaestiones disputatae »Über die Wahrheit« des hl. Thomas von Aquin, besonders die Frage über den Geist (*De mente*), und fügt Textauszüge einer Predigt zum Sonntag »Invocavit« an. 1462 wird er in Rom im 24. Kapitel seines Werkes *Das Nichtandere* diese Gedanken verdichten und einen der bedeutendsten Texte über Gott als Geist schreiben, die m. E. zwischen dem Mittelalter und Hegel ein Philosoph geschrieben hat. Folgen wir aber der Predigt vom Sonntag »Invocavit«:[38]

[36] *Sermo* CCXLI (238): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 167^{rb}, Z. 19–32.

[37] Cusanus hat nichts so gern, aber auch so fein beobachtet wie die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Wie ich die Stelle verstehe, hat er die Situation im Auge, daß wir einem uns an sich unbekannten Menschen begegnen, in dessen Zügen jedoch eine uns bekannte verwandtschaftliche Ähnlichkeit hervortritt. Indem wir dieser gewahr werden, erkennen wir den Betreffenden, ohne ihn zuvor gesehen zu haben.

[38] *Sermo* CLXXIV (167): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 72ra, Z. 24–43.

»Man bedenke es recht: Das Leben unsers Geistes ist Abbild und Gleichnis desjenigen Lebens, von dem es stammt. Vom göttlichen Leben unterscheidet es sich wie das gemalte Sonnenlicht und das gemalte Feuer vom wirklichen. Denn Gott ist die »Sonne der Gerechtigkeit« und das »verzehrende Feuer«, das unendlich sein Abbild übersteigt... Vergegenwärtige es Dir: Die geistige Natur ist unzerstörbar und braucht nicht in dem Sinne eine Nahrung, um zu bestehen, wie sie die vergängliche animalische Natur braucht. Aber wie der Mensch nach jeder Trauer zur Freude zurückkehrt gleichsam wie zum Wesensgrund seines Lebens, ohne den er nicht leben möchte – denn es wäre besser für den Menschen, nicht zu sein, als in ewiger Trauer zu verharren – so glaube ich, daß die Freude gewissermaßen der Nerv unseres Lebens ist, denn sie ist es, durch die der Mensch überhaupt spürt, daß er lebt.«

2) In seiner in den Jahren 1460/61, also nach der Brixener Zeit abgeschlossenen, umfangreichen *Durchsiebung des Korans* (*Cribratio Alkorani*) antwortet Nikolaus von Kues auf die Frage, warum Gott die Welt geschaffen hat[39], mit einem Bild:

»Da nämlich ein unbekannter König in seiner Herrlichkeit ebensowenig als König angesehen werden könnte wie jemand, der gar kein König ist, und da er weder Ehre noch Huldigung erfahren dürfte, richtet er sein ganzes Bemühen darauf, seine Macht und Herrlichkeit sichtbar werden zu lassen, um dadurch als bedeutsam erkannt, verehrt und verherrlicht zu werden. Seine Herrlichkeit ist aber nur Einsichtigen erkenntlich. Ebenso hat Gott, um erkannt zu werden, die vernunftbegabten Geschöpfe, die in der Lage sind, über Herrlichkeit und Wahrheit zu entscheiden, erschaffen, und um ihretwillen alle niederern Geschöpfe.«[40]

Der Vergleich, den Nikolaus von Kues hier gebraucht, ist einer seiner Lieblingsvergleiche. »Rex ignotus non differt a non-rege«[41] (Ein unbekannter König unterscheidet sich nicht von einem, der gar kein König ist), auf diese Kurzformel bringt Cusanus den Gedanken in einer anderen Predigt. Interessanterweise kommt dieser Vergleich aber in den Predigten des Cusanus nicht in ausgeführter Form vor, und zwar, wie ich überzeugt bin, deshalb nicht, weil Cusanus seinem Hörpublikum gegenüber besonders sorgfältig bemüht war, alles zu vermeiden, das zu Fehlassoziationen hätte führen kömnnen. Daß der Vergleich in der Tat mißverständlich ist, brauche ich hier nicht auszuführen. Ich gehe gleich zu dem über, was Nikolaus in den Predigten an

[39] Die Frage »Warum hat Gott den Menschen erschaffen?«, wie sie Cusanus am Beginn seiner Schrift *Reformatio generalis* stellt, ist dieser Frage gewissermaßen subordiniert, führt aber zu einer ähnlichen Antwort. Dazu der Kueser Vortrag meines Kollegen W. A. EULER *Cusanus und die Reform der Kirche heute*: KSCG 14 (Trier 1994) 10.

[40] *Crib. Alk.* II, 16 in der Übersetzung von REINHOLD GLEI: NvKdÜ H. 20b (Hamburg 1990) 53.

[41] So *Sermo* CLIV (149): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 52va, Z. 29–30; die ausführlichste Behandlung des gleichen Themas (Deum omnia propter ostensionem gloriae suae operari) findet sich in *Sermo* CCIV: h XIX/1, N. 5–9; dort W. EULER und KL. REINHARDT zu den Quellen und Parallelen.

seine Stelle setzt: eine ganz grundsätzliche Überlegung. Sie lautet in eine moderne Sprache übersetzt etwa so: Wenn es überhaupt Sinn gibt, dann ist dieser von seinem Wesen her darauf angelegt, sich mitzuteilen. Das ist ein sehr alter philosophischer Gedanke. Ich will hier nicht seiner Geschichte nachgehen, denn diese ist angemessen dargestellt worden.[42] Die menschliche Erfahrung, daß, wenn wir eine Wahrheit entdeckt oder uns über etwas richtig gefreut haben, daß wir das dann auch mitteilen wollen, wäre eine andere, aber wieder auf die Ebene des seelisch-sinnlichen Empfindens transponierte Variante dieses Gedankens.[43] Dieses Mitteilungsbedürfnis hat eine gestufte Erstreckung vom Animalischen bis zum Geistigen, aber es kulminiert wie viele andere Lebensäußerungen im Geistigen, und dies ist es, was Nikolaus von Kues beeindruckt, und was er auf ein dahinterliegendes Allgemeines zurückführen will. Die Wahrheit hat Zeit und drängt sich nicht vor, das gehört zu ihrer Würde, aber sie hat nicht an sich selbst genug. Sie ist kommunikabel und in einem kommunikationsbedürftig sowie darauf angelegt, Früchte zu tragen. Dem Kardinal gelingt es mit diesem metaphysischen Erbe, einen theistischen Gottesbegriff als Unbegriff zu entlarven. Ein Gott, der sich nicht um die Welt kümmert, ist eine mythologische Figur, aber eben nicht Gott. Nikolaus von Kues geht noch einen Schritt weiter. Die adäquate Antwort auf ein Wahrheitsangebot ist allein die Zustimmung eines zumindest tendenziell Gleichen, und deshalb muß Gott dem Menschen, von dem er erkannt und geschätzt sein will, es auch zugestehen, daß er sich ihm entzieht und ihn nicht liebt. Das klingt kühn, steht aber so auch in einem Lehrbuch der Theologie, das jahrhundertelang in den theologischen

[42] Vgl. Kl. Kremer, *Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? – Zur Herkunft der Formel: »Bonum est diffusivum sui«*, in: ThPh 63 (1988) 579–585 (in Weiterführung früherer Beiträge des gleichen Verfassers).

[43] Vgl. *Sermo* CLXXXVII (181): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 88^{vb}, Z. 24–40: »Wir machen in uns die Erfahrung, daß unsere geistige Natur all ihr Streben darauf richtet, die Herrlichkeit bekannt zu machen, die sie besitzt, indem sie erkennt. Wer sich freut, sehnt sich deshalb nach jemandem, der seine Freude teilt, und sucht ihn, wie Christus im Gleichnis vom verlorenen Sohn, vom verloren gegangenen Schaf und der verlorenen Drachme verdeutlicht. Überhaupt ist es so, daß, weil unsere Freude bekannt werden soll, der Besitz keines Gutes Freude macht, ohne jemanden, der sich mitfreut (nullius boni sine socio iucunda possessio). Und wie der Geist seine Herrlichkeit nicht bekannt machen kann, wenn er nicht andere zur Teilhabe beruft, denen sich mitzuteilen er bemüht ist, damit so andere in ihrem Erkennen die Herrlichkeit kosten, die er selbst erkennend besitzt, so tut nach unserem Urteil Gott alles, damit der Reichtum seiner Herrlichkeit bekannt und erkannt wird, wie der Apostel an vielen Stellen sagt.«

Schulen des Mittelalters gelesen und kommentiert wurde.[44] Nikolaus von Kues in der Brixener Pfingstpredigt des Jahres 1455:[45]

»Es offenbart Gottes Größe, daß der Mensch, der ohne freies Entscheidungsvermögen nicht das edle Gottesgeschöpf sein könnte, das er ist, irren und sündigen kann. Da Gott selbst ein edler König ist, wollte er sein edles Wesen beweisen in der Art, wie er seine Untertanen schuf: als des Geistes teilhaftige Naturen, die allein zu einer solchen Untertanenschaft begabt sind. Nur sie sind fähig, zu hören und auszuführen, was die Wahrheit gebietet. Er wollte keine Knechte, die – wie das Zugvieh unter das Joch gezwungen – ihre Last tragen, sondern freie und edle, die infolge einer Willensentscheidung und mit frohem Herzen sich anbieten, seinen Geboten zu folgen. Und daraus ergab sich mit Konsequenz, daß die, die aus aus freiem Willensentschluß heraus zu dienen vermöchten, es auch würden vorziehen können, nicht zu gehorchen und so gegen ihren König zu sündigen.«

Und Weihnachten 1454:[46]

»Und Gott sah, daß das Licht gut war. Weil es gut ist, breitet es sich aus und erleuchtet das Dunkel. Alles teilt sich deshalb mit und vervielfältigt sich in Abbildern, weil es gut ist, wie es sich an der Fülle der Formen des Geschöpflichen zeigt, und wie wir es an Spiegeln erfahren. Gott hat ein Geschöpf erschaffen, das mehr als andere an seiner Güte teilhat, nämlich das geistbegabte Geschöpf, das, weil es ein freies Entscheidungsvermögen hat, in besonderer Weise Gott ähnlich und gewissermaßen ein Gott für sich (alius Deus) ist. ... Alles versammelt diese Natur in sich und umgreift es. Und weil sie über eine freie Macht verfügt, kann sie besser werden. Keine andere Naur kann aus sich heraus besser werden, sondern sie ist das, was sie ist, infolge der Notwendigkeit, die sie beherrscht.«

Was Sie zuletzt gehört haben, ist ein kühner Gedanke der theologischen Anthropologie. Aber Sie werden sehen, wie dieser Ansatz seine noch kühnere Fortsetzung findet in der Frage, der wir uns jetzt zuwenden.

3) In seiner Mainzer Predigt vom St. Stephanstag des Jahres 1444[47] bemerkt Cusanus, die Frage, warum Gott Mensch geworden sei, erlaube je nach Blickrichtung zwei verschiedene Antworten. Einige Theologen begriffen die Menschwerdung als ein Ereignis, das schon

[44] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* lib. 2 dist. 1 c. 4 und dist. 23. c. 1.

[45] *Sermo* CLXXXVII (181): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 89^{rb}, Z. 45–89va, Z. 18. Ähnlich zur Freiheit unter dem Evangelium *Sermo* CLXIX (162): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 62^{vb}, wo NvK unter anderem schreibt: ... et haec est differentia inter vetus testamentum et novum, nam novum intellegit. Et ideo operando secundum intellectum est esse in libertate. Non potest quis se dicere ut servum servire, qui facit ea, quae intellectus in eo loquitur esse agenda .... Meinem Münchener Kollegen A. Müller verdanke ich den Hinweis auf den schönen Aufsatz P. BRUNNERS, *Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte*, in: Ders., Pro ecclesia – Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie (Berlin 1962) 108–125.

[46] *Sermo* CLXVIII (161): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 60^{rb}, Z. 47–60va, Z. 21.

[47] *Sermo* XLV: h XVII, N. 3.

im ursprünglichen Schöpfungsplan vorgesehen und nicht lediglich vorausgesehen sei, begriffen es als letzte endgültige, unwiderrufliche Identifizierung Gottes mit dem Menschen, Schlußstein und Ruhepunkt der Schöpfung insgesamt. Andere, und dies sei die Meinung der Mehrheit, sähen die Menschwerdung als Reaktion auf den Sündenfall. Es sei möglich und notwendig, so fährt Cusanus fort, diese beiden Betrachtungsweisen nicht als Gegensätze stehen zu lassen, sondern den Gegensatz in einer übergreifenden Deutung aufzulösen. Da ich diesen Gedanken nur als Beispiel benutze, kann ich hier nicht darstellen, ob und wie es Cusanus tatsächlich befriedigend gelungen ist, den bezeichneten Gegensatz wie angekündigt aufzulösen. Ich habe indessen den Eindruck, daß sich Cusanus in der Brixener Zeit besonders darum bemüht hat, in dieser Frage eine Lösung zu finden. Bezeichnen wir noch einmal die Schwierigkeit: Sie besteht darin, die Menschwerdung einerseits als freie Liebestat Gottes zu begreifen, die es dem Menschen trotz seiner Unfertigkeit und Sündhaftigkeit ermöglicht, für immer zu Gott zurückzukehren, wenn er dies will, und sie doch andererseits als eine ursprüngliche, nicht bloß kompensatorisch reaktive Heilszuwendung Gottes anzusehen. Um dieser Schwierigkeit Herr zu werden, fragte Nikolaus von Kues zunächst: Worin könnte denn unabhängig vom Sündenfall der Sinn der Menschwerdung bestehen? Er hat darauf in den Brixener Predigten verschiedene Antworten gegeben, und nur eine davon will ich Ihnen vorführen. Nikolaus von Kues am Palmsonntag des Jahres 1454 in Brixen:[48]

> »Gott, der reiner Geist ist, wollte seinen Reichtum mitteilen und bekannt machen, und darin ist der Mensch das Ziel aller Geschöpfe, daß er über einen Geist verfügt, der diese Kenntnis umfassen kann. Je gelehrter einer ist, desto bereitwilliger teilt er von seinem Wissen mit. (Quanto quis doctior, tanto libentius communicat doctrinam.) Je bekannter der Ruhm eines Königs, desto ruhmreicher der König. Ein unbekannter König unterscheidet sich nicht von einem, der garnicht König ist. Weil der Mensch aber nicht Gott an sich ziehen konnte, denn Gott ist für den Menschen nicht sichtbar, ... darum ist das Ziel der Schöpfung ein Mensch, der Gottes Sohn ist... Wäre das Wort, das im Werk eines Lehrers verborgen ist, lebendig wie der Geist, aus dem es hervorging, es würde den Vater offenbaren mit lebendiger Stimme... Hätte Gott nicht einen Menschen geschaffen und den Geist dieses Menschen so erhöht, daß er mit dem Wort Gottes eine Einheit einging, so wäre Gott unbekannt geblieben.«

Halten wir inne und vergegenwärtigen wir uns, was Cusanus sagt. Nikolaus ist zutiefst überzeugt, daß der Mensch, um ein wahrhaft menschliches Leben zu führen, Gott braucht. Nur Weisheit, nicht Wissen, läßt den Menschen leben. Die Abwendung von Gott ist Mord am

[48] *Sermo* CLIV (147): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 52va, Z. 26–46.

eigenen Lebensprinzip, Tod des Geistes (*mors intellectualis*).[49] Der Mensch muß also Gott erkennen, um als Mensch zu existieren. Aber Gott ist für den Menschen unerkennbar. Dieser Not des Menschen hilft nicht ein Gott ab, der sich dem Menschen in unwiderstehlicher Weise aufdrängt, indem er seine Unerkennbarkeit aufgäbe und damit dem Menschen die freie Zuwendung zu ihm unmöglich machte. Dieser Not hilft nur ein Mensch ab, der Gott erkennt, weil er selber zugleich Gott ist, und der uns diese seine Erkenntnis mitteilt. Das ist ein Aspekt der Christusidee des Nikolaus von Kues. Ich kenne keine andere Offenbarungstheologie des Mittelalters, die der menschlichen Natur Christi in dieser Weise eine zwingende Funktion gibt, und auch die altchristliche Logostheologie hatte dies m. E. so nicht geleistet.

Cusanus erkennt der menschlichen Natur Christi diese Funktion zu und beweist damit zugleich in unvergleichlicher Weise seinen Respekt vor der menschlichen Natur überhaupt. Er hätte nicht bestritten, daß das, was er sagt, spekulative Theologie ist, aber doch beansprucht, daß diese Theologie auf der biblischen Botschaft beruht und sie durchsichtig macht. Im Zusammenhang unserer Stelle nennt er ausdrücklich seine Quelle: das fünfte Kapitel des Johannesevangeliums.

4) Die Antwort auf die Frage, wie der Mensch, gesetzt es gibt Gott und er ist aus dem angegebenen Grund Mensch geworden, darauf reagieren könne, läßt sich im Sinne des Cusanus mit einem Begriff angeben: Die erste und angemessene Reaktion des Menschen ist der Glaube. Im mittelalterlichen Verständnis teilt der Glaube mit dem Wissen die Entschiedenheit, mit der er für die Wahrheit einer Behauptung eintritt, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß an die Stelle der Vernunftgründe, die uns nötigen, an unserem Wissen festzuhalten, im Fall des Gaubens ein Willensentschluß tritt. (Locus classicus ist Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate 14,1.) Nikolaus geht ähnlich vor, wie er es an anderer Stelle mit dem Gebet macht. Er beleuchtet den Glauben als menschliches Existential. Kein anderes Wesen als der Mensch kann beten [*Sermo* CCXL (237)]. Es ist ihm deshalb angemessen, es zu tun. Keinem anderen Wesen als dem Menschen ist ein willentliches, und doch entschiedenes Fürwahrhalten möglich. Der Mensch kann auf Vertrauen leben, und es ist besser für ihn, wenn er seinen letzten Lebensgrund einfach annimmt und nicht selbst zu erzwingen versucht. Nikolaus von Kues am Fronleichnamstag des Jahres 1455 in Bruneck:[50]

[49] Vgl. *Sermo* CXXII: h XVIII/1, N. 9, Z. 4–5 mit weiteren Belegstellen.

[50] *Sermo* CLXXXIX (183): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 95^{rb}, Z. 18–39.

»Bedenke, daß Gott unserer Geistnatur zweierlei gegeben hat: von seiner Herrlichkeit hören und sie sehen zu können. Von seiner Herrlichkeit hören zu können, kommt uns zu als Einwohnern dieser Welt, in der Finsternis herrscht und wir von Gott so weit entfernt sind wie die Erde vom Himmel. Sehen zu können, kommt uns zu, wenn wir uns von der Erde dem Himmel nähern und von dieser Welt in das Reich der Herrlichkeit versetzt werden. Da aber Gott zu uns über seine Herrlichkeit nur reden kann als über eine allein ihm bekannte – denn kein anderer kennt seine Herrlichkeit als er selbst, genauso wie niemand weiß, was im Innersten eines Menschen vorgeht als er selbst – deshalb gab Gott uns die Fähigkeit, glauben zu können. Hätten wir nicht die Kraft, das Wort zu glauben, wir könnten auf Grund des Gehörten seine Herrlichkeit nicht erfassen.«

Zugleich mit dieser tiefen Versenkung in die Kraft und allein Heil eröffenden Wirkung des Glaubens nähern wir uns damit am Ende aber auch einer Grenze unseres großen Denkers und Kirchenfürsten. Die mittelalterliche, und sicher zutreffende Bestimmung des Glaubens als Willensleistung läßt unseren Kardinal etwas zu stark an die Macht der menschlichen Anstrengung glauben. Es gibt einige Anzeichen, daß er das vielleicht noch vor seinem Lebensende selbst bemerkt hat. Hier hätte er etwas von der mittelalterlichen so erzählfreudigen Predigt lernen könnnen. Der Trost der Schwachen, zumal der Schwachen im Glauben, bleibt empfindlich ausgeblendet aus der seelsorglichen Ansprache des Kardinals. Wie wahrhaft tröstlich liest sich noch heute die Geschichte von dem Meister der Gottesgelehrsamkeit, der von Glaubenszweifeln geplagt, beim Bischof von Paris Rat sucht. Jean de Joinville hat sie zu Anfang des 14. Jahrhunderts in seiner Biographie Ludwigs des Heiligen erzählt.[51] Aus diesen Quellen hat Cusanus nicht geschöpft. Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues bietet erhabene Ausblicke, aber auch sie ist endlich.

[51] *Die Vita des Joinville*, übers. von E. Mayser (Düsseldorf 1969) 75–76. (Die Kenntnis der Stelle verdanke ich meinem Bonner Kollegen G. Jüssen).

DIE BEIDEN SCHRIFTEN DE PACE FIDEI UND DE VISIONE DEI AUS DEM JAHRE 1453

Von Walter Andreas Euler, Trier

Das Generalthema dieser Vortragsreihe lautet: »Leben und Wirken des Kardinals Nikolaus von Kues in Brixen«. Dieser Titel verweist zunächst auf die Tätigkeit des Cusanus als Bischof von Brixen und Reichsfürst, man erinnert sich an die Auseinandersetzungen mit dem Tiroler Landesherrn Herzog Sigismund, an die oft vergeblichen Reformbemühungen um Klerus und Klöster seines Bistums, mit Schmunzeln wird man vielleicht auch besonders an die streitbare adlige Äbtissin Verena vom Kloster Sonnenburg denken, die sich durch ihren Kampf gegen den Kirchenfürsten aus dem Norden einen Platz in der Tiroler Landesgeschichte erworben hat.[1]

All dies ist von großer geschichtlicher Relevanz und verdient immer wieder neu bedacht zu werden. Die bleibende Bedeutung des Cusanus für die abendländische Geistesgeschichte beruht allerdings nicht auf seiner äußeren Tätigkeit, sondern auf seiner geistigen Hinterlassenschaft. Dieses Erbe umfaßt neben den fast 300 Predigten[2] ebenfalls zahlreiche philosophisch-theologische Schriften, die uns Cusanus als einen Geist von staunenswerter Größe und Universalität zeigen.

Auch als Bischof von Brixen nutzte der Kardinal die wenigen Mußestunden, die ihm sein rastloser Einsatz ließ, um zu schreiben. Dabei sind neben einigen anderen vor allem zwei Werke entstanden, die sicherlich zum Wertvollsten gehören, was wir von Nikolaus von Kues besitzen. Ich meine die beiden Schriften, die im folgenden vorgestellt werden: *De pace fidei* (dt. Der Friede im Glauben) und *De visione Dei* (dt. Das Sehen Gottes bzw. Die Schau Gottes). Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß jedes dieser Bücher für sich allein genügen würde, um Nikolaus einen Ehrenplatz in der europäischen Geistesgeschichte zu sichern.

---

[1] Zum Wirken des Cusanus als Bischof von Brixen vgl. u. a. W. BAUM, *Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen* (Bozen 1983); H. J. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst*, in: MFCG 21 (1994) 275–311.

[2] Vgl. dazu den Beitrag von H. PAULI in diesem Band S. 163–186.

Diese beiden Werke sind im Spätsommer und Herbst des Jahres 1453 im Abstand von wenigen Wochen verfaßt worden. *De pace fidei* entstand wohl in der zweiten Septemberhälfte dieses Jahres,[3] *De visione Dei* beendete Nikolaus am 8. November 1453.[4] Und beide Schriften wurden aller Wahrscheinlichkeit nach in seiner Bischofsstadt Brixen oder jedenfalls in der Umgebung abgefaßt. Wenn man bedenkt, daß praktisch zeitgleich mit *De pace fidei*, ebenfalls im September, die Schrift *De complementis theologicis* entstanden ist,[5] so ist es gewiß berechtigt, jenen Herbst als einen Höhepunkt im literarischen Schaffen des Kardinals zu betrachten. Dies hängt sicherlich auch mit äußeren Faktoren zusammen: Einerseits hatte sich die Stellung des Cusanus in seinem Bistum mittlerweile gefestigt, andererseits waren die nervenzerrenden Auseinandersetzungen mit dem Herzog und einem Teil des Tiroler Adels zu diesem Zeitpunkt noch nicht so virulent, daß sie seine geistige Kraft absorbiert hätten.

Doch betrachten wir nun die Texte, die in diesem Beitrag behandelt werden. Zunächst sollen die beiden Bücher gesondert vorgestellt und ihr Inhalt in groben Strichen skizziert werden. Anschließend werden einige Verbindungslinien zwischen diesen Schriften, die auf den ersten Blick eine völlig unterschiedliche Thematik zu behandeln scheinen, aufgezeigt. An verschiedenen Stellen wird zudem auf die Aktualität des cusanischen Ansatzes hingewiesen.

I

Die Schrift *De pace fidei*[6] enthält bereits in ihrem Titel ein Programm. Sie beabsichtigt, die theoretischen Grundlagen für die Verwirklichung der Einheit unter den Religionen zu liefern und so dem Frieden im Glauben und damit auch unter den Menschen und Völkern zu dienen.

---

[3] Vgl. *Praefatio editorum* zu h VII, XII.

[4] So die Aussage des Explicit des Codex Latinus Gissensis 695: »Finivit Brixne 1453. 8 Novembris. Nycolaus cardinalis«; vgl. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism.* Text, Translation, and Interpretive Study of De visione Dei (Minneapolis 1985) 16f.

[5] S. *Praefatio editorum* zu h X/2a, XIII.

[6] Zu *De pace fidei* vgl. u. a. die einzelnen Beiträge in MFCG 16 (1984): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*; W. Heinemann, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 52ff.; W. A. Euler, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg-Altenberge 1990) 143ff.

Wie tragisch und zerstörerisch sich die Gegensätze zwischen den Religionen auswirken können, zeigen in der Gegenwart – um nur ein Beispiel von vielen zu nennen – die erschütternden Ereignisse im ehemaligen Jugoslawien, namentlich in Bosnien-Herzegowina.

Zur Zeit des Cusanus war das nicht anders. Am 29. Mai des Jahres 1453 hatte das Heer des Türkensultans Mehmed II., des Eroberers, die Stadt Konstantinopel, das letzte Bollwerk des byzantischen Kaisertums erobert. Dabei kam es im Namen der Religion zu unvorstellbaren Greueln, Tausende wurden getötet oder versklavt, immense Kulturgüter und Kunstschätze sinnlos zerstört.[7] Der Fall Konstantinopels war für das ganze Abendland ein traumatisches Ereignis, Angst und Schrecken vor den Türken verbreiteten sich.[8] In dieser Situation reagierte Nikolaus von Kues ganz anders als die meisten seiner Zeitgenossen. Während diese nach Rache riefen und trotzig Kreuzzugspläne schmiedeten, hatte er, der an dem Fall der Stadt am Bosporus besonders litt, weil er die Stadt 1437 zusammen mit einer päpstlichen Delegation besucht hatte und von ihrer Schönheit tief beeindruckt war, eine Vision, in der er einen Weg zum Frieden zwischen den verschiedenen Religionen schaute. So heißt es im Prolog dieses Werkes:

> »Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkenkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübung mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, daß dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteil wurde, aus der er entnahm, daß es möglich sei, durch die Erfahrung weniger Weiser, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese auf geeignetem und wahrem Weg einen ewigen Frieden in der Religion zu bilden.«[9]

Die »Schau«, von der Cusanus spricht, macht den Verfasser zum Zeugen einer himmlischen Versammlung, in der nicht nur die erwähnten Weisen – es sind insgesamt 17 weise Männer als Vertreter der Völker und Religionen –, sondern auch Gott-Vater, das göttliche Wort, Engel, Petrus und Paulus auftreten. Besonders reizvoll sind die ersten drei Kapitel des Werkes, in denen eine Art himmlischer Thronrat geschildert wird.[10]

[7] Zum Fall Konstantinopels vgl. S. Runciman, *Die Eroberung von Konstantinopel 1453* (München 1969).

[8] Vgl. E. Meuthen, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in: MFCG 16 (1984) 35–60.

[9] *De pace* 1: h VII, N. 1; S. 3 – 4, Z. 5. Zitiert nach Dupré III, 707.

Gott selbst berichtet zunächst über die tragischen Botschaften von Glaubenskriegen und Zwangsbekehrungen, die aus der Erde zu ihm dringen. Darauf antwortet der höchste, der von Gott als Behüter der Provinzen und Religionen eingesetzten Engel, daß Arbeit und Sorge die meisten Menschen daran hindern, zur Selbsterkenntnis und zur Erkenntnis des verborgenen Gottes, des *deus absconditus*, zu gelangen. Aus diesem Grund schickte Gott den Menschen »Könige und Seher, die Propheten genannt werden«, doch die Völker verstanden die Prophetenworte so, als ob sie Gott selbst – *facie ad faciem*, von Angesicht zu Angesicht – gesprochen hätte und sonderten sich, ihren Gewohnheiten verhaftet, die sie für die einzige Wahrheit hielten, gegeneinander ab und entzweiten sich.

Deshalb bittet der Engel Gott um eine neue Offenbarung, durch die die Menschen, die ja in den verschiedenen Riten und Namen allein das eine göttliche Gute und Wahre suchten, erkennen, daß es nur eine Religion in der Vielfalt der Riten (*una religio in rituum varietate*) gibt, deren Fülle und Verschiedenheit der Mehrung der Frömmigkeit in einer Art friedlichem Wettstreit der Völker untereinander dienlich sein kann, und dadurch ebenfalls Haß, Neid und Krieg unter den Nationen ein Ende finden.

Gott weist die Bitte des Engels zurück, da der mit freiem Willen begabte Mensch, verführt durch den Teufel, weder den Propheten noch auch dem in die Welt gekommenen menschgewordenen Wort Gottes folgte, um gemäß dem wahren inneren Menschen zu leben und so die Unsterblichkeit im Wort Gottes zu erlangen. In diesem Augenblick greift das göttliche Wort fürsprechend für den Menschen in die Debatte ein, indem es auf die Instabilität der Verhältnisse und Anschauungen in der Welt hinweist, die beständiger Überprüfungen bedürfen, damit die eine Wahrheit erkannt werde. Geschieht dies jedoch, so ist es möglich, alle Verschiedenheit der Religionen in den einen rechten Glauben zu führen. Dieser Vorschlag einer Prüfung der Inhalte der Religionen gefällt Gott-Vater und er beauftragt die Engel, erfahrene Männer, eben die bereits erwähnten Weisen aus allen Völkern, zum himmlischen Rat zu holen, damit sie dort, wie das göttliche Wort ausführt, in gemeinsamer Unterredung eine Übereinstimmung über die Einheit in der Religion erzielen.

In diesem – wie man in Anlehnung an Goethes *Faust* sagen könnte – »Prolog im Himmel« wird sehr schön deutlich, daß es sich bei *De*

[10] Siehe h VII, N. 2–9; S. 4, Z. 8 – S. 10. Vgl. W. A. Euler, *Unitas et Pax* 144f.

pace fidei nicht um einen trockenen scholastischen Traktat handelt; bedingt durch die Dialogform und die exklusiven Gesprächspartner werden die wahrlich tiefen Gedanken des Kardinals in einer anregenden Art und Weise dargeboten. Aus der Einleitung ergibt sich, daß in dem nun folgenden Disput zwischen dem göttlichen Wort, das später Petrus (ab Kap. 11) und schließlich Paulus (ab Kap. 16) ablösen, mit den sukzessive auftretenden Weisen, nach der substantiellen Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Religionen gesucht wird. Es geht also keineswegs darum, etwa eine existierende Religion durch eine andere zu vertauschen, sondern das zu erkunden, was alle Religionen als ihren wahren, inneren Kern voraussetzen.[11] Diesen Kern nennt Nikolaus die *una religio*, die eine wahre Religion, die sich in einer Vielzahl von Riten und Gebräuchen (*varietas rituum*) ausdrücken kann, deshalb der programmatische Leitgedanke der Schrift: *Una religio in rituum varietate* (eine Religion in der Vielfalt der Riten).

Meint dieses Schlagwort die ursprüngliche Naturreligion, der vor der Entstehung der verschiedenen Hochreligionen alle Menschen anhingen, bzw. jenen kleinsten gemeinsamen Nenner aller Religionen, den das religiöse Freidenkertum der Aufklärungszeit suchte?[12] Sicherlich nicht! Die weiteren Darlegungen in *De pace fidei* zeigen nämlich, daß Cusanus präzise Vorstellungen von den Fundamenten besitzt, auf denen die eine, wahre Religion, die die Religion aller Menschen werden soll, ruht. Vermittels vieler ineinandergreifender spekulativ-philosophischer Gedankenschritte werden folgende für den wahren Glauben konstitutiven »Bausteine« entschlüsselt: Der monotheistisch-trinitarische Gottesbegriff, die Gestalt des gott-menschlichen Mittlers und Erlösers, die Auferstehung der Toten und der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben. Diese Glaubenswahrheiten drücken sich – wie bereits erwähnt wurde – in Riten und Gebräuchen aus, welche Riten Nikolaus »die veränderlichen Zeichen der unveränderlichen Glaubenswahrheit« nennt.[13]

Es ist offensichtlich, daß in *De pace fidei* die anvisierte *una religio*, die eine Menschheitsreligion und das Christentum weitgehend miteinander identifiziert werden. Dabei ist allerdings folgendes bemerkenswert:

---

[11] *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 11–12: Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis.

[12] Vgl. dazu P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism* (London-New York 1989).

[13] *De pace* 16: h VII, N. 55; S. 52, Z. 1f.

Nikolaus erklärt, daß nur die wirklich zentralen Glaubensinhalte des Christentums universal verbindlich gelten sollen. Er hat also schon 500 Jahre vor dem II. Vaticanum eine klare Vorstellung von dem Gedanken der »Hierarchie der Wahrheiten«,[14] d. h. er unterscheidet deutlich zwischen jenen relativ wenigen Elementen der Religion, deren Annahme unverzichtbar ist, sowie jenen Facetten des religiösen Lebens, zu denen beispielsweise die Formen des Gottesdienstes, des religiösen Brauchtums und der Frömmigkeit gehören, bei denen je nach Ort und Zeit verschieden eine Vielfalt herrschen kann. Diese Vielfalt ist – so betont Cusanus ausdrücklich – nicht nur legitim, sondern vermag sogar zur Mehrung des Gotteslobes beizutragen.[15] Damit nimmt Nikolaus auch das seit dem letzten Konzil viel diskutierte Postulat der »Inkulturation des Glaubens« vorweg, welches besagt, daß der Glaube in unterschiedlichen Kulturen eine je eigene Gestalt besitzen soll; das Christentum eines Afrikaners kann sich also berechtigterweise in anderen religiösen Formen ausdrücken als das Christentum eines Europäers.

Außerdem: Die Wahrheit und die Geltung des christlichen Glaubens werden in *De pace fidei* nicht einfach behauptet, sondern sollen sich auf der Basis weniger Prinzipien, vor allem neuplatonischer Herkunft, als philosophisch begründet erweisen. So zeigt er, daß die Vielfalt der seienden Dinge die Existenz eines einheitlichen schöpferischen Prinzips, eben Gottes, voraussetzt, das bereits alle möglichen Ausfaltungen in komplikativer, eingefalteter Fülle enthält.[16] Einen Zugang zur Trinität sieht Nikolaus – vereinfacht dargestellt – in den trinitarischen Strukturen der Schöpfung. Da er die Schöpfung als Theophanie, d. h. als ein Abbild Gottes versteht, kann er von ihren Merkmalen auf den Schöpfer schließen. Im Universum waltet nach Cusanus eine umfassende *analogia Trinitatis*, die auf die Trinität ihres göttlichen Ursprungs verweist.[17] Von besonderer Bedeutung ist für Nikolaus die Frage der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Darauf werde ich im dritten Teil des Referates nochmals zu sprechen kommen.

[14] Siehe dazu II. Vatikanisches Konzil, *Dekret über den Ökumenismus (Unitatis redintegratio)*, Nr. 11.

[15] *De pace* 1: h VII, N. 6; S. 7, Z. 11–14: Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis cerimoniis quasi tibi regi gratioribus vigilantiorem operam impendet.

[16] Siehe ebd. 4–6: h VII, N. 10–18; S. 11–17.

[17] Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952); K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 137ff.

Bekanntlich endet der visionäre Dialog damit, daß die Weisen von Gott, dem »König der Könige«, aufgefordert werden, zu ihren Völkern zurückzukehren, um unter ihnen die im Himmel erlangte Einheit der Religionen durchzuführen und diese schließlich in Jerusalem, dem gemeinsamen Zentrum, feierlich zu verkünden.[18] Nikolaus hat dabei sicherlich auch an das neue Jerusalem der Apokalypse, die eschatologische Heimstatt der Menschen bei Gott, gedacht. Will also Cusanus mit seiner kühnen Vision vom möglichen Frieden im Glauben nur vertrösten auf den jüngsten Tag, an dem Gott alles mit sich versöhnen wird? Mit einer solchen Einschätzung wäre sein Anliegen ernstlich mißverstanden. Denn indem der Kardinal darauf hinweist, daß sich hinter den vordergründigen Verschiedenheiten der Religionen eine substantielle Einheit verbirgt, zeigt er auch, wie sich bereits in dieser Welt das Ziel der Einheit der Religionen durch fortschreitende Einigung anstreben läßt. Dieses Ziel ist heute so aktuell wie zur Zeit des Cusanus. Der Weg dazu kann nur der Dialog zwischen den Religionen sein, denn: »Es ist besser miteinander zu sprechen als gegeneinander Krieg zu führen« (*potius . . . conferendum quam bellandum*),[19] wie Nikolaus von Kues sich ein Jahr nach Abfassung von *De pace fidei* in einem Brief an den spanischen Theologen Johannes von Segovia ausdrückt.

II

Wenn wir uns nun *De visione Dei* zuwenden, so beinhaltet dies eine deutliche Veränderung der Themenstellung. Auf die spannende und lebhafte Debatte zwischen den Vertretern der Religionen folgt eine meditative Einführung in das Wesen der mystischen Theologie. Es sagt einiges über den Genius des Cusanus aus, daß er in der Lage war, diese beiden Problemkreise innerhalb weniger Wochen in so komplexer Weise zu behandeln (und nebenbei war er ja auch noch Bischof von Brixen!).

[18] *De pace* 19: h VII, N. 68; S. 62, Z. 19 – S. 63, Z. 5: Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur. Et mandatum est per Regem regum ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant et deinde cum plena omnium potestate in Iherusalem quasi ad centrum commune confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus.

[19] *Epistula ad Ioannem de Segobia*: h VII, S. 100, Z. 13f.

Wieso befaßt er sich diesem Thema? Wir haben gesehen, daß der Fall von Konstantinopel den Anstoß zu *De pace fidei* gab. Auch für die Abfassung von *De visione Dei* gibt es einen äußeren Entstehungsgrund. Mit den Mönchen des Benediktinerklosters Tegernsee in Oberbayern, vor allem mit Abt Kaspar Aindorffer und Prior Bernhard von Waging,[20] stand Nikolaus seit einiger Zeit in freundschaftlichem Kontakt. Die Mönche unterstützten seine kirchlichen Reformbemühungen und erkannten den Impuls, der von Cusanus' Hauptwerk *De docta ignorantia* ausgeht. Daraus entwickelte sich ein intensiver Briefwechsel zwischen ihm und den Tegernseern über die Frage der mystischen Theologie, die in der Mitte des 15. Jahrhunderts äußerst kontrovers diskutiert wurde. Diese Briefe sind erhalten und wurden von dem französischen Cusanusforscher Edmond Vansteenberghe veröffentlicht.[21] Auf diese Korrespondenz und die ihr zugrundeliegende Kontroverse um die rechte Form des mystischen Aufstiegs zu Gott einzugehen, würde hier zu weit führen. Ich muß mich auf *De visione Dei* beschränken, welche Schrift den Tegernseer Benediktinern gewidmet ist, und ihnen sein Verständnis der mystischen Theologie in zusammenfassender Weise darlegen will.[22]

An dieser Stelle sollte vor einem Mißverständnis gewarnt werden. Cusanus berichtet nicht von mystischen Geschehnissen, also spektakulären Erlebnissen der momenthaften Einung mit dem Göttlichen, die ihm nach eigener Auskunft nicht zuteil wurden,[23] sondern er redet

---

[20] Zur Geschichte des Klosters Tegernsee im 15. Jahrhundert vgl. V. REDLICH, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert* (Aalen ²1974).

[21] *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*: BGPhMA 14 (Münster 1915); zur Mystikkontroverse vgl. ebenfalls M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 25–49; A. M. HAAS, *Deum mistice videre . . . in caligine coincidencie: zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*: 24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung, gehalten an der Universität Basel (Frankfurt/M. 1989); J. HOPKINS, a. a. O. (s. Anm. 4).

[22] Zu *De visione Dei* vgl. die Beiträge in MFCG 18 (1989): *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*; A. M. HAAS, Nachwort zu: *Nikolaus von Kues, Vom Sehen Gottes* (Zürich-München 1987) 149ff.

[23] Jedenfalls äußert sich Cusanus in diesem Sinne in einem Brief an Kaspar Aindorffer vom 22. September 1452: »Parcite queso hac vice; aleas emuleacius, si Deus dederit. Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, eciam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam incessit. Ego, si quid scripsero aut dixero, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus.« (VANSTEENBERGHE, *Autour* [s. Anm. 21] 113) W. OEHL übersetzt diesen wichtigen Text so: »Bitte, verzeiht für dieses Mal! Ein ander Mal deutlicher, so Gott will. Es kann näm-

als Theologe, er sucht Erfahrung des Göttlichen und systematische Reflexion miteinander zu verbinden.

Den Ausgangspunkt dieses erfahrungshaft-denkerischen Aufstiegs zu Gott bildet ein Gleichnis (*similitudo*), weil – so sagt der Kardinal – wir uns nur mit Hilfe von Gleichnissen zu Gott erheben können. Kein Rätselbild erscheint ihm dafür geeigneter als das Bild des Alles-Sehenden, welches er den Mönchen in einer Kopie zusendet, damit sie seiner Meditation zu folgen vermögen. Cusanus nennt den Mönchen dann mehrere Beispiele für Bilder dieser Art (die Darstellung des Bogenschützen auf dem Markt in Nürnberg, das Bild des Malers Roger van der Weyden im Rathaus von Brüssel, das Bild der Veronika in seiner Kapelle in Koblenz und schließlich das Bild des Engels, der das Wappen der Kirche in der Brixener Burg trägt).[24] Es würde zu weit führen, diese Bilder im einzelnen zu erläutern.[25] Wir wissen auch nicht, welches Bild Cusanus genau vor Augen hatte.

Das Bild des Alles-Sehenden, das der Kardinal Ikone Gottes[26] nennt, vermittelt den Eindruck, als ob sein Blick dem Betrachter nach allen Seiten hin, egal wo er sich befindet, folge. So rät Cusanus den Mönchen, sie sollten sich rings um das Bild aufstellen und jeder von ihnen werde finden, daß ihn die Ikone ganz persönlich anschaut. Sie werden feststellen, daß das Bild zugleich alle und jeden einzelnen anblickt.[27] Damit ist die Ikone tatsächlich ein hervorragendes Gleichnis für die Art, wie Gott, der wahrhaft Alles-Sehende, alles zugleich und jeden einzelnen ganz konkret sieht. Wie wichtig dieser erfahrungshafte Ansatz bei der sog. *icona Dei* für die gesamte Schrift ist, zeigt sich daran, daß Cusanus in dem späteren Werk *De possest De visione Dei* das »Büchlein über die Ikone« (*libellus iconae*) nennt.[28]

---

lich jemand den Anderen einen Weg zeigen, den er als den richtigen bezeichnen hörte, obschon er selbst nicht darauf wandelt, – zuverlässiger jedoch kann es derjenige, der schauend auf diesem Wege dahinschreitet. Wenn ich etwas davon schreibe oder sage, wird es ziemlich unsicher sein. Denn ich habe noch nicht verkostet, ›wie lieb der Herr ist‹.« (*Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1500* [München 1931] 551). Eine ähnliche Formulierung findet sich in *De vis.* 17: Santinello, N. 90, Z. 7–9.

[24] *De vis.* Praef.: Santinello, N. 2, Z. 2–10.

[25] Vgl. dazu A. Stock, *Die Rolle der »icona Dei« in der Spekulation »De visione Dei«*, in: MFCG 18 (1989) 50ff.; N. Herold, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des ›Blicks aus dem Bild‹ in der Cusanischen Schrift ›De visione Dei‹*: Wahrheit und Begründung, hg. von V. Gerhardt u. N. Herold (Würzburg 1985) 75ff.

[26] *De vis.* Praef.: Santinello, N. 2, Z. 12f.

[27] Ebd.: Santinello, N. 2, Z. 13 – N. 4.

[28] h XI/2, N. 58, Z. 12 und 19.

Der Titel *De visione Dei* (Das Sehen Gottes) ist doppeldeutig. Als genetivus subiectivus kennzeichnet er die Art, wie Gott alles sieht, als genetivus obiectivus, wie Gott gesehen wird. Diese Zweideutigkeit ist von Cusanus bewußt reflektiert. Er sieht darin aber keinen Gegensatz. So heißt es im fünften Kapitel:

> »Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst? Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du der verborgene Gott bist. Niemand kann Dich sehen. Nur insofern kannst Du gesehen werden, als Du es gewährst, daß Du gesehen wirst. Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht.«[29]

Dieses Ineinander von göttlichem Sehen und dadurch erst ermöglichtem Sehen Gottes durch den Menschen ist das große Thema der ganzen Schrift. Die Versenkung in den göttlichen Blick ist Ausgangspunkt einer Meditation über das Wesen des unendlichen, unergründlichen Gottes und dessen Verhältnis zu seiner Schöpfung, vor allem aber zum Menschen und zwar zu jedem einzelnen Individuum.

Wie aber verhält es sich mit dem göttlichen Blick, der alles und zugleich jeden einzelnen in vollkommener Weise sieht und erkennt? Man denkt bei der Charakterisierung Gottes als Alles-Sehendem unwillkürlich an den »big brother« aus George Orwells Roman *1984*, der Horrorvision einer totalen Diktatur, die ja in unserem Jahrhundert – etwa im Nationalsozialismus oder Stalinismus – schon teilweise Wirklichkeit wurde.[30] Ist Gott jener »große Bruder«, der alles kontrolliert und vor dem das Individuum wie ein kriechender Wurm erscheint, der kein Zucken vor dem strengen, unerbittlichen Blick seiner übermächtigen Augen verbergen kann?

Bekanntlich ist ein solches Mißverständnis der Allwissenheit Gottes vielfach auch in das christliche Gottesbild eingedrungen und hat bei vielen Menschen zu Schuldkomplexen und Psychosen geführt, da sie den Gedanken ihrer Nichtigkeit und Schwäche gegenüber dem Allmächtigen nicht ertrugen. So schildert – um nur ein Beispiel für viele zu nennen – der Psychotherapeut Tilmann Moser in seinem Buch »Gottesvergiftung«, wie er, der in einem streng protestantisch-pietistischen Elternhaus aufwuchs, sich als Kind durch ein solches Gottesbild erdrückt fühlte und – so Moser wörtlich – wie eine »keuchende Ratte«, ein »angstgejagtes Tier« hinter der Gnade Gottes herjagte.[31]

[29] *De vis.* 5: Santinello, N. 15, Z. 1–4. Zitiert nach H. PFEIFFER, *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung. 3. De visione Dei. Das Sehen Gottes* (Trier 1985) N. 13, S. 13f.

[30] Vgl. dazu A. STOCK, a. a. O. (s. Anm. 25) 61.

Der Blick des Alles-Sehenden in *De visione Dei* ist anderer Art. Es ist der Blick der Liebe, weil ja Gott nach dem 1. Johannesbrief (4,16) die Liebe selbst ist.

»Und weil das Auge dort ruht, wo die Liebe ist, erfahre ich mithin, daß du mich liebst, weil Deine Augen mit größter Aufmerksamkeit auf mir, Deinem geringen Diener, ruhen. Herr, Dein Sehen ist Lieben; und wie Dein Blick so aufmerksam auf mich schaut, daß er sich niemals von mir abkehrt, so auch Deine Liebe. Und da Deine Liebe immer bei mir ist und Deine Liebe, Herr, nichts anderes ist als Du selbst, der Du mich liebst, bist Du, Herr, also selbst immer mit mir. Du verläßt mich nicht, Herr. Von allen Seiten beschützest Du mich, weil Du um mich umsichtigste Sorge trägst.«[32]

Dieser liebende Blick will nicht erniedrigen und kleinhalten. Er erinnert den Menschen aber an seinen Ursprung und sein Ziel; daran, daß es an diesem selbst liegt, für Gott aufnahmebereit zu sein und immer aufnahmebereiter zu werden.[33] Wenn er Gott erkennt, wird er sich selbst erkennen, weshalb auch umgekehrt gilt: Wenn der Mensch sich selbst erkennt, erkennt er Gott. Lebt er mit sich selbst in Übereinstimmung, so auch in Übereinstimmung mit Gott, hier gibt es im letzten keinen Gegensatz. Dies alles kann aber nur in Freiheit, ohne Zwang und Nötigung geschehen, weil Gott den Menschen als vernunftbegabtes, frei wählendes Wesen, als sein lebendiges Ebenbild (*viva imago Dei*) schuf.

»Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren, indem Du sagst: ›Sei du dein, und Ich werde dein sein!‹ – O Herr, Wonne aller Süßigkeit, Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mir zu eigen bin, wenn ich nur will. Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein. Sonst würdest Du nämlich die Freiheit nötigen, da Du nicht mein sein kannst, wenn nicht auch ich mir zu eigen bin. Und weil Du dies in meine Freiheit gelegt hast, nötigst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein. Es hängt also an mir, nicht an Dir, Herr, der Du Deine überreiche Gnade nicht einschränkst, sondern freigiebigst ausgießt in alle, die aufnahmebereit sind. Du aber, Herr, bist Deine Güte.«[34]

Die Meditation der göttlichen Unendlichkeit und Unermeßlichkeit treibt den Kardinal immer weiter; sie führt ihn dahin, einzusehen, daß

---

[31] (Frankfurt/M. ²1976) 29.

[32] *De vis.* 4: Santinello, N. 11, Z. 3–10. Zitiert nach H. Pfeiffer, a. a. O., N. 10, S. 11.

[33] Siehe *De vis.* 4: Santinello, N. 12, Z. 1–4: Sed scio quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci. Tu igitur nunquam poteris me derelinquere, quam diu ego tui capax fuero. Ad me igitur spectat ut, quantum possum, efficiar continue plus capax tui.

[34] Ebd. 7: Santinello, N. 28. Weitgehend zitiert nach Pfeiffer, a. a. O., N. 25, S. 21. Vgl. dazu K. Kremer, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (»Sis tu tuus, et Ego ero tuus«)*, in: MFCG 18 (1989) 239ff.

er alle Begriffe überschreiten muß, um in belehrtem Nichtwissen (*docta ignorantia*) Gott jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze im Garten des Paradieses zu schauen, wie Cusanus in der für ihn so charakteristischen philosophisch-theologischen Bildsprache ausführt.[35]

Doch damit nicht genug. In einem erneuten Reflexionsgang über die unendliche Liebe Gottes gelangt Nikolaus zum Verständnis der göttlichen Trinität. Die unendliche Liebe Gottes kann der Mensch als endliches Subjekt nie vollkommen beantworten. Auf der Ebene des göttlichen Wesens müssen sich demnach unendlich Liebendes, unendlich Liebenswertes und die Verbindung beider im Akt des unendlichen Liebens entsprechen, sonst wäre Gott nicht die vollkommene Liebe: »Du, mein Gott, der Du die Liebe bist, bist also die liebende Liebe, die liebenswerte Liebe und das Band zwischen der liebenden und liebenswerten Liebe.«[36]

Gerade weil Gott trinitarische, nicht statische Einheit ist, kann ihn auch das Geschöpf lieben und erkennen. Darauf legt Cusanus jetzt den Schwerpunkt seiner Betrachtung. Das Liebenswerte, Erkennbare in Gott bezeichnet die zweite göttliche Person, den Sohn. Er ist die ›absolute Mitte‹ (*medium absolutum*).[37] Der Sohn inkarnierte sich in einem Menschen, Jesus von Nazareth, er verband sich mit ihm auf das innigste, d. h. in hypostatischer Union. Christus ist deshalb der Mittler und Heiland aller Menschen. *De visione Dei* mündet in den letzten Kapiteln (19–25) in eine christologische Meditation, in der Nikolaus in immer neuen Anläufen die Sonderstellung Christi zu begründen sucht. Auch die Funktion des Betrachtungsbildes wandelt sich dabei beinahe unmerklich. War dieses bis dahin ein Gleichnis für den unendlichen Gott, so wird es jetzt zur Christusikone, die die Reflexion über den Gott-Menschen Jesus Christus antreibt:

> »Das Auge des Geistes kann nicht satt werden, Dich, Jesus, zu sehen, weil Du die Vollendung jeder geistigen Schönheit bist. Und vor dieser Ikone stelle ich Mutmaßungen über Deinen überaus wunderbaren und staunenswerten Blick an, über alles gepriesener Jesus.«[38]

[35] Siehe u. a. *De vis.* 9: Santinello, N. 42, Z. 7–12; ebd. 13: Santinello, N. 58. – Zur Metapher ›Paradiesesmauer‹ vgl. R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«*, in: MFCG 18 (1989) 167ff.

[36] *De vis.* 17: Santinello, N. 82, Z. 10–12: Tu igitur, Deus meus, qui es amor, es amor amans et amor amabilis et amoris amantis et amabilis nexus.

[37] Ebd. 19: Santinello, N. 99, Z. 5–9.

[38] Ebd. 22: Santinello, N. 110, Z. 3–5. – Zur Christologie von *De visione Dei* vgl. K. REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte«, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196–220.

III

Fragen wir nun, nach der knappen Durchschau von *De pace fidei* und *De visione Dei*, nach dem, was die beiden Schriften strukturell miteinander verbindet. Dabei ist zunächst einmal ein Aspekt offensichtlich. Beide Werke handeln in je eigener Weise von den zentralen Glaubenslehren des Christentums. Es geht um Gott, den Einen und Dreieinen, und um Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes. Davon macht Cusanus keine Abstriche, weder im Gespräch mit anderen Religionen, die diese Glaubensinhalte, soweit sie spezifisch christlich sind, ja entschieden ablehnen, noch auch in seiner Darlegung der mystischen Theologie. Zwischen Dogma und Mystik besteht für Nikolaus also nicht nur kein Gegensatz, sondern sie bedingen sich gegenseitig: Ohne die Mystik, das Streben nach der Erfahrung, Verinnerlichung des Göttlichen, wird die Religion schnell zu etwas Äußerlichem, zu einem leeren Buchstabenglauben. Umgekehrt schützt das Dogma, wenn man es als eine notwendige Sprachregelung[39] und normatives Gedächtnis des Glaubens versteht, davor, sich im Nur-Subjektiven der eigenen Erfahrungen und Meinungen zu verlieren.

Cusanus strebt danach, die wesentlichen Glaubensinhalten in ihrer umfassenden Bedeutung für das gesamte Welt- und menschliche Selbstverständnis zu entschlüsseln. Diese Aufschlüsselung bezeichnet er vielfach mit einem schönen Wort als *manuductio* (Handleitung).[40] Diese manuduktorische, argumentativ aufschließende Vorgehensweise findet sich sowohl in *De pace fidei* als auch in *De visione Dei*, allerdings in zwei unterschiedlichen Formen. In der Schrift »Vom Frieden im Glauben« werden, ausgehend von wenigen metaphysischen Aussagen, die die Weisen aller Völker anerkennen, hypothetisch-spekulativ die wesentlichen Glaubensinhalte des Christentums erschlossen. Dieses Verfahren erinnert etwa an Anselm von Canterbury, der die Hauptlehren des Christentums *sola ratione*, allein durch die Vernunft darlegen wollte.[41] In *De visione Dei*, das sich ja an christliche

[39] Vgl. K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln-Zürich-Köln ²1964) 68.

[40] Dieser Terminus findet sich vor allem in der Schrift »Sichtung des Korans« (*Cribratio Alkorani*), etwa Buch II, 5–7 u. ö.

[41] Vgl. dazu beispielsweise die Praefatio zu *Cur Deus homo*, in der Anselm folgendermaßen die Intention seines Werkes beschreibt: »Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo.« (*S. Anselmi Opera omnia*, vol. II, ed. F. S. Schmitt [Rom 1940] S. 42, Z. 11–13).

Mönche wendet, werden die Glaubenslehren nicht hypothetisch hergeleitet, sondern sie sollen in ihrer Tiefendimension von dem Kerngedanken des göttlichen Blickes her entfaltet werden. Im 19. Kapitel dieses Buches dankt Nikolaus Gott, weil dieser ihn befähigt, den Glauben der Kirche zu sehen, d. h. ihn als einsichtig zu erkennen.[42]

Diese *manuductio* strebt nach einem sowohl philosophisch als auch theologisch vertieften Verständnis des Glaubens, aber sie tut dies im Geist der *docta ignorantia*, des belehrten Nichtwissens.[43] Bezogen auf unser Thema bedeutet dies, alle Aussagen über Gott immer in dem Bewußtsein zu treffen, daß der unendliche Gott alles Begriffliche, Aussagbare übersteigt. Gott wohnt in der Verborgenheit, er ist der *deus absconditus*, wie in beiden Schriften betont wird.[44] Unsere irdische Gotteserkenntnis ist – wie die von Cusanus gern zitierte Stelle 1 Kor 13,12 ausführt – eine Schau in »Spiegel und Rätselbilder«, und wir sind nach *De pace fidei* immer in der Gefahr, Gewohnheit und Wahrheit miteinander zu verwechseln.[45]

Dabei ist noch ein weiterer Gesichtspunkt zu beachten. Theologie, d. h. Rede von Gott im eigentlichen Sinn, kann nur gelingen, wenn sie nicht nur ein Reden über Gott, das Eruieren bestimmter göttlicher Eigenschaften nach menschlicher Logik ist, sondern sich immer auch als Rede zu Gott in Bitte, Gebet und Meditation begreift. Die Gebetsform in *De pace fidei* und *De visione Dei* ist nicht nur frommer Schmuck, wie manche Ausleger meinten. In ihr drückt sich etwas ganz Wesentliches aus, nämlich, daß wir Gott nur erkennen können, weil und insofern er sich uns mitteilt. So bittet der Engel inständig Gott in der himmlischen Versammlung des Prologes von *De pace fidei*:

> »Du, der allmächtige und für jeden Geist unsichtbare Gott, kannst Dich, so, wie Du erfaßt werden möchtest, dem sichtbar zeigen, dem Du Dich zeigen willst. Verbirg Dich darum nicht länger, o Herr! ... Niemand weicht von Dir ab, es sei denn, er kennt Dich nicht.«[46]

---

[42] Santinello, N. 95, Z. 3–6: Ago ineffabiles gratias tibi Deo, vitae et luci animae meae. Nam video nunc fidem quam revelatione apostolorum tenet catholica ecclesia, quomodo scilicet tu Deus amans de te Deum generas amabilem, atque quod tu Deus genitus amabilis es absolutus mediator. – Vgl. R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 352f.

[43] Zur Idee der *docta ignorantia* bei Cusanus vgl. den Beitrag von H. Schnarr in diesem Band 205–234.

[44] Siehe etwa *De vis.* 5 (s. Zitat zu Anm. 29) und *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 5, Z. 17.

[45] *De pace 1: h VII, N. 4; S. 6, Z. 4–6.*

[46] Ebd. N. 5; S. 7, Z. 2–5. 8–9.

Gott offenbart sich dem Menschen aber nur, wenn dieser dafür aufnahmebereit und -fähig ist, wie wir bereits bei der Analyse von *De visione Dei* sahen. Damit kommen wir zum anthropologischen Anliegen, dem zweiten wesentlichen Aspekt, der den beiden Büchern gemeinsam ist. Vom Menschen aus betrachtet, lauten die Grundfragen von *De pace fidei* und *De visione Dei*: Was sucht der Mensch in der Religion? und: Warum will der Mensch Gott erkennen und ihm immer näher kommen? Die Antwort auf beide Fragen ist praktisch identisch. Die Menschen haben Religionen und sie streben zu Gott, weil sie glücklich, ja glückselig sein möchten. Der Mensch besitzt eine angeborene Sehnsucht nach ungeschmälerter, ewiger Glückseligkeit (*felicitas*), die nur durch Gott gestillt werden kann. So heißt es im 13. Kapitel von *De pace fidei*:

> »Die Menschen erstreben die Glückseligkeit, welche das ewige Leben ist, in keiner anderen Natur als ihrer eigenen. Der Mensch will nichts sein als Mensch, nicht Engel oder eine andere Natur. Er will aber ein glücklicher Mensch sein, der die letzte Glückseligkeit erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben selbst fließt, nämlich mit dem göttlichen unsterblichen Leben.«[47]

Cusanus stellt also – ganz modern – dem Leser ein positives Ziel vor Augen. Er warnt nicht vor Höllenqualen und ergeht sich nicht in düsteren Drohreden. Was er anspricht, ist eine Erfahrung, die wohl jeder Mensch, heute genauso wie zu seiner Zeit, machen kann. Suchen nicht wir Menschen in all unserem Drang nach Abwechslung, nach Unterhaltung und Vergnügen das Glück, jenen Augenblick der Erfüllung, in dem wir die Zeit anhalten möchten? Und stellen wir nicht ebenfalls stets von neuem fest, daß alles irdische Glück nur momenthaft und ohne Dauer ist? Allein in Gott, der Quelle und dem Ziel allen Seins, kann sich das menschliche Streben nach unvergänglichem Glück erfüllen, er ist so gleichermaßen das Ziel des religiösen Strebens und der mystischen Versenkung.

Doch sind wir nicht durch einen unendlichen Graben von ihm getrennt, trotz aller Ahnung und Sehnsucht, verkrümmt in unsere endliche Menschennatur? Wir können nur zu Gott kommen, wenn von ihm her eine Brücke besteht, die den Graben überwindet und uns mit Gott verbindet. Die Brücke, das Bindeglied, zwischen Gott und Mensch ist für Nikolaus von Kues Jesus Christus. Die Person Christi bildet deshalb die lebendige Herzmitte der cusanischen Theologie.[48]

[47] h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17. Vgl. dazu das Grußwort von Bischof H. J. Spital in MFCG 16 (1984) 27.

[48] Zur cusanischen Christologie vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956).

Nur durch den gott-menschlichen Mittler wird Religion, d. h. die Bindung des Menschen an seinen Ursprung, an Gott, überhaupt möglich und real. Der Mittler erfüllt die menschliche Sehnsucht nach Erlösung, Heilsein und Vollendung, da er von Gott nicht nur, wie ein Prophet, von etwas Fernem, dem Menschen letztlich Unergründlichen spricht, sondern ihn – bildlich gesprochen – aus der Nähe kennt, eben wie der Sohn den Vater. Er ist nicht bloß ein Zeuge, dem wir glauben müssen, was er geschaut hat; nein, er ist die Anwesenheit des Göttlichen selbst in dieser Welt. Dieser Aspekt steht im Zentrum der Christologie von *De pace fidei*, wo es Nikolaus erstrangig darum geht, das Einmalige der Person Christi von den vielen Propheten und Sehern, die alle Religionen kennen, abzuheben.[49]

In *De visione Dei* steht eine andere Facette im Vordergrund, die sich aus der Thematik dieser Schrift ergibt. Als Mittler ist Christus zugleich das reinste, vollkommenste *Bild* des göttlichen Vaters im Universum, die *icona Dei* und Offenbarung Gottes schlechthin, der in ihm und durch ihn »sichtbar« wird.

> »Du, Jesus, bist die Offenbarung des Vaters. Denn der Vater ist für alle Menschen unsichtbar und nur Dir, seinem Sohn, sichtbar sowie nach Dir dem, der durch Dich und Deine Offenbarung gewürdigt sein wird, Ihn zu sehen. Du bist es also, der jedem Glückseligen die Einung gibt, und jeder Glückselige besteht in Dir wie das Geeinte im Einenden.«[50]

Die Begegnung mit Christus ist für Cusanus Begegnung mit einem Du, das nicht nur einen allgemeinen Lebenssinn verheißt, sondern den je einzelnen ganz konkret anspricht, ihn – mit *De visione Dei* gesprochen – allein anschaut und durch seinen Blick trägt. Wie aktuell und bedeutsam dieses Christusverständnis ist, zeigt folgende Aussage aus dem Buch »Einführung in das Christentum« von Joseph Ratzinger:

> »Der Sinn der Welt ist das Du, freilich nur jenes, das nicht selbst offene Frage, sondern der keines anderen Grundes bedürfende Grund des Ganzen ist. So ist der Glaube das Finden eines Du, das mich trägt und in aller Unerfülltheit und letzten Unerfüllbarkeit menschlichen Begegnens die Verheißung unzerstörbarer Liebe schenkt, die Ewigkeit nicht nur begehrt, sondern gewährt. Christlicher Glaube lebt davon, daß es nicht bloß objektiven Sinn gibt, sondern daß dieser Sinn mich kennt und liebt, daß ich ihm mich anvertrauen kann mit der Gebärde des Kindes, das im Du der Mutter all sein Fragen geborgen weiß. So ist Glaube, Vertrauen und Lieben letztlich eins, und alle Inhalte, um die der Glaube kreist, sind nur Konkretisierungen der alles tragenden Wende, des ›Ich glaube an Dich‹ – der Entdeckung Gottes im *Antlitz* des Menschen Jesus von Nazareth.«[51]

[49] Vgl. dazu W. A. Euler, *Unitas et Pax* (s. Anm. 6) 171ff., 213ff.

[50] *De vis.* 21: Santinello, N. 108, Z. 8–13.

[51] (München 1968) 53 (Herv. W. A. Euler).

Im letzten, dem 25. Kapitel von *De visione Dei* wendet sich der Kardinal noch einmal mit einem Dankgebet an Gott:

> »Als Dein Geschenk habe ich also, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister als Hilfe, damit ich fortschreite in Deiner Erkenntnis. Alles regt mich dazu an, daß ich mich zu Dir hinwende. Nichts anderes suchen alle Schriften zu tun, als Dich zu zeigen. Alle einsichthaften Geister üben sich auch in nichts anderem als darin, Dich zu suchen und das, was sie von Dir gefunden haben, zu offenbaren. Über all dies hinaus gabst Du mir Jesus als Lehrer, Weg, Leben und Wahrheit. So kann mir nichts fehlen.«[52]

Die Suche nach Gott gipfelt also für Nikolaus von Kues in der Begegnung mit Jesus Christus. Diesen begreift er als den, ihm persönlich und zugleich allen Menschen von Gott geschenkten Lehrer, als Weg, Leben und Wahrheit.

Diese Einführung in *De pace fidei* und *De visione Dei* erfüllt ihren Zweck, wenn sie eine *praegustatio*, einen kleinen Vorgeschmack, wie Cusanus sagen würde, von der Gedankenfülle, die diese Bücher enthalten, vermittelt. Diese beiden Schriften aus dem Jahre 1453 gehören genauso zu »Leben und Wirken des Nikolaus von Kues in Brixen«, wie seine Wirksamkeit als Bischof und Reichsfürst und zählen sicherlich zu den schönsten und bleibendsten Früchten seiner Tätigkeit in Tirol.

[52] *De vis.* 25: Santinello, N. 138, Z. 1–8.

DOCTA IGNORANTIA ALS PHILOSOPHISCHES PROGRAMM

Von Hermann Schnarr, Trier

Daß der Begriff »*docta ignorantia*«, »belehrtes Nichtwissen« ein Grundbegriff der Philosophie des Nikolaus von Kues ist, kann wohl nicht bestritten werden. Man kann diesen Begriff, um ein Wort von Ernst Hoffmann[1] aufzugreifen, unter die sogenannten »Lehrstücke« der cusanischen Philosophie rechnen.

In den folgenden Ausführungen möchte ich nun die These vertreten, daß der Begriff der »*docta ignorantia*« nicht nur ein Zentralbegriff unter anderen, sondern der zentrale Begriff seines Philosophierens ist. *Docta ignorantia* enthält ein ganzes Programm. Sie ist gleichsam der Inhalt seines Philosophierens. Zugespitzt soll die These lauten: Aus diesem Begriff entwickelt sich, entspringt sozusagen das ganze cusanische Philosophieren, sowohl seine Methode als auch sein Gegenstand.[2]

Mit diesem Begriff stellt sich Cusanus in die philosophische Tradition von Sokrates über Augustinus bis hin zu Bonaventura.[3] Das ist erforscht, und man kann es nachlesen.

Meine These vom programmatischen Charakter des Begriffs der *docta ignorantia* möchte ich darlegen anhand einer Interpretation der beiden ersten Kapitel des Werkes, das den Begriff zum Titel hat: *De docta ignorantia*.

Bevor wir uns dem ersten Kapitel zuwenden, muß noch auf eine Stelle aus dem diesem Kapitel vorausgehenden Widmungsschreiben eingegangen werden. Es handelt sich um einen Vergleich. Der Text lautet:

> »Die Naturforscher (Naturphilosophen) behaupten, daß dem Verlangen (dem Appetit) ein gewisses unangenehmes Gefühl an der Öffnung des Magens vorausgehe, damit so die Natur, die sich selbst zu erhalten bemüht, angeregt ⟨sei und⟩ sich wiederherstelle. So glaube ich wohl auch richtig, daß das Sich-Wundern (Sich-Verwundern), weswegen philosophiert wird (weswegen man anfängt zu philosophieren), dem Verlangen nach Wissen zuvorkommt, damit die Vernunft (der Intellekt, das

---

[1] Vgl. E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*: CSt I (Heidelberg 1930) 5.

[2] Anregungen zu den folgenden Überlegungen verdanke ich dem Buch von U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia«*: BGPhThMA NF Bd. 33 (Münster 1991).

[3] Vgl. G. VON BREDOW, *Docta ignorantia*, in: HWP 2 (Basel 1972) Sp. 273–274.

vernünftige Denken, dessen), deren Tätigkeit des Einsehens ihr (sein) Sein ausmacht, durch das Streben nach der Wahrheit vervollkommnet wird.«[4]

So weit der Text, der einen großangelegten Vergleich über das Wesen des Philosophierens bringt.

Verglichen werden zwei Bereiche: der auf dem materiellen Bereich beruhende Vorgang des Lebens und die damit verbundene sinnliche Wahrnehmung auf der einen Seite und der immaterielle Bereich des geistigen Erkennens auf der anderen Seite. Der Vergleichspunkt, das tertium comparationis, ist das Leben bzw. der Lebensprozeß, der Vollzug des Lebens.

Die Beschreibung des ersten Vergleichsgliedes beruht auf einer Erfahrung, die die Naturforscher machen. Das Leben in der Natur ist so angelegt, daß die Träger des Lebensprozesses durch bestimmte Wahrnehmungen dazu angeregt werden, dieses Leben zu erhalten und ständig zu erneuern. Diese Beobachtung ist jedem Menschen zugänglich. Jeder kann sie nachvollziehen, ja muß den Vorgang sogar ausführen, wenn er am Leben bleiben will.

Das von Nikolaus angesprochene »unangenehme Gefühl« bezeichnen wir als Hunger – wobei man natürlich darüber streiten kann, ob man dieses Gefühl prinzipiell als unangenehm ansehen soll. Auf dieses Gefühl des Hungers reagieren wir mit Nahrungsaufnahme. Das Hungergefühl ist ein Signal in uns, ein Signal unseres Organismus dafür, daß Nahrungszufuhr nötig ist zu unserer Lebenserhaltung. Der Lebensprozeß ist also durch solche oder ähnliche Signale von der Natur als ein ständig zu erneuernder und zu erhaltender angelegt. Leben selbst ist Erhaltung des Lebens im Lebensvollzug und Steigerung des Lebens. Das Sein des Lebens besteht im tätigen Erhalten dieses Lebens. Leben muß, wenn es Leben sein soll, aktiv vollzogen werden im Sinne einer ständigen Steigerung dieses Lebens bis hin zu einer gewissen Vollendung. Das gilt nicht nur für materielles, sondern auch für geistiges Leben.

Betrachten wir dies nun auf der geistigen Ebene. Auch geistiges Leben besteht im aktuellen Vollzug dieses Lebens. Das Sein der Vernunft besteht also im Vollzug dessen, was ihr Sein und Leben ausmacht, nämlich im Denken. Das Denken ist der geistige Lebensvoll-

[4] *De docta ign.* I, Praef.: h I, S. 1, Z. 16–S. 2, Z. 4 (N. 1): Ferunt enim naturales appetitum quandam tristem sensationem in stomachi orificio anteire, ut sic natura, quae se ipsam conservare nititur, stimulata reficiatur. Ita recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur.

zug. Die Vernunft, der Intellectus, ist nichts Starres, sondern in Bewegung, etwas, was in Bewegung ist bzw. in Bewegung gehalten werden muß. Diese Bewegung der Vernunft ist auf ein Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist ihre eigene Vervollkommnung, ihre Vollendung.

Dieser geistige Lebensprozeß kommt in Gang durch das Sich-verwundern, das Staunen, *admirari*, griechisch θαυμάζειν. Mit dieser These greift Nikolaus einen alten Topos der Philosophie auf, den schon Platon und Aristoteles formuliert haben.[5] Die Verwunderung oder das Staunen ist ein Akt der Vernunft und das auslösende Moment für einen geistigen Prozeß. Das Staunen über bestimmte Phänomene löst die Frage nach dem Grund für dieses Verwunderung bewirkende Phänomen aus. Genau das ist für Nikolaus und auch für Platon und Aristoteles der Ursprung der Philosophie, der Anfang philosophischer Reflexion.

Kehren wir zurück zum Vergleich. Auch das geistige Leben braucht Nahrung, damit es sich am Leben erhält. Das Staunen entspricht dem Hungergefühl, das nach Befriedigung verlangt. Das Staunen verlangt nach einer Erklärung. Diese wiederum kann mit der Nahrung bzw. der Nahrungsaufnahme verglichen werden. Mit der Erklärung des staunenswerten Phänomens kommt schließlich der geistige Lebensprozeß zum vorläufigen Abschluß. Das Staunen ist in Wissen übergegangen. Dieser Abschluß ist aber nur ein vorläufiger, bis dem Denken ein neuerliches staunenerregendes Phänomen gegenübertritt, ähnlich wie bei der Nahrungsaufnahme. Dem Hunger folgt nach dessen Stillung durch Nahrungsaufnahme das Gefühl der Sättigung bis zum erneuten Hunger, oder dem Durst folgt durch Trinken dessen Stillung. Daher spricht man auch vom Wissensdurst.

Die Vernunft hat nämlich in sich ein Verlangen nach Wissen, *sciendi desiderium*. Dieses Verlangen nach Wissen wird sozusagen gespeist durch die Bemühung um die Wahrheit, *studio veritatis*. Die Wahrheit, was auch immer damit gemeint sein mag, ist gleichsam die Nahrung des Geistes. Die Bemühung um die Wahrheit soll die Vernunft schließlich vervollkommnen, zur Vollendung führen, *perficiatur*.

Worauf es bei diesem Vergleich besonders ankommt, ist die Parallelität zwischen materiellem und geistigem Leben. Diese Parallelität gewinnt nämlich in der folgenden Interpretation argumentative Kraft.

Wenden wir uns nun dem 1. Kapitel von *De docta ignorantia* zu. Dessen Überschrift[6] ist so formuliert, daß sie den Leser zum Staunen

[5] Zu vgl. sind PLATON, *Theaet.* 155 d und ARISTOTELES, *Metaph.* I c. 2 (A 982 b12–21).

[6] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 2 (N. 2): Quomodo scire est ignorare.

anregen soll. Man kann sie als Aussage oder als Frage verstehen; als Aussage: »Auf welche Weise Wissen Unwissenheit, Nichtwissen ist«, als Frage: »Auf welche Weise ist Wissen Unwissenheit, Nichtwissen?« Wie auch immer man sie versteht, sie enthält eine provozierende, wenn nicht gar unsinnige These. Wird doch mit der Möglichkeit gerechnet, daß unter Umständen etwas, nämlich Wissen, zugleich sein kontradiktorisches Gegenteil, nämlich Unwissen, Nichtwissen ist.

Hier muß eine Anmerkung oder Beobachtung zum lateinischen Text gemacht werden. Nikolaus wählt als Gegensatz zum lateinischen Wort »*scire*« nicht dessen Verneinung »*nescire*«, sondern ein auf einen völlig anderen Wortstamm zurückgehendes Wort, nämlich »*ignorare*«.[7] Das ist sicher Absicht. Es kann für uns ein Hinweis sein, dafür, daß das, was mit dem Wort »*ignorare*« verneint wird, auf einer anderen Erkenntnis–Ebene liegt als das mit dem Wort »*scire*« Gemeinte. Die paradox erscheinende Formulierung der Überschrift will also nicht, wie man zunächst vermuten könnte, alles Wissen aufheben, indem es dieses als Nichtwissen erweist. Vielmehr geht es darum aufzuzeigen, unter welcher Rücksicht, – hier ist das *quo modo* sehr wichtig, es darf bei einer Übersetzung nicht wegfallen – in welcher Beziehung Wissen sich als ein Nichtwissen, als ein Unwissen, als *ignorare* zeigt. Es geht also um ein Verhältnis zwischen Wissen und Nichtwissen.

Um dieses Verhältnis zu bestimmen, muß Nikolaus zunächst klären, was Wissen überhaupt ist. Wie vollzieht sich Wissen? Wie kommt Wissen zustande?

Es muß ein Maßstab gefunden werden, an dem sowohl das Wissen als auch das Nichtwissen gemessen, beurteilt werden können. Einerseits ist das Wissen Maßstab für das Nichtwissen. Um etwas als Nichtwissen beurteilen zu können, muß man es vom Wissen unterscheiden können; es muß also ein Wissen geben.

Andererseits muß man aber auch fragen, ob nicht auch das Nichtwissen ein Maßstab für das Wissen sein kann, wenn sich zeigen sollte, daß das Wissen im letzten dem eigenen Anspruch, volles Wissen zu

[7] Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf die Lehre von der ignorantia als einer Folge der Erbsünde. Vgl. z. B. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II dist. 20 c. 5 n. 4 (Grottaferrata ^{3}1971, I, S. 432, Z. 16–17); dist. 22 c. 5 n. 2 (446, 18) fußend auf AUGUSTINUS, *Epist.* 194 Ad Sixtium: CSEL 57, 197: ... quia et ipsa ignorantia in eis, qui intellegere noluerunt, sine dubitatione peccatum est, in eis autem, qui non potuerunt, poena peccati; III dist. 15 c. 1 n. 4 (II S. 94,3–4); BONAVENTURA, *In Sent.* II dist. 30 a. 2 q. 2 (2, 725) arg. 2 beruft sich ebenfalls auf die Stelle aus dem Brief des AUGUSTINUS; THOMAS VON AQUIN, *In Sent.* II dist. 43 q. 1 a. 6: Opera (Stuttgart 1980) 1, 254a; ebd. dist. 30 q. 1 a. 3 ad 5^{m}: 1, 213c; *De malo* q. 7 ad 11^{m}.

sein, nicht entspricht und sich ihm entzieht. Wenn die Überschrift nicht etwas Unsinniges behaupten soll oder aussagt, muß also beides aufrecht erhalten werden.

1. Das Wissen ist Wissen im wirklichen Sinn des Wortes; aber es gibt einen Spezialfall: in einen umfassenderen Rahmen gestellt, wird es, das Wissen, zum Nichtwissen.

2. Das Wissen aber um dieses Nichtwissen, bzw. Nichtwissen-Können ist dann wiederum ein Wissen in einem höheren Sinn. Eines hat Nikolaus sicher mit diesem Verwirr–Spiel von Wissen und Nichtwissen erreicht: er macht uns neugierig auf das, was nun kommt, welche Lösung er uns vorlegt.

Aus diesem Grunde entwickelt Nikolaus im ersten Kapitel eine Art Erkenntnistheorie in nuce; es werden Fragen behandelt nach dem Wesen des Erkennens als geistiges Streben, nach dem Ziel dieses Strebens, nach Wahrheit, nach Gewißheit, nach den Mitteln und Bedingungen des Erkenntnisvollzuges. Man kann das Kapitel in drei Hauptabschnitte gliedern.

I Das Erkenntnistreben und sein Objekt.

II Das wissenschaftliche Forschen als Aufstellung von Verhältnissen, Proportionen und die damit verbundene Bedeutung der Zahl für das Sein und das Erkanntwerden der Dinge.

III Das Ergebnis des Erkenntnisstrebens und der wissenschaftlichen Forschung.

I

Der erste Punkt umfaßt den Abschnitt von: *Divino munere – per medium priorum, difficilius*,[8] der zweite Punkt den Abschnitt von: *Omnis igitur inquisitio – et intellegi iudicabat*,[9] der dritte Punkt den Abschnitt von: *Praecisio vero combinationum – scribendi labores assumpsi*.[10]

Der erste Abschnitt zerfällt wiederum in zwei Hauptpunkte:

I A: Der Begriff des *Desiderium naturale* allgemein und speziell, von *Divino – nequit dissentire*;[11]

I B: Der Vollzug des Wahrheits- bzw. Erkenntnisstrebens, von *Omnes autem investigantes – difficilius*.[12]

[8] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–22 (N. 2).
[9] Ebd. S. 5, Z. 23–S. 6, Z. 8 (N. 3).
[10] Ebd. S. 6, Z. 9–24 (N. 4).
[11] Ebd. S. 5, Z. 3–14 (N. 2).
[12] Ebd. S. 5, Z. 14–22 (N. 2).

Zu I A: Der Begriff des *desiderium naturale* allgemein und speziell.

Bevor wir interpretieren, wird zunächst eine möglichst wörtliche Übersetzung der einzelnen Sätze vorgelegt.

Erster Satz:

»Wir sehen, daß durch göttliches Geschenk in allen Dingen ein gewisses natürliches Verlangen, Streben liegt, daß sie auf eine bessere Weise sind, als dies die Bedingungen der Natur eines jeden es ⟨zunächst⟩ zuläßt, und ⟨wir sehen, daß⟩ sie auf dieses Ziel hinarbeiten und geeignete Werkzeuge haben, denen (zu beziehen auf: *omnes* bzw. *omnibus rebus – quibus*) ein Urteilsvermögen angeboren ist, angemessen dem ⟨jeweiligen⟩ Vorsatz (Zweck) des Erkennens, damit dieses Verlangen nicht vergeblich ist und damit es in dem Geliebten (dem geliebten Gegenstand) durch das Gewicht (durch den Zug) der eigenen (jeweils eigentümlichen) Natur die Ruhe berühren kann.«[13]

Dieser Satz beschreibt ein Verlangen nach einer Vervollkommnung, das in allen Dingen liegt und in den Dingen im Bereich des Lebendigen von jedem beobachtend wahrgenommen werden kann. Es ist eine auf Erfahrung beruhende Beobachtung, und zwar eine Beobachtung, die an allen Dingen, die in irgendeiner Form Leben in sich haben, gemacht werden kann. Das Streben ist ein Prozeß, eine Bewegung, ein Werden. Indem allen Dingen dieses Streben nach Vervollkommnung eigen ist, sind sie als prinzipiell Werdende charakterisiert. Alles zu beobachtende Seiende ist dem Werden unterworfen. Das Werden ist die Seinsform des Endlichen.

Ausgedrückt ist dieses Streben nach Vervollkommnung durch den Komparativ: *meliori modo quo*. Sprachlich legitim kann dies mit dem Superlativ übersetzt werden: »auf die bestmögliche Weise«, weil im Lateinischen von einem Superlativ kein Relativsatz abhängig sein kann.[14]

Ich ziehe den Komparativ vor:[15] »auf eine bessere Weise als die Bedingung der Natur eines jeden es zuläßt«. Das darf nicht so ver-

[13] Ebd. S. 5, Z. 3–8 (N. 2): Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque natura patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.

[14] So übersetzen z. B. P. WILPERT und H. G. SENGER: NvKdÜ 15a, S. 7, Dupré I, S. 195. Gawlick, in: NIKOLAUS VON CUES, *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften besorgt u. eingeleitet von H. BLUMENBERG (Bremen 1957) 74.

[15] Mit F. A. SCHARPFF und A. SCHMID; vgl. *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* von Dr. F. A. Scharpff (Freiburg i. Breisgau 1862) 4 und NIKOLAUS CUSANUS, *Vom Wissen des Nichtwissens*. Übersetzung und Nachwort von A. SCHMID (Hellerau 1919) 9.

standen werden, als ob die Dinge über die eigene Natur hinaus auf etwas anderes hin streben. Gemeint ist eine bessere Weise, als es die gegebenen gegenwärtigen Bedingungen der Natur zulassen.[16] Gemeint ist also ein ständiges Sich-Vervollkommnen.[17] Der Komparativ bringt meiner Meinung nach besser die komparative Seinsweise des Endlichen, dessen Seinsform das Werden ist, zum Ausdruck.

Der Gegensatz zur komparativen Seinsweise ist die superlative Seinsweise, die die Negation des Werdens beinhaltet, ein Sein ohne Werden. Sie ist die Seinsweise Gottes, die Seinsweise des Unendlichen, des Seins im Zustand der Vollendung.

Bevor wir näher auf das Streben nach Vervollkommnung eingehen, müssen wir noch den zweiten Satz hinzunehmen:

> »Wenn es aber vielleicht anders geschieht, ist es notwendig, daß dies aus einem Umstand (aus einem Zufall, aus einem Akzidens) heraus sich ereignet, wie ⟨z. B.⟩ wenn (insofern) eine Krankheit den Geschmack oder eine Meinung den Verstand (die Verstandeserkenntnis) auf Abwege führt.«[18]

Diese beiden Anfangssätze haben also ein allgemeines natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) zum Inhalt, das alle Wesen zur eigenen Vervollkommnung antreibt. Dieses allgemeine Streben nach Vervollkommnung wird durch vier Bestimmungen näher charakterisiert.

1. Alle Wesen besitzen eine bestimmte Ausstattung, um dem Verlangen entsprechen zu können. Sie haben bestimmte Werkzeuge, die geeignet sind zur Stillung des Verlangens. Als ein Werkzeug ist das »Urteilsvermögen« (*iudicium*) genannt. Urteilsvermögen ist hier in einem sehr weiten Sinne zu verstehen, so z. B. umfaßt es auch die Gabe bei Tieren, zu »wissen«, welche Nahrung für sie die richtige ist.

2. Dieses Verlangen ist durch ein Ziel bestimmt. Dieses Ziel ist hier mit Ruhe (*quies*) bezeichnet. Gemeint ist damit eine bestimmte Voll-

---

[16] Zur Rechtfertigung dieser Interpretation verweise ich auf eine Stelle aus *Sermo* CCIV (200), N. 4: V_2, fol. 118^{vb}, Z. 5–11: Contentatur igitur omnis creatura in esse suo tamquam tali, sine quo non esset, et non appetit aliud esse, licet in ea specie, in qua est suum esse, vellet meliori modo, quo hoc infra ambitum speciei possibile foret. Plato vult esse Plato, licet doctior aut sanior esse vellet; ita de reliquis. Etwas anders interpretiert U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens* (vgl. Anm. 2) 25–30.

[17] Zum Begriff dieser »komparativischen Seinsweise« vgl. G. VON BREDOW, *Der Sinn der Formel »meliori modo quo«...*, in: MFCG 6 (1967) 21–26, jetzt auch in: G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. von H. Schnarr (Münster 1995) 61–69; U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens* (vgl. Anm. 2) 25–30.

[18] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 8–10 (N. 2): Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti evenire necesse est, ut dum infirmitas gustum aut opinio rationem seducit.

endung der Natur; in dieser erstrebten Vollendung findet das Streben, das *desiderium* seine Ruhe.

3. Die dritte Charakterisierung ist eine negative: der Ausschluß der Vergeblichkeit des Strebens. Das Streben darf nicht vergeblich in den Dingen sein; d. h. das Streben muß irgendwie an sein Ziel, die Ruhe der Vollendung kommen, sonst wäre dieses Streben im Letzten ein sinnloses. Die Ausstattung mit den genannten Werkzeugen verlöre ihren Sinn.

4. Es besteht allerdings die Möglichkeit der Verfehlung des Zieles. Dies liegt dann aber nicht im Streben als solchem, sondern im Strebenden, und da nicht in seinem Wesen, sondern in einem zum Wesen hinzukommenden Umstand, in einem Akzidens. Die Verfehlung des Zieles im Wesen des Strebens verankert gedacht, d. h. die Unmöglichkeit, das angestrebte Ziel jemals erreichen zu können, wäre tatsächlich eine Strafe für die Seienden.[19] Für Nikolaus ist das als Seinsbefund nicht denkbar. Er gibt zwei Beispiele für die Möglichkeit des Verfehlens: Durch Krankheit kann der Geschmack getrübt sein, oder durch eine Meinung, durch ein Vorurteil kann der Geist in die Irre geleitet werden.

Mit der Erwähnung des Geistes kommt nun neben dem allgemeinen Streben zum erstenmal ein spezielles Streben in den Blick: das geistige Streben nach Erkenntnis.

Die Verfehlung des Strebenszieles ist auf zwei Ebenen möglich, auf der materiell–körperlichen und auf der geistigen, auf der ersten durch Krankheit, auf der zweiten durch falsche Meinung. In diesem Vergleich der beiden Ebenen sind sie dadurch, daß sie in Parallele nebeneinandergestellt sind, auch in Beziehung gesetzt. Das hat in gewissem Sinn einen Beweischarakter. Das Erkenntnisstreben ist als Streben in einer Ebene zu sehen mit den anderen *desideria naturalia*; und somit können von diesen Rückschlüsse gezogen werden auf jenes. So wie der Körper kann auch der Geist gleichsam krank werden.

Mit dem dritten Satz (*Quam ob rem – dissentire*) kommen wir nun nach Beschreibung des allgemeinen Strebens zu der Charakterisierung einer speziellen Form des Strebens: dem geistigen Streben. Bevor

[19] Die alten Mythen haben solche Strafe gedacht: das Faß der Danaiden, die Gestalten des Sisyphus und des Tantalus. Vgl. *Sermo* CCXI (208), N. 10: V_2, fol. 126^{vb}, Z. 18–21: Deus enim nihil frustra agit et dare desiderium sine spe assequendi est dare torturam, quod optimo deo non est ascribendum, qui solum novit dare bona. Dazu vgl. Kl. Kremer, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 129–132.

ich eine Übersetzung bringe, möchte ich zu deren Rechtfertigung zunächst die grammatische Struktur des Satzes beleuchten. *Quam*[20] *ob rem* bringt das Verhältnis des Vorhergehenden zum Folgenden zum Ausdruck. Nikolaus verbindet das Folgende begründend mit dem Vorhergehenden. Man darf es also nicht als bloße stilistische Verbindungsfloskel abwerten. Das Vorhergehende ist als Begründung für das Nachfolgende anzusehen.

Von *dicimus* als dem Prädikat ist ein Accusativus cum Infinitivo abhängig: *sanum liberum intellectum ... cognoscere*, im Accusativus cum Infinitivo ist *verum* Objekt, das in dem erläuternden Relativsatz *quod – cupit* genauer bestimmt wird. In diesem Relativsatz gibt uns ein Gerundium im Ablativus instrumentalis Auskunft darüber, wie die Vernunft das *verum* zu berühren versucht: *perlustrando, indito discursu* ist wiederum Ablativ, der das Wie der Tätigkeit zum Ausdruck bringt; *insatiabiliter* und *cuncta* gehören zu *perlustrando* als Adverb und als Objekt. *Apprehensum amoroso amplexu* erläutern das Objekt im Accusativus cum Infinitivo: *verum. Non dubitantes* nimmt das *dicimus* wieder auf, indem es die darin angeführte These über das Wahre weiterführt ebenfalls in einem Accusativus cum Infinitivo: *verissimum illud esse*. Der abschließende Relativsatz *cui – dissentire* gibt dann eine Art Definition des *verissimum*.

> »Deswegen sagen wir, daß eine gesunde freie Vernunft das Wahre erkennt, das sie zu berühren wünscht, mithilfe eines eingegebenen Umherlaufens durch ein unersättliches Durchforschen von allem, (und zwar erkennt) als ein in liebendem Umfangen Ergriffenes (als ein durch liebendes Umfassen Begriffenes), wobei wir nicht zweifeln, daß jenes das Wahrste sei, dem jeder gesunde Geist nicht nicht zustimmen kann (die Zustimmung nicht verweigern kann).«[21]

Der dritte Satz ist zweigeteilt; er enthält zwei Thesen.[22] Die erste These bezieht sich auf den Intellekt, die Vernunft und ihr Streben, die zweite auf das Objekt diese Strebens.

1. These: Die Vernunft ist ausgerichtet auf Erkennen des Wahren. Dieses sucht sie in allen Dingen. Der Vernunft wohnt ein Forschungsdrang inne, der als ein Spezialfall des vorher dargelegten allgemeinen Strebens anzusehen ist. Die Begründung liegt in der vorhergehenden

[20] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14 (N. 2).

[21] Ebd.: Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.

[22] Die erste These liegt in dem von dicimus abhängigen Accusativus cum Infinitivo, die zweite in dem von non dubitantes abhängigen Accusativus cum Infinitivo.

Beschreibung des allgemeinen Strebens.[23] Als ein Spezialfall des allgemeinen Strebens ist dieses Streben der Vernunft auch auf ein Ziel ausgerichtet: das Erkennen des Wahren. Vielleicht ist es nicht unerheblich zu beachten, daß Nikolaus hier nicht von der Erkenntnis der Wahrheit, *veritas*, sondern nur von der des Wahren, *verum*, spricht. Dieses Wahre wird erreicht durch ein Ergreifen, Begreifen in liebevollem Umfassen. Das Erreichen des Zieles ist also verbunden mit einem Erfüllungserlebnis. Erkennen des Wahren ist für den Geist nicht neutral, sondern irgendwie auch verbunden mit der Gefühlsebene. Es trifft den Geist nicht nur in seinem Intellekt, sondern auch in seinem Gefühl, seinem Affekt. Erfüllung des Erkenntnistriebes wird also lustvoll erlebt, ähnlich dem zu Anfang beschriebenen Vergleich der allgemeinen Befriedigung eines Bedürfnisses. Alles also, was da allgemein für das Streben gilt, gilt auch für dieses spezielle Streben.

Eine nähere Bestimmung dieses Spezialstrebens, des Erkennens, ist als ein Berühren, *attingere*, des Wahren bezeichnet. Wie aber vollzieht sich dieses Berühren des Wahren? Es geschieht durch ein Durchforschen, Durchsuchen, Durchmustern, *perlustrando*, das unersättlich, unstillbar ist, *insatiabiliter*. Diesem unstillbaren Durchforschungsdrang entspricht das Feld des Forschens: *cuncta*, alles, alle Dinge. Schlechthin alles Seiende ist Gegenstand des der Vernunft eingegebenen Forschungsdranges.

Hier ist nun ein maßgeblicher Unterschied zu den anderen Arten des im ersten Satz beschriebenen Strebens. Die oben beschriebenen Strebensarten aus dem Bereich des Lebendigen waren auf Teilbereiche des Seienden ausgerichtet. Am Beispiel der Nahrungsaufnahme zur Lebenserhaltung war gezeigt worden, wie dieses Streben der Lebenserhaltung als Hunger nur auf Eßbares, als Durst nur auf Trinkbares ausgerichtet ist. Entsprechend speziell sind auch die Erkennensanlagen auf der Ebene solchen Strebens. Anders ist es beim Erkenntnisstreben. Hier gibt es keine Einengung auf einen Teilbereich, eine Auswahl auf einen bestimmten Bereich der Dinge. Nichts bleibt von diesem Streben ausgeschlossen. Erkennen ist allumfassend ausgerichtet auf alles Seiende, und zwar unter der Rücksicht des Erkennens, auf alles Erkennbare. Vorausgesetzt ist hier allerdings, daß alles grundsätzlich durchforscht (*perlustrare*) und für die Vernunft erkennbar gemacht werden kann.

---

[23] Ausgedrückt durch Quam ob rem, deshalb.

Die erste These läßt sich nun etwa so formulieren: Das geistige Streben ist ein natürliches Verlangen, das ausgerichtet ist darauf, alles Seiende zu erkennen. Der Erkenntnisakt ist für dieses Streben ein Erfüllungserlebnis. Die Ausgerichtetheit auf den Bereich von allem Seienden macht es zu einem quasi unstillbaren Streben.

2. These: Die zweite These betrifft näherhin das Objekt des der Vernunft eigenen Erkenntnisstrebens. Als Objekt greift Nikolaus das verum, das Wahre, aus der ersten These auf, aber gesteigert zum Superlativ verissimum, das Wahrste, das am meisten Wahre, das im höchsten Grade Wahre. Die Vernunft ist also nicht nur einfach hin auf irgendein Wahres, sondern auf das Wahre in der höchsten Form, in der höchst möglichen Steigerung, auf ein äußerstes Maß an Wahrem ausgerichtet. Die Vernunft zielt auf ein letztes Ziel.

An die Nennung des Objektes schließt sich eine Definition dieses Wahrsten an, die aber nur formalen Charakter hat, nicht inhaltlich ausgerichtet ist. Sie läuft auf die Widerspruchsfreiheit hinaus. Diese ist aber nicht nur in einem rein logischen Sinne zu verstehen, sondern in dem Sinne: kein Mensch kann einen vernünftigen Grund gegen eine solche Wahrheit, ein solches Wahrstes anführen. Als das am meisten Wahre ist das anzusehen, dem kein gesunder Menschenverstand zu widersprechen vermag. Die Bestimmung »gesund«, *sana*, nimmt etwas auf aus dem Vorhergesagten, wo von der Möglichkeit einer Verfehlung des Strebenszieles gesprochen worden war. Dort war damit gerechnet worden, daß Krankheit eine Verfehlung des von der Natur eingegebenen Zieles verursachen kann. Es muß also auch mit einer Krankheit des Geistes gerechnet werden.

Als Ergebnis der ersten Hälfte des ersten Abschnittes des ersten Kapitels (I A) kann man zusammenfassend sagen: In allen irgendwie einer eigenen Bewegung fähigen Dingen liegt ein Streben nach Vervollkommnung ihrer Anlagen. Für dieses Streben nach Vervollkommnung sind diese Dinge ausgestattet mit bestimmten Werkzeugen zur Erreichung des Zieles, so z. B. auch mit einem ihrem jeweiligen Daseinsziel angemessenen Erkenntnisstreben. Das geistige Erkennen, das auch ein natürliches Streben ist, ist ausgerichtet auf die Erkenntnis des Wahren, aber in einem endgültigen Sinne, nämlich in der Gestalt des am meisten Wahren; dieses sucht es in allen Dingen. Das Wahrste ist das, dem niemand in vernünftiger Weise widersprechen kann.

I B: Der Vollzug des Wahrheits- bzw. Erkenntnisstrebens.

Der zweite Punkt des ersten Hauptabschnittes behandelt den Vollzug des im ersten Punkt beschriebenen Erkenntnisstrebens. Es lassen sich wiederum drei Unterpunkte ausmachen.

1. Die *comparativa inquisitio*, die vergleichende Untersuchung und ihr Mittel, die Proportion.[24]

2. Das Verfahren des Vergleichens und seine Schwierigkeit.[25]

3. Die Mathematik als Vorbild für das allgemeine Erkenntnisverfahren.[26]

Übersetzung des 4. und 5. Satzes:

> Alle Suchenden (Untersuchenden) aber beurteilen das ⟨noch⟩ Unsichere (Ungewisse) in verhältnismäßiger Weise (in der Weise einer Verhältnissetzung) im Vergleich mit einem Sicheren (im Vergleich mit einem als gewiß) Vorausgesetzten. Vergleichend ist also (*igitur*) jede Untersuchung, indem sie die Proportion (Verhältnisgleichung) als Mittel gebraucht.«[27]

Nikolaus gibt uns hier eine Beschreibung des Wissenserwerbs, eine Beschreibung des Forschens. Vorher ging es um die Tatsache des Vorhandenseins des Forschungsdranges, jetzt geht es um die Art und Weise, wie sich dieser Forschungsdrang realisiert.

Auf drei Dinge müssen wir dabei achten.

1. Ausgangspunkt einer jeden Forschung ist etwas Gewisses, etwas, was als gewiß vorausgesetzt werden kann, eine Erkenntnis, die selbst nicht wieder untersucht oder hinterfragt werden muß.

2. Der Fortgang der Untersuchung geschieht im Aufstellen eines Verhältnisses, eines Vergleichs. Etwas noch Unbekanntes wird mit etwas Erkanntem in ein Verhältnis gebracht.

3. Ziel dieses Vergleichens ist die Erlangung der Gewißheit über das noch Unerkannte. Es geht um die Sicherung des noch Ungewissen. Das noch Ungewisse soll in ein Gewisses verwandelt werden. Die Argumentationsebene ist die Gewißheit des Erkennenden. Der Weg stellt sich ungefähr so dar: Von einem bereits Erkannten schreitet man zur Erkenntnis eines noch Unerkannten; dieses kann, wenn es erkannt ist, wiederum zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis eines weiteren Unerkannten werden.

---

[24] Von omnes autem investigantes – utens: h I, S. 5, Z. 14–16 (N. 2).

[25] Von Et dum haec, quae inquiruntur – labor exoritur: Ebd. S. 5, Z. 16–19 (N. 2).

[26] Von uti haec in mathematicis – difficilius: Ebd. S. 5, Z. 19–22 (N. 2).

[27] Ebd. S. 5, Z. 14–16 (N. 2): Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.

Der sich anschließende Satz zieht mit *igitur* eine Art Schluß aus dem Vorhergehenden, er bringt eine verallgemeinernde These über die Forschung und deren Mittel zur Erlangung der Gewißheit über noch Ungewisses. Forschen ist Vergleichen, Vergleichen ist aber auch zugleich das Mittel zur Erlangung der Gewißheit. Mittel der wissenschaftlichen Forschung ist die Proportion, d. h. die Aufstellung von Verhältnissen.

Übersetzung von Satz 6:

»Und wofern das, was untersucht (erforscht) wird, als Naheliegendes durch eine verhältnismäßige Rückführung mit einem Vorausgesetzten verglichen werden kann, ist das Urteil über die Erfassung (das begriffliche Urteil, das im Begriff gefaßte Urteil) leicht; wofern wir aber viele Mittelglieder nötig haben, entstehen Schwierigkeit und Mühe.«[28]

Dieser Satz hat erneut das Verfahren des Vergleichens zum Inhalt, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Schwierigkeit. Nikolaus macht die Feststellung, daß es einfache und komplizierte Verhältnisgleichungen gibt. Was entscheidet über einfach und schwierig? Es ist der Gesichtspunkt der Nähe, der Nähe zum Ausgangspunkt des Forschens. Je mehr Zwischenglieder nötiger werden, um so weiter entfernt man sich von dem als gewiß vorausgesetzten Ausgangspunkt. Nahe bedeutet hier also, daß wenig Zwischenglieder zwischen Gewissem und dem Ergebnis, dem Ziel nötig sind; fern, daß viele Zwischenglieder notwendig werden. Das erschwert das Verfahren, weil viel mehr nachgeprüft werden muß. Das Endziel liegt von dem als gewiß erfaßten Ausgangspunkt weiter entfernt. Festzuhalten ist: Entscheidend für die Einfachheit bzw. für die Kompliziertheit der Verhältnisgleichungen ist die jeweilige Nähe des Erschlossenen zum als gewiß Vorausgesetzten. Entfernung vom Ausgangspunkt bringt Schwierigkeiten für das Erkenntnisbemühen. Die Anzahl der notwendigen Mittelglieder in einem Schlußverfahren erschwert das Verfahren.

Übersetzung von Satz 7:

»Z. B. ist dies bei den mathematischen Dingen (in der Mathematik) bekannt, wo sich auf die ersten an sich bekannten (bekanntesten) Prinzipien die ersten (früheren) Sätze leichter zurückführen lassen und die späteren schwieriger, weil nur durch das Mittel (die Vermittlung) der (dieser) früheren.«[29]

---

[28] Ebd. S. 5, Z. 16–19 (N. 2): Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur;

[29] Ebd. S. 5, Z. 19–22 (N. 2): uti haec in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur et posteriores quoniam non nisi per medium priorum difficilius.

Dieser den ersten Hauptpunkt abschließende Satz bringt ein Beispiel für das wissenschaftliche Forschen, das zugleich als ein Vorbild, als ein Modell für Wissenschaft zu verstehen ist. Die Mathematik ist für Nikolaus von Kues – und nicht nur für ihn, sondern für viele andere Denker – das Ideal von Wissenschaft überhaupt. Man kann somit die Mathematik als Vorbild für das allgemeine Erkenntnisverfahren ansehen.

Man muß in der Mathematik zwei Arten von Sätzen unterscheiden: die Prinzipien und davon abgeleitete Sätze. Die Prinzipien sind an sich einsehbar, für sich verstehbar. Das meint der lateinische Ausdruck: *notissima*. Sie bedürfen keiner weiteren Begründung. Sie haben die Begründung in sich selbst. Es sind die Axiome.

Die abgeleiteten Sätze sind unterschieden nach früher (*priora*) und später (*posteriora*). Dieses früher oder später ist nicht zeitlich gemeint, sondern gibt ein Begründungsverhältnis an. Die früheren Sätze sind Grundlage für die späteren; die späteren sind abhängig von den früheren. Damit nimmt diese Unterscheidung den Gesichtspunkt der Nähe aus dem Vorhergehenden auf. Die Nähe zu den Prinzipien fördert die Einsichtigkeit in die Ergebnisse des Vergleichsverfahrens.

II

Der zweite Hauptabschnitt, der das wissenschaftliche Forschen als Aufstellung von Verhältnissen, Proportionen und die damit verbundene Bedeutung der Zahl für das Sein und Erkanntwerden der Dinge zum Inhalt hat, wird nicht satzweise interpretiert, sondern nur paraphrasiert. Die Art und Weise des Forschens und des Erkennens vollzieht sich durch vergleichende Verhältnisse. Diese These über die Art und Weise des Erkennens ist die Begründung für die These über die Unmöglichkeit, das Unendliche zu erkennen. Wenn Erkennen sich im Aufstellen von Proportionen vollzieht, kann das Unendliche mit dieser Erkenntnismethode nicht erreicht werden, weil es keine Proportion zwischen Endlich und Unendlich geben kann.[30]

[30] Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß Nikolaus hier noch nicht ausdrücklich von Unendlich und Endlich spricht, sondern allein vom Unendlichen. Unsere Interpretation stützt sich auf einen Satz aus dem dritten Kapitel, und zwar auf den, der die These, daß es keine Proportion zwischen Unendlich und Endlich gibt, als aus sich selbst verständlichen Satz aufstellt. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–21 (N. 9): Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, . . .;

Dreierlei ist notwendig für eine Proportion: Übereinstimmung (*convenientia*), Andersheit, Verschiedenheit (*alteritas*) und Zahl (*numerus*). Man kann die These aufstellen: Erkennen ist Rückführen des Vielen auf das Eine. Alles muß auf die Zahl, d. h. auf die Einheit zurückgeführt werden, wenn es mittels einer Proportion erkannt werden soll. Alles muß als ein Einzelnes, als Eines ausgemacht werden können, wenn es Gegenstand von Erkennen werden soll. Der Zahl kommt somit eine große Bedeutung für das Erkennen zu, aber nicht nur für das Erkennen, sondern auch für das Sein der Dinge. Die Bedeutung der Zahl ist nicht auf die Kategorie der Quantität beschränkt. Man kann daher die Folgerung ziehen: Wenn alles durch die Zahl bestimmt ist, läßt sich auch alles irgendwie in Beziehung setzen. Das heißt: wenn eine Proportion aufgestellt werden kann zwischen allem, dann ist auch prinzipiell alles erkennbar. Für diese These beruft sich Nikolaus auf die Autorität des Pythagoras.[31]

Zusammenfassend kann man den Gedankengang des ersten Kapitels bis zu diesem Punkt kurz wiederholen: Erkennen ist ein Streben; im Unterschied zu anderen Arten des Strebens ist es nicht beschränkt auf einen Teilbereich des Seienden, sondern ausgerichtet auf das gesamte Seiende. Dieses sucht es als etwas »Wahres« in sich aufzunehmen. Ziel des Erkenntnisstrebens ist es, den gesamten Bereich des Seienden in sich als etwas als wahr Erkanntes in sich aufzunehmen. Dieses In-sich-Aufnehmen vollzieht sich im Aufstellen von Vergleichen und Verhältnissen. Noch Unbekanntes, Unerkanntes, wird verglichen mit Bekanntem, bereits Erkanntem mit dem Ziel der Wahrheitsfindung.

NvKdÜ H. 15a ([2]1970) bringt auf S. 115 in der Anm. zu N. 9 eine Sammlung der Stellen, an denen Nikolaus diesen Lehrsatz erwähnt, und eine kurze Übersicht zur Geschichte des Satzes; vgl. auch JOH. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–61. Nehmen wir diesen Satz zu Hilfe, so wird hier behauptet, daß das Endliche das Unendliche nicht erkennen kann. Setzt man nun für das Endliche den Begriff Geschöpf, für das Unendliche Schöpfer bzw. Gott, so wird hier nichts weniger als die These vertreten, daß das Geschöpf seinen Schöpfer bzw. Gott nicht erkennen kann, oder etwas anders ausgedrückt, daß das Geschöpf mit seiner ihm zur Erkenntnis des Endlichen zur Verfügung stehenden Erkenntnismethode des Vergleichens seinen Schöpfer nicht erreichen kann.

[31] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 7–8 (N. 3): Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat. Wahrscheinlich kannte er dessen Meinung aus der Metaphysik des Aristoteles, der allerdings nicht von Pythagoras selbst, sondern von den Pythagoräern berichtet, daß sie die Prinzipien der Mathematik »für die Prinzipien aller Dinge hielten«, vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* I c. 5 (A 5 985 b25sq.): τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων, und »daher auch die Zahl für das Wesen der Dinge erklärten«. Ebd. (987 a19): διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

Mittel der Wahrheitsfindung ist die Proportion. Vorbild und Muster für alles Erkennen ist die Mathematik, und zwar deshalb, weil ihre Gegenstände vom menschlichen Geist selbst hervorgebracht sind; sie sind ihm daher am angemessensten.

Da das Erkennen sich im Aufstellen von Verhältnissen vollzieht, ist das Unendliche als möglicher Gegenstand des Erkennens ausgegrenzt. Würde man das Unendliche in ein Verhältnis setzen, würde man es begrenzen und damit als Unendliches verfehlen, weil man es verendlichen würde. Für die Methode des vergleichenden Erkennens ist das Unendliche als solches kein möglicher Gegenstand.

Bis zu diesem Punkt zeigt sich als Ergebnis ein gewisser Erkenntnisoptimismus. Es gibt Erkenntnisstreben, das ausgerichtet ist auf die Erkenntnis der Wahrheit, des Wahren. Alles Seiende kann irgendwie in Proportion zueinander gesetzt werden auf Grund seiner Struktur als Einheit. Im Erkenntnisakt findet eine Rückführung auf die Einheit von Übereinstimmung und Verschiedenheit statt. Alles kann daher, soweit es eine Einheit ist, zum Gegenstand von Erkenntnis gemacht werden, mit einer Ausnahme allerdings: das Unendliche kann mit dieser Erkenntnismethode nicht erreicht werden.

III

Wir kommen nun zum dritten Hauptabschnitt des ersten Kapitels, dem eigentlichen Ziel der Untersuchung: Das Ergebnis des Erkenntnisstrebens und der wissenschaftlichen Forschung. Zunächst wird eine Beobachtung gemacht und eine These aufgestellt, für diese Beobachtung und für die These werden Zeugen angeführt, und schließlich wird eine Begründung geliefert bzw. eine Schlußfolgerung gezogen.

Übersetzung der ersten Hälfte des ersten Satzes:

> »Die Genauigkeit der Verbindungen (Kombinationen, Zusammenstellungen) in körperlichen Dingen und die angemessene Angleichung, Anpassung des Bekannten, Erkannten an das Unbekannte (Unerkannte) überschreitet den menschlichen Verstand (die Möglichkeiten des menschlichen Verstandes). . .«[32]

Die Übersetzung wird hier unterbrochen, weil hier die Beobachtung geschildert ist. Die folgende Hälfte bringt dann die Zeugen für die auf der Beobachtung fußenden These.

[32] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 9–10 (N. 4): Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur. . .

Mit dem Begriff der Genauigkeit (*praecisio*) wird ein neuer, bisher auf das Erkennen noch nicht verwandter Begriff eingeführt, aber nur, um diese Genauigkeit als unerreichbar für den menschlichen Verstand zu erweisen. Näherhin ist von der Genauigkeit der Kombinationen die Rede.[33] Die These läßt sich etwa so formulieren: Die Genauigkeit im Erkennen und Wissen als Angleichen überschreitet die Möglichkeiten der menschlichen und daher endlichen Vernunft.[34] Diese Angleichung kommt nie zur Deckungsgleichheit von Sache und Vernunft. Am augenfälligsten ist das beim Erkennen der körperlichen Dinge. Wenn Erkennen ein Hineinnehmen des zu erkennenden Gegenstandes in die Vernunft ist, so wäre das Erkenntnisideal ein Identisch-werden von Sache und Vernunft. Erst dann wäre wirklich Genauigkeit, *praecisio* erreicht. Dies ist bei körperlichen Dingen dem endlichen Verstand nicht möglich. Die erkennende endliche Vernunft wird nie identisch mit dem außer ihr existierenden zu erkennenden Gegenstand. Erkennen und Wissen als genaue Übereinstimmung von unabhängig von der Vernunft existierender Sache und Vernunft ist nicht möglich.

Eine Ausnahme davon machen die Gegenstände, die von der Vernunft selbst hervorgebracht sind, z. B. die mathematischen.[35]

Übersetzung der zweiten Hälfte des ersten Satzes:

»... überschreitet die Möglichkeit des menschlichen Verstandes so sehr, daß es dem Sokrates schien, er wisse nichts außer, daß er nichts wisse (unwissend sei); während der allerweiseste Salomon behauptet, daß alle Dinge schwierig und durch das Wort (durch Sprache, Rede) unerklärbar (unausdrückbar) seien; und ein gewisser anderer Mann göttlichen Geistes (von göttlichem Geist erfüllt) sagt, daß die Weisheit verborgen und der Ort der Einsicht fern von den Augen der Lebenden seien.«[36]

---

[33] Das erinnert an Raimundus Lullus und seinen Gedanken einer »ars combinatoria«, die ja auch als ein Erkenntnismittel gedacht war. Dazu vgl. E. W. PLATZECK, *Die Lullsche Kombinatorik. Ein erneuter Darstellungs- und Deutungsversuch mit Bezug auf die gesamteuropäische Philosophie*, in: FS 34 (1952) bes. 388–390; DERS., *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke* (Düsseldorf 1962) 298–322.

[34] Erkennen ist hier verstanden nach der scholastischen Formel von der adaequatio rei et intellectus, als Angleichung von Sache und Vernunft. Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I q.16 a.1: veritas est adaequatio rei et intellectus. Thomas beruft sich für diese Formel auf ISAAC ISRAELI, *Liber de Definitionibus* (vgl. in der Edition von J. T. MUCKLE: AHDL 12/13 [1937–38] 322, 21–323, 2); vgl. dazu aber die Bemerkung in der Edition der *S.theol.* (Taurini-Romae 1952) von P. CARAMELLO S. 571.

[35] Deshalb war auch vorher die Mathematik als Idealfall von Erkennen angeführt worden. Die Mathematik ist aber ein Spezialfall von Erkennen. Die vorliegende These gilt allgemein für das Erkennen, weshalb wir hier von den mathematischen Gegenständen zunächst absehen können.

[36] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 10–14 (N. 4): ... adeo ut Socrati visum sit se nihil scire,

Für die These von der Unmöglichkeit des Erreichens einer genauen Erkenntnis für eine endliche Vernunft werden in diesem Satz drei Autoritäten angeführt, weniger als Beweis für die Richtigkeit der These als vielmehr für die von alters her stammende Bekanntheit. Nikolaus stellt sich in eine Tradition. Er will zeigen, daß seine Einsicht nicht etwas unbedingt Neues ist, sondern schon vor ihm von anderen gedacht worden ist. Neben Sokrates[37] bezieht er sich auch auf die Bibel,[38] also auf Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung. Es braucht hier nicht untersucht zu werden, inwiefern die von Nikolaus angeführten Zeugen wirklich das behauptet haben, was er ihnen hier zuschreibt. Es genügt für uns die Tatsache, daß er sich in eine Tradition stellt.

Übersetzung des zweiten Satzes:

»Wenn dies also so ist, wie es auch der äußerst tiefgründige (scharfsinnige) bis ins Tiefste vorstoßende Aristoteles in der Ersten Philosophie behauptet, daß uns bei den von Natur aus klarsten, offenbarsten, einsichtigsten Dingen eine solche Schwierigkeit zustößt (widerfährt) wie der Eule (dem Nachtraben), die die Sonne (anzu-)sehen versucht, dann geht in der Tat unser Verlangen dahin, da unser Streben nicht vergeblich ist, zu wissen, daß wir nicht wissen. (. . .da in der Tat unser Streben nicht vergeblich ist, verlangen wir zu wissen, daß wir nicht wissen.)«[39]

Bevor dieser zweite Satz die entscheidende These aufstellt, auf die die ganze Erörterung hinausläuft, wird zunächst eine vierte Autorität angeführt, die die gleiche Meinung bereits vertreten habe. Anders als bei den zuvor angeführten Autoritäten ist diese nicht nur schmückendes Beiwerk als Bestätigung der eigenen Ansicht. Mit Hilfe dieser Autorität wird vielmehr die eigene These formuliert; in der fremden Autorität kommt die eigene Meinung zum Vorschein, und zwar schon in der Art der Fragestellung: Was geschieht der Vernunft, wenn sie sich den höchsten Gegenständen zuwendet.

nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles; et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae ab oculis omnium viventium.

[37] Zu vgl. ist PLATON, *Apol.* 21d und 23b; wahrscheinlich hat Nikolaus seine Information über Sokrates aber aus anderen Traditionsströmen, zumal bei Platon die angeführte Sentenz nicht so prägnant überliefert ist; vgl. etwa MEISTER ECKHART, *Expos. libri Exodi* c. 20, 7 (LW II n. 184 S. 158,14 und Anm. 4), der wiederum auf HIERONYMUS fußt.

[38] In Frage kommen: Ecclesiastes 1, 8, als dessen Verfasser Nikolaus wie das ganze Mittelalter Salomon ansah, und Hiob 28, 20sq.

[39] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 14–18 (N. 4): Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare.

Es handelt sich um die berühmte Stelle aus dem 2. Buche der Metaphysik des Aristoteles von der Fledermaus (Nachtvogel) νυκτερίδων, die (der) versucht, die Sonne anzublicken und dabei geblendet wird.[40] Dem menschlichen Intellekt geht es wie der Nachteule, deren Augen auch nicht geeignet sind, das Tageslicht und die Sonne anzublicken. Obwohl das Sonnenlicht das am meisten Sichtbare ist, d. h. das im höchsten Grade Sichtbare, das, was für das Sehen sozusagen der sichtbarste Gegenstand ist, versagen die Augen der Nachteule doch hierbei ihren Dienst. Ähnlich ergeht es der menschlichen Vernunft, wenn sie sich den in sich einsichtigsten Dingen zuwendet, den am meisten geistig strukturierten Gegenständen. Das Auge der Nachteule wendet sich dem Sonnenlicht zu, dem am meisten Sichtbaren, und erfährt Blendung, Nicht–sehen. Das menschliche Erkenntnisstreben, Erkenntnisvermögen wendet sich den Erkenntnisgegenständen zu, die von ihrer Natur her am meisten auf Erkenntnis, auf Erkanntwerden ausgerichtet sind, und erfährt die Unmöglichkeit, sie zu erkennen, Nichtwissen.

Es geht sowohl bei Aristoteles als auch im Anschluß an ihn bei Cusanus um die Prinzipienfrage. Die an sich einsichtigen Dinge sind die obersten Prinzipien des Seins und Erkennens. In der Frage nach diesen obersten Prinzipien liegt die Frage nach der Begründung des eigenen Seins und Denkens. Einsicht in diese obersten Prinzipien bedeutet Einsicht in das letzte Ziel. Einsicht in dieses höchste und letzte Ziel verleiht dem Erkenntnisstreben seinen letzten Sinn, gibt ihm höchste Sinngebung. Gerade da aber zeigt sich dem menschlichen Denken das Unvermögen seines geistigen Strebens. Diese These geht weit über Aristoteles hinaus.

Aus dem von Aristoteles übernommenen Vergleich kommt Cusanus zur Aufstellung seiner These. Der Vergleich liefert ihm gleichsam die Begründung dafür, daß unser ganzes Wissen letztlich Nicht–Wissen bleibt. Es ist eine Art Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden. Die Erfüllung des Strebens nach Wissen besteht in dem Wissen um

[40] ARISTOTELES, *Metaph.* II c.1 (α 1 993 b9–11); obwohl Nikolaus eine Übersetzung der aristotelischen Metaphysik besaß, vgl. die Anm. in h, dürfte auch hier wohl eher eine indirekte Überlieferung vorliegen; vgl. etwa *Auctoritates Aristotelis* Metaphysica II n.35 (hg. von J. Hamesse, Les auctoritates Aristotelis [Louvain/Paris 1974] 118): Sicut se habet oculus nocticoracis ad lumen solis vel diei, sic se habet noster intellectus ad manifestissima naturae, ad deum, et ad substantias separatas, et ad naturas rerum subtilium; Nikolaus besaß dieses Florilegium in Cod. Cus. 308, fol. 88^{v}–102^{v}; vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *Metaph.* II c. 2 (Opera omnia XVI/1 [1960] 92ssq.).

das Nichtwissen. Das natürliche Verlangen nach Wissen und Erkennen gelangt zu seinem Ziel; dieses ist zwar ein Wissen, aber ein Wissen um das Nichtwissen. Das Verlangen muß an sein Ziel gelangen, weil es nicht ein vergebliches sein darf. Dieses Ziel ist aber ein zwiespältig erscheinendes: ein Wissen um das Nichtwissen-Können.

Man kann es in einem Syllogismus ungefähr so erläutern:

1. Praemisse: Der Mensch hat von Natur aus ein Verlangen nach Wissen, das nicht vergeblich, sinnlos sein kann, d. h. es muß sein Ziel erreichen.

2. Praemisse: Was der Mensch im Streben nach Wissen erreicht, ist aber nicht volles Wissen, sondern eher Nichtwissen.

Conclusio: Wenn dieses Streben nach Wissen nicht sinnlos sein soll, muß es sich in diesem Wissen um das Nichtwissen vollenden, an sein Ziel gelangen. Das Ziel des Strebens nach Wissen liegt somit im Nichtwissen.

Diese paradox erscheinende Situation für das Erkenntnisstreben, das im Nichtwissen mündet, versucht Nikolaus im folgenden Satz zu erläutern. Das Ziel des Strebens nach Wissen, nach Erkennen ist nicht das reine Nichtwissen, sondern das belehrte Nichtwissen, *docta ignorantia*.

Übersetzung des 3. Satzes:

> »Wenn wir dies (das Nichtwissen) bis zur Erfüllung (zur Vollendung, bis zum Vollen) werden erreichen können, dann werden wir das belehrte Nichtwissen erreichen.«[41]

Der Satz bringt nicht nur eine Wiederholung der vorhergehenden These, sondern eine Neuformulierung des vorher entwickelten Gedankenganges bzw. der im letzten Satz gezogenen Schlußfolgerung. Diese Neuformulierung erfolgt in einem konditionalen Satzgefüge. Die Bedingung lautet etwa: wenn wir das volle Nichtwissen, die Vollendung des Nichtwissens, die letzte Fülle des Nichtwissens erreichen. Aus dieser Bedingung folgt das Bedingte: dann werden wir das belehrte Nichtwissen erreichen. Das Ziel des Verlangens nach Wissen kann nicht das reine Nichtwissen sein. Das wäre sinnlos. Das Streben würde in dem Gegenteil von dem enden, worauf es ausgerichtet ist. Faktisch aber mündet das Streben nach Wissen im Nichtwissen. Wie kann dieses Nichtwissen sinnvoll werden? Durch die Belehrung über die eigene Defizienz. Diese Belehrung ist Gegenstand des nächsten Satzes.

[41] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 18–19 (N. 4): Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur.

Übersetzung des 4. Satzes:

»Nichts nämlich wird einem Menschen, auch dem eifrigsten in der Gelehrsamkeit, Vollkommeneres zukommen, als gerade im Nichtwissen, das für ihn eigentümlich (eine Eigentümlichkeit, ein Proprium) ist, als der gelehrteste (belehrteste) erfunden zu werden.«[42]

Das Provozierende dieses Satzes liegt in der These, daß Nichtwissen, *ignorantia*, als eine Wesenseigentümlichkeit des Menschen angesehen wird. »*Propria*« ist hier im Sinne des scholastischen »*proprium*«, Wesenseigentümlichkeit, zum Wesen gehörig, zu verstehen.[43] *Ignorantia* aber als reine Negation von Wissen verstanden ist ein Mangel. Dieser Mangel ist hier allerdings als überwindbar oder in gewissem Sinne als aufhebbar gedacht. Durch Einsicht in dieses dem Menschen seinsgemäße, notwendige Nichtwissen kann der Mangel in etwas Positives verwandelt werden. Das Nichtwissen wird zum belehrten Nichtwissen; damit ist die pure Defizienz des Nichtwissens überwunden. Diese Einsicht in das Nichtwissen ist sogar als steigerbar gedacht. Es bleibt nicht beim bloßen *docta*, sondern Ziel ist der *doctissimus* in der *docta ignorantia*, also ein Superlativ. Der Superlativ ist das Ziel, die Vollendung. Vollendung ist nicht komparativisch, sondern immer superlativisch gedacht. Wie dieses Ziel erreicht oder angestrebt wird, darüber gibt uns der nächste Satz Auskunft.

Übersetzung des 5. Satzes:

»Und um so viel belehrter wird einer sein, je mehr er sich als Unwissenden wissen wird (gewußt haben wird).«[44]

---

[42] Ebd. S. 6, Z. 19–21 (N. 4): Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimum reperiri. Auf die zweite Möglichkeit des Bezuges von »in doctrina« braucht hier nicht eingegangen zu werden; es genügt der Hinweis, daß beides möglich ist, also auch: »dem in der Gelehrsamkeit eifrigsten«.

[43] Der Begriff geht zurück auf ARISTOTELES, *Topica* V c. 1 (E 128 b 13ff.) Wirksam für die mittelalterliche Philosophie wurde er durch die *Isagoge* (Commentaria in Aristotelem Graeca vol.IV, pars I, hg. von A. Busse [Berlin 1887] S. 12, Z. 12–22) des PORPHYRIUS und zwar durch die Übersetzung (ebd. S. 38, Z. 18–S.39, Z. 9) und Kommentierung dieser Schrift durch Boethius; vgl. BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii Commenta* II c. 8 (CSEL 48, S. 99, Z. 13–16): proprium est, quod uni speciei accidit et omnibus sub eadem specie individuis et omni tempore. nam risibilem esse hominem et uni speciei solum, id est homini, contingit et omnibus sub eadem specie individuis; vgl. auch J. STALLMACH, *Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 147–159.

[44] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 21–22 (N. 4): et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.

Zweierlei ist bei der Formulierung zu beachten, einmal der Potentialis und dann der Komparativ. Der Potentialis drückt eine Möglichkeit für den Menschen aus, die er realisieren kann, die er ergreifen kann. Er kann sich belehren lassen.[45] Diese Belehrung ist aber nie eine endgültige, sondern immer steigerbar bis zu einem höchsten Ziel hin. Das ist durch den Komparativ ausgedrückt. Die Einsicht in das Nichtwissen ist ständig zu vertiefen. Dabei ist zwar das Ziel, der Superlativ, *doctissimus*, immer im Blick, aber nicht endgültig zu erreichen. Damit ist aber auch zugleich das Negative am Nichtwissen ausgeschaltet. Die Einsicht in das Nichtwissen kann oder soll das Streben nach Wissen zu immer weiterem Forschen anspornen. Das Erkenntnisstreben mündet so nicht in der Resignation über das Nichtwissen, sondern in einem unendlich gedachten Fortschreiten in die Einsicht in das Nichtwissen.

Übersetzung des 6. Satzes:

> »Auf dieses Ziel hin habe ich die Mühen auf mich genommen, gerade über das belehrte Nichtwissen einiges Wenige zu schreiben.«[46]

Der letzte abschließende Satz des Kapitels bringt dessen programmatischen Charakter zum Ausdruck. Mit Nennung des Titels, *De docta ignorantia*, Über das belehrte Nichtwissen, drückt er zugleich eine Erkenntnishaltung aus. Alles, was im folgenden von Nikolaus abgehandelt wird, wird behandelt in dieser Haltung des belehrten Nichtwissens. Es sind die höchsten der Erkenntnis des Menschen zugänglichen Gegenstände: Gott, Universum, Mensch bzw. Jesus Christus. Sie werden aber nicht einfachhin als solche behandelt, sondern unter den Bedingungen der menschlichen Erkenntnismöglichkeit, nämlich der des belehrten Nichtwissens. Gott, Welt und Mensch, wie sie in sich sind, sind nicht mehr Gegenstand der Untersuchung, sondern die menschliche Weise ihrer Erkennbarkeit; ihre auf menschliches Erkennen eingeschränkte Weise ihrer Einsehbarkeit ist das Untersuchungsziel.[47]

---

[45] vgl. dazu G. von Bredow, *Lernen des Nichtwissens: Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit*, in: GuL 62 (1989) 164–175; jetzt auch in: G. von Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* (vgl. Anm. 17) 233–243.

[46] *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 22–24 (N. 4): In quem finem de ipsa docta ignorantia pauca quaedam scribendi labores assumpsi.

[47] Dieser »transzendental« erscheinende Ansatz der docta ignorantia dürfte die Neuentdeckung des Nikolaus von Kues für die Geschichte der Philosophie durch die Neukantianer, allen voran Hermann Cohen, und aus dieser Schule kommende Philosophen wie Ernst Cassirer und Ernst Hoffmann veranlaßt haben.

Das Denken, die Vernunft, die über ihre Tätigkeit und ihr Ziel reflektiert, gerät in eine Art von Dilemma. Einerseits hat der Mensch in seiner Vernunft von Natur aus ein Verlangen nach Wissen, das nicht sinnlos, nicht vergeblich ihm eingegeben sein kann; d. h. es muß die Möglichkeit haben, daß es ans Ziel kommt.

Andererseits ist das, was die menschliche Vernunft tatsächlich in ihrem Erkenntnisstreben erreicht, so defizient und bleibt so hinter dem angestrebten Ziel zurück, daß das Ergebnis der Erkenntnisbemühung nicht ein Wissen, sondern ein Nichtwissen ist. Also auf der einen Seite ist das Wissen als das ideale Strebensziel, auf der anderen Seite das Nichtwissen als das tatsächlich erreichte Ziel. Die These von der Sinnhaftigkeit des Strebens muß eine Verbindung von beiden Zielen, dem idealen und dem tatsächlichen, herstellen. Um das Erkennen nicht in der Sinnlosigkeit des reinen Nichtwissens versinken zu lassen, muß beides, also Wissen und Nichtwissen, irgendwie in einem Erkenntnisziel als verbunden gedacht werden.

Auch das tatsächlich erreichte Ziel, das Nichtwissen, muß als ein Wissen angesehen werden, nämlich als ein Wissen um das Nichtwissen-können. Umgekehrt muß das ideale Ziel, das Wissen, als ein Nichtwissen interpretierbar sein, ein Nichtwissen eigener Art, ein belehrtes Nichtwissen. Der Schluß aus diesen beiden Praemissen, faktisches Ziel und ideales Ziel, verbindet beides: Wissen und Nichtwissen. Als Erkenntnisziel erscheint jetzt das belehrte Nichtwissen, *docta ignorantia*.

Nikolaus geht aber noch einen Schritt weiter. Wichtig erscheint, daß das erreichte Nichtwissen nicht im Skeptizismus mündet in dem Sinne, daß alles Bemühen um letzte Wahrheitserkenntnis scheitern muß und deshalb dieses Bemühen zu keinem Ergebnis führen kann. Bei Nikolaus ist das Gegenteil der Fall. Es gibt keine Ermüdung im Erkenntnisstreben; das erkannte Nichtwissen ist eine Art Ansporn. Das erreichte Ziel, die *docta ignorantia* ist steigerbar. Das muß auch so sein; denn sonst käme das Erkenntnisstreben zum Stillstand; das Leben der Vernunft käme zum Erlöschen.

Außerdem ist Nichtwissen als solches ein Mangel. Dieser Mangel ist aber ausgleichbar durch Belehrung. Die Belehrung wiederum ist als steigerbar bis zum Superlativ als Ideal gedacht: *doctissimus*. Der Erwerb des größten belehrten Nichtwissens läßt sich jetzt als das erstrebte Erkenntnisziel ansehen.

Das Erkenntnisstreben ist so aus sich heraus, d. h. wenn es über sich und seine Möglichkeit reflektiert, auf das größte Wissen ausge-

richtet. Durch dieses größte Wissen ist es auf den Begriff des Größten verwiesen. Das Denken, das über sein Ziel und seine Möglichkeit in der Form der *docta ignorantia* nachdenkt, stößt notwendig auf das Größte. Wie es dieses Größte denkt bzw. denken kann, ist Gegenstand des ganzen Werkes *De docta ignorantia*. Damit ist aus dem Begriff *docta ignorantia* das Programm für das ganze Werk gegeben.

Die Vernunft, die zur Einsicht des wissenden Nichtwissens, zur *docta ignorantia* gelangt ist, ist zugleich ausgerichtet auf das höchste Maß, das in der *docta ignorantia* zu erreichen ist. Sie ist also auf ein Maximum, ein Höchstes, ein Äußerstes, einen Superlativ ausgerichtet.

IV

Um diesen Superlativ, auf den die Vernunft ausgerichtet ist, geht es im 2. Kapitel. In der Ausrichtung der Vernunft bzw. in der Hinwendung der Vernunft auf das Maximum richtet sich die Vernunft auf ihr Ziel: das größte Nichtwissen. Zur Bestimmung dieses äußersten Zieles ist die Frage nach der »Natur« des Größten unerläßlich. Will man das »größte Wissen« bestimmen, muß man zunächst fragen nach dem Größten als solchem, nach der »Größtheit«, maximitas. Der *maxima doctrina*,[48] die als Strebensziel des Denkens im 1. Kapitel entwickelt wurde, steht die *natura maximitatis* im 2. Kapitel gegenüber. Die *maxima doctrina* ist gleichsam die Begründung für die Beschäftigung mit dem Maximum. Auf was läßt sich das Denken ein, wenn es das größte Nichtwissen anstrebt, bzw. das größte Nichtwissen erreichen will? Größtes wissendes Nichtwissen ist ausgerichtet auf das Maximum.

Der Gegenstand der Untersuchung von Kapitel 2 ergibt sich somit gleichsam aus dem Begriff der *docta ignorantia*: die Frage nach der Beschaffenheit des Größten!

Der Text des 2. Kapitels ist folgendermaßen gegliedert: N. 5 – N. 7 bringen eine materiale Übersicht über die Gegenstände, die Nikolaus in seinem Werk behandeln will. Daran an schließt sich eine formale Überlegung in der N. 8 über seine Vorgehensweise: wie, unter welchem Gesichtspunkt, er die Gegenstände behandeln will.

Versucht die Vernunft, diese Frage nach dem Maximum zu stellen bzw. zu beantworten, – also die Frage: Was ist das Größte? – so kommt die Vernunft zu folgender Definition: »Das Größte« ist »das,

[48] *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 3f. (N. 5).

im Vergleich zu dem nichts Größeres sein kann (... im Vergleich zu dem nichts größer sein kann)«.[49] Aus dieser Definition werden nun Folgerungen gezogen für die Beschaffenheit des zu erforschenden Maximums. Nikolaus unterscheidet im Folgenden drei Arten des Maximums.

Das Eigentümliche an dieser Definition ist der Umstand, daß die Vernunft oder das Denken mit Hilfe eines Vergleichs den angestrebten Gegenstand aus dem Vergleichen ausschließt. Also: Vergleichen ist die Methode des Denkens, der Vernunft, mit dessen Hilfe sie zu Ergebnissen, zu einem Erkenntniszuwachs, zu Erkenntnisgewinn gelangt. Bisher war gerade diese Methode ungeeignet, um Ergebnisse im Bereich des Unendlichen zu erzielen. Hier wird nun diese Methode trotzdem angewandt, und zwar negativ: indem das angestrebte Ziel, das Maximum, ausgeschlossen wird aus jedem Vergleich, gewinnt man Einsicht in dieses Maximum.

Wenn die Vernunft das Maximum, das Größte, denkt als über jedem Vergleich erhaben, als von dem mit Vergleichen erfaßbaren Bereich ausgeschlossen, muß es andererseits aber auch diesen Bereich umfassen; denn es kann nichts geben, was es nicht ist; sonst gäbe es etwas neben dem Größten. Die Folge wäre, daß es nicht das Größte wäre.

Wenn das Größte also so gedacht wird, »im Vergleich zu dem nichts Größeres sein kann«, »im Vergleich zu dem es nichts Größeres geben kann«, oder »im Vergleich zu dem nichts größer sein kann« – das sind drei Übersetzungsmöglichkeiten von *»quo nihil maius esse potest«* – wenn das Maximum so gedacht wird von der Vernunft, zeigen sich nun zunächst zwei Arten von Maximum; später ergibt sich aus diesen beiden Arten und ihrer ihnen innewohnenden Problematik noch eine dritte Art von Maximum; d. h. der vorgelegten Definition entsprechen zwei »Bereiche«, die als Maximum verstanden werden können.

---

[49] Ebd. S. 7, Z. 4–5 (N. 5): Maximum autem ..., quo nihil maius esse potest. Diese Definition von Maximum, die Nikolaus vorlegt, ist mit der Definition des Anselm von Canterbury zu vergleichen; ANSELMUS CANTUARENSIS, *Proslogion* c. 4 (Opera omnia, hg. von Fr. Sal. Schmitt, Tom. I [Stuttgart-Bad Cannstatt 1968] S. 104, Z. 2): quo maius cogitari non potest, »im Vergleich zu dem Größeres nicht gedacht werden kann«. Auf die Unterschiede zwischen den beiden Definitionen braucht hier nicht eingangen zu werden. Sehr gut arbeitet U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens* (vgl. Anm. 2) 44–48 diese heraus.

Beginnen wir mit dem ersten Maximum: es zeigt sich als das absolute Maximum. Folgende 6 Bestimmungen müssen ihm als dem Größten zukommen: Seinsfülle (*abundantia*), Einheit und Einzigkeit (*unitas*), Seiendheit (*entitas*), Losgelöstheit (*absoluta*), Alles-Sein (*omnia*), Gegensatzlosigkeit (*nihil sibi opponi*).[50]

1. *abundantia*. Das besagt Fülle, Überfülle, Überfluß, Seinsfülle, Vollkommenheit. Negativ ausgedrückt: es fehlt ihm jeder Mangel; es hat keinerlei Defizienz.

2. Einheit als Einzigkeit. Sie ergibt sich aus seiner Größe. Es kann neben ihm ja nichts geben.

3. *entitas*, Seiendheit. Diese ist das Prinzip, das den Seienden das Sein verleiht, die von ihm abhängig sind.

4. Losgelöstheit vom Endlichen, daher ohne Vielheit. Vielheit ist Kennzeichen des Endlichen.

5. Alles-Sein.

6. Gegensatzlosigkeit.

Nur auf die beiden letzten Bestimmungen möchte ich hier näher eingehen: zuerst das Alles-Sein. Was ist damit gemeint? Zunächst muß das Maximum alles sein, sonst gäbe es ja noch etwas neben ihm. Die Frage ist aber: wie ist es alles? Für uns ist »alles«, nämlich alle Dinge, eine Mischung von Möglichem und Wirklichem; jedes Ding ist eingeschränkte Möglichkeit und Wirklichkeit. »Alles«, *omnia* ist die Welt des Werdens.

Das absolute Maximum, das vom eingeschränkten Seienden losgelöst ist, muß trotzdem dieses auch umfassen, es muß »alles« sein, aber wie? Es ist »alles« *actu*, in Wirklichkeit. Das, was im Endlichen aufgespalten ist in Möglichkeit und Wirklichkeit, in mögliches Sein und wirkliches Sein, ist im Absoluten voll verwirklichtes Sein. Negativ ausgedrückt: es gibt dort keine nicht-verwirklichte Möglichkeit.

Wenn das Maximum alles ist, kann es keinen Gegensatz zu ihm geben. Die Gegensatzlosigkeit ergibt sich somit notwendig aus dem Alles-sein. »Alles ist in ihm« bedeutet zugleich, daß es (das Maximum) in allem ist, und zwar als dessen Prinzip, Ursprung, Ermöglichung.[51]

Dieser philosophisch entwickelte Begriff des Maximums entspricht genau dem, was mit dem religiösen Begriff »Gott« gemeint ist.[52] Wenn

[50] *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5–8 (N. 5).

[51] Ebd. S. 7, Z. 8–12 (N. 5).

[52] Ebd. S. 7, Z. 12–13 (N. 5): Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur. . .«

der religiösen Vorstellung Gott, dem theologischen Begriff Gott, eine Realität entsprechen soll, muß diese Realität das sein, was mit dem Begriff Maximum absolutum gemeint ist.[53]

Das Maximum läßt sich aber auch noch auf andere Weise denken. Wenn Maximum gedacht wird entsprechend der oben genannten Definition – *quo nihil maius esse potest* – gibt es noch eine zweite Möglichkeit, einen Bereich auszumachen, der dieser Definition entspricht. Wenn ich die Summe alles endlich Seienden denke, so kann es dazu auch »nichts Größeres geben«, weil auch das »immer größer denken« zu dem endlichen Seienden gehört.[54] Das Größte ist das, im Vergleich zu dem es tatsächlich nichts Größeres gibt.

Das Wort »tatsächlich« deutet schon in etwa auf den Unterschied hin, der zum Maximum der ersten Art, dem absoluten Maximum besteht. Zum tatsächlich Größten läßt sich zwar immer noch etwas dazu denken, tatsächlich ist es aber immer das vorhandene Größte, weil es tatsächlich nichts mehr neben ihm gibt.

Die Bestimmungen dieses Maximums sind ungefähr parallel zu sehen zu denen des Maximum absolutum.

Dem Begriff *Maximum absolutum* entspricht *Maximum ab absoluto*,

der *maximitas* als *entitas absoluta* entspricht die allumfassende Einheit des Seienden;

omnia actu, alles in Verwirklichung – *omnia contracte existens*, alles in eingeschränkter Weise bestehend, existierend;

unitas absoluta, losgelöste Einheit – *unitas in pluralitate*, Einheit in Vielheit, in der Vielheit der Beziehungen, ohne *contractio*, Einschränkung nicht denkbar.

Dieses so gedachte Maximum existiert nicht unabhängig von den Einzeldingen, die als eingeschränkte existieren, sondern nur in diesen und mit diesen, daher heißt es, »es hat ohne Einschränkung keine Existenz«.[55] Seine Existenz ist abhängig von den Einzeldingen. Es ist

[53] Ein schönes Beispiel für die Parallelität von Philosophie und Theologie im Denken des Nikolaus von Kues. Zum Vergleich ist auf Thomas von Aquin zu verweisen, der auch jeweils am Ende seiner »5 Wege« den auf rationale Weise philosophisch ermittelten Urgrund alles Seienden identifiziert mit dem in der Religion geglaubten Gott; vgl. *S. theol.* I q. 2 a. 3: et hoc omnes intellegunt Deum u. ä.

[54] Dies könnte man als einen Einwand etwa so formulieren: Das endliche Seiende kann immer größer gedacht werden; aber auch diese Denkmöglichkeit gehört mit zum endlich Seienden dazu. Also entspricht es doch der Definition: quo nihil maius esse potest. Besser ist es aber, wenn man die Definition ein wenig verändert: quo nihil maius est, »im Vergleich zu dem es nichts größeres gibt«. Auch dies entspricht dem Maximum, dem Größten.

[55] *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 23–24 (N. 6): cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.

die Addition aller tatsächlichen Einzeldinge. Dieses Größte ist gedacht sozusagen als die Summe alles Seienden, das in der endlichen Weise der Einschränkung, *contractio*, existiert.

Da diese Summe immer noch größer gedacht werden kann, besitzt dieses Maximum auch eine Art von Unendlichkeit, die Nikolaus aber erst in Buch II von *De docta ignorantia* nennt; im 2. Kapitel des I. Buches ist sie noch nicht so ausgesprochen.

Bisher stehen sich zwei Arten von *Maximum* gegenüber:

1. Das als vollkommen gedachte Maximum.
2. Das als unvollkommen festgestellte Maximum.

Aus einer Gegenüberstellung der beiden soll sich nun das zu denkende 3. Maximum ergeben.

Zunächst: eigentlich würde das vollkommene Maximum genügen; es ist alles in vollkommenster Weise. Hier stellt sich aber die Frage: wie ist dies mit der Existenz des Endlichen zusammen zu denken? Insofern das Endliche seine Existenz im Universum hat, ist es vom absoluten Maximum, dem Unendlichen gleichsam abgeschottet. Der Begriff des Universums ist identisch mit dem zweiten als unvollkommen festgestellten Maximum. Das zweite Maximum ist das Universum. Daraus ergibt sich aber als Folge: die beiden stehen sich unverbunden gegenüber, das vollkommene und das unvollkommene Maximum.

Welche Aufgabe fällt dem Denken jetzt zu? Das unvollkommene Sein verlangt noch Vervollkommnung. Diese Vervollkommnung besteht im Erreichen eines Zieles, eines letzten Zieles, das die Begründung für die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins liefert.

Worin besteht nämlich die Unvollkommenheit des Universums? Gerade in der Ermangelung eines Zieles, eines endgültigen Zieles. Das Universum entwickelt sich zwar immer weiter. Aber die Frage ist: Wohin? In eine nicht absehbare Unendlichkeit, die aber nur eine Endlosigkeit ist.

Das Universum kann von sich aus nicht ein letztes Ziel setzen. Es ist somit eine Kluft sichtbar geworden aus dieser Überlegung zwischen *Maximum absolutum* und dem Universum, das als *Maximum contractum* ebenfalls Maximum genannt werden kann.

Nun ist zwar das *Maximum absolutum* gedacht als das letzte Ziel des *Maximum contractum*, des Universums, aber das Universum kann dieses Ziel aus sich heraus nicht erreichen. Es hat zwar ein Ziel, erreicht es aber nicht; denn seine Entwicklung bewegt sich endlos weiter. Aus sich selbst heraus hat es kein Ziel, es ermangelt eines Zieles.

Deshalb nennt Nikolaus das Universum im II. Buch *privative* unendlich.[56]

Um dem Universum nun doch ein Ziel zu geben und zugleich die Kluft zwischen Maximum absolutum und Maximum contractum zu überbrücken, muß die Vernunft ein drittes Maximum denken, um das Ziel des Universums sichtbar zu machen. Welche Anforderungen sind an dieses Maximum zu stellen, »in welchem das Universum auf größte und vollkommenste Weise wirklich wie in einem Ziel besteht«?[57] Das bedeutet, dieses Maximum muß dem Bereich des Universums angehören, aber zugleich auch, weil es ja Ziel des Universums sein soll, dem Absoluten. Denkerisch ist also eine dritte Art von Maximum auszumachen, das zugleich absolut und contract ist.

Die Frage der tatsächlichen Existenz eines solchen Maximums ist aber nicht mit Hilfe der Vernunft zu beweisen.[58] Die Vernunft, das Denken, kann nur die Forderung danach, die Notwendigkeit eines solchen Maximums ermitteln. Mit dieser Forderung nach der dritten Art von Maximum ist nun der Gesamtplan des Werkes gegeben. Das philosophische Programm ist somit die Darstellung der drei Arten von Maximum, die sich aus dem Gedanken des belehrten Nichtwissens ergeben haben.

Die das 2. Kapitel abschließende Reflexion über die Art und Weise des denkerischen Vorgehens[59] zeigt noch einmal einerseits die Unzulänglichkeit menschlichen Denkens bezogen auf die höchsten, größten Gegenstände, denen es sich zuwendet bzw. zuwenden muß, um über sich selbst Klarheit zu gewinnen, d. h. um über den Sinn des Denkens zu einem Ergebnis zu kommen. Denken ist angewiesen auf sinnliche Anschauung, auf Worte, Bilder, Beispiele. Für die letzte Ausrichtung des Denkens müssen diese Denkmittel verlassen, überschritten werden, trotzdem sind sie immer wieder nützlich und hilfreich. Sie führen zu einem bestimmten Punkt, wo sie ihre Unzulänglichkeit erweisen.

Das bedeutet für die Vernunft, daß sie ihr Ziel, die Wahrheit nur in paradoxen Aussagen in den Griff bekommt. Nikolaus gebraucht dafür Ausdrücke wie »*incomprehensibiliter comprehendere*«, nichtbegreifender Weise begreifen, »*inattingibiliter attingere*«, nicht berührender Weise

[56] Ebd. II, 1: h I, S. 64, Z. 17 (N. 97): sine termino et ita privative infinitum.

[57] Ebd. I, 2: h I, S. 8, Z. 2–3 (N. 7): in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu in fine.

[58] Vgl. u. Anm. 61.

[59] *De docta ign.* I, 2: h I S. 8, Z. 9–17 (N. 8).

berühren. Bei allen Aussagen ist immer die Reflexion der Vernunft auf ihre Reichweite und Aussagemöglichkeit zu berücksichtigen.

Zur dritten Art von Maximum ist abschließend zu sagen: Die Hinwendung des Absoluten zum Endlichen zwecks dessen Erhöhung und Vollendung ist geradezu eine Denkforderung. Von hier aus ist eine Brücke zur Theologie zu schlagen. Nikolaus tut dies selbst, wenn er sagt:

> »Über jenes Maximum, was zugleich eingeschränkt und absolut ist, welches wir den immer gebenedeiten Jesus nennen, will ich einiges anfügen, so wie es auch Jesus selbst (mir) eingegeben haben wird«.[60]

Dieses Maximum, das von der Vernunft denkerisch gefordert wird, ist tatsächlich in der Geschichte Wirklichkeit[61] geworden nach den Aussagen der Theologie. Im Dogma von der Inkarnation glauben wir, daß in Jesus Christus Gott Mensch geworden ist, um die Mängel der Schöpfung in einer Vollendung aufzuheben.

---

[60] Ebd. S. 8, Z. 5–8 (N. 7): de illo maximo, quod simul est contractum et absolutum, quod Jesum semper benedictum nominamus, nonnulla, prout et ipse Jesus inspiraverit, subiciam.

[61] Vgl. ebd. III, 5: h I, S. 137, Z. 27–28 (N. 214): Praecisionem vero loci vel temporis aut modi solus aeternus genitor praescivit, qui ordinavit. Die Tatsache der Inkarnation im Raum der geschichtlichen Wirklichkeit ist daher nur dem Glauben durch die Offenbarung zugänglich.

BUCHBESPRECHUNGEN

Haubst, Rudolf, *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus. 1991, XVIII und 633 Seiten, 2 Abbildungen, Efalin-Einband 74,– DM. Verlag Aschendorff Münster

Rudolf Haubst dürfte wohl einer der ganz wenigen Cusanus-Forscher gewesen sein, der in der Lage war, eine umfassende und eindringende Darstellung der ganzen Theologie des Nikolaus von Kues zu schreiben. Man muß daher von vornherein gespannt sein, wenn er nun ein über 600seitiges Werk herausbringt, das sich in allgemeiner Weise mit der cusanischen Theologie befaßt. Anknüpfend an eine Ausdrucksweise des Cusanus selbst, der »Streifzüge«, »Jagden nach der Weisheit« unternehmen wollte, nennt er seine Darlegungen Streifzüge. H. versteht das natürlich nicht als ein beliebiges Umherstreifen, sondern als eindringendes Suchen (S.XV), als Umherschauen nach *allen* Richtungen und als einen übersichtlichen Durchblick durch die ganze Theologie des Kardinals. Er bringt das Ringen von über vier Jahrzehnten ein: nicht nur sein eigenes so überaus konsequentes Mühen, sondern auch das Ringen der Cusanus-Forschung dieser Jahre überhaupt.

Das ausführliche Inhaltsverzeichnis wie auch sorgfältig erstellte Register helfen, das reiche Werk zu erschließen.

H. eröffnet sein Werk mit einer umfangreichen Einführung (75 Seiten!) über ein sehr grundsätzliches Thema: Wie verhalten sich Philosophie und Theologie im Denken des Cusanus? Wichtigste Leitworte kommen zur Sprache: *Coincidentia oppositorum* und *docta ignorantia* (23), *concordantia* (*catholica*) (26), *manuductio* (»Handleitung«) (40).

Das Ineinander von Philosophie und Theologie wird beleuchtet. Die Darlegungen münden ein in das »vom philosophischen Erkenntnisproblem her konzipierte Motto ›Theologia facilis‹« (73f.). (Ich möchte hier persönlich anmerken, daß mich immer wieder beeindruckt, wie sehr Cusanus bei aller Spekulation das Recht und die Notwendigkeit einer *simplicitas fidei* anerkennt und betont.)

Die »Streifzüge« des ersten Teiles sind der Klärung von »Grundperspektiven« gewidmet: »Gott ›über‹ und ›in‹ der Welt als seiner Schöpfung« (78ff.).

Sie setzen ein mit der Betrachtung der Verborgenheit Gottes. Die Traktate *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei* werden interpretiert und in ihrer biographischen Zuordnung zueinander aufgezeigt. Hierbei kommen auch die Predigten von Weihnachten 1444 und Epiphanie 1445 zur Sprache. H. hat schon vor Jahrzehnten die Zusammengehörigkeit dieser Schriften nachgewiesen und damit zugleich zeigen können, wie sie sich gegenseitig erklären. Er hebt schließlich die Bedeutung der cusanischen Fragestellung für uns Menschen der heutigen Zeit heraus (78).

Im zweiten Abschnitt zeigt H. die geistesgeschichtlichen Hintergründe der *theologia negativa* und wagt auch einen vergleichenden Blick auf die »Ostreligionen«, besonders auf den Buddhismus. Unter geistesgeschichtlicher Rücksicht kommt er noch einmal auf das Leitwort der *coincidentia* zurück (117ff.). Er zeigt Wurzeln auf bei Ps.-Dionysius und dann weiter bis zu Heymeric van der Velde. Noch einmal müht er sich um Entfaltung des Leitgedankens.

In Abschnitt V erschließt H. mit Klarheit und spekulativer Kraft die tiefen, aber sicher nicht leichten Ausführungen des Cusanus über »das Werdenkönnen der Welt und die absolute Wirklichkeit Gottes« (164ff.). H. bringt in diesen Ausführungen beispielhaft zum Ausdruck, wofür er immer eingetreten ist: daß eine Hinführung, *manuductio*, in das Werk des Cusanus zwar schlicht und einfach in der Darstellung sein muß, aber doch nie der Tiefe der Gedanken ausweichen darf.

Der folgende Abschnitt macht mit dem evolutiven Denken des Kardinals vertraut (216ff.). »Vergleichen wir das mit den Vorstellungen unseres Zeitgenossen Teilhard de Chardin über die Evolution des Lebens aus der Materie und die Geburt des Bewußtseins aus dem Bios, so stoßen wir auf überraschende Übereinstimmungen« (221).

Die folgenden Abschnitte führen die spekulative Problematik weiter.

In Abschnitt IX führt uns H. in die Trinitätstheologie und -spekulation des Cusanus ein (255ff.). Am Anfang steht das Glaubensbekenntnis: »Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur« (255. – Vgl. DS 75).

H. beschließt diesen in die Weite, Höhe und Tiefe führenden Streifzug, der in sich schon eine Einführung in das Werk des Cusanus darstellt, mit einem Abschnitt über die Bedeutung der Mystik für Leben und Werk des Kardinals. Wieder verbindet H. die geistesgeschichtliche Einordnung mit der inhaltlichen Erschließung.

Im zweiten Hauptteil seines Werkes behandelt H. – etwas vergröbernd gesagt –, die Christologie des Cusanus. Dogmatisch gesehen liegt hier einer der Höhepunkte der Darlegungen. H. eröffnet den Teil mit einem Neudruck seiner Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1958, in der er schon die Christologie des Nikolaus von Kues in Beziehung gesetzt hat zur christologischen Problematik der Gegenwart. Schon damals sah er, daß bei der Beschreibung heutiger christologischer Probleme Karl Rahner besondere Aufmerksamkeit verdient. Fragen nach dem menschlichen Bewußtseinsleben Jesu (356), der Blick auf den Höhepunkt des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses in Christus (vgl. 358), ferner die Frage »nach dem von vornherein von Gott geplanten Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung« werden in ihrer Bedeutsamkeit entfaltet und von Cusanus her beantwortet. Der Mikrokosmosgedanke findet hier seinen Platz (360). Die Bedeutung des Ausdruckes *deus humanatus* wird nach verschiedenen Richtungen entfaltet (361f.). Die *perfectio universi* wird vom »Maximitätsprinzip« her beleuchtet (365).

Bei Cusanus gibt es Christologie »von oben« (das heißt ausgehend von seiner Gottmenschlichkeit) und »von unten« (ausgehend von seiner Menschennatur). Die Christologie »von unten« ist bei ihm immer Hinführung zum Gottmenschen Jesus Christus (366). H. setzt sich mit einer überspitzten und daher einseitigen Christologie von oben auseinander (367). Er zeigt, wie Nikolaus von Kues dem Anliegen der Christologie von oben gerecht wird, ohne die Christologie von unten zu vernachlässigen. Dies erläutert er ausführlich am Dialog *De pace fidei*. H. greift dabei zurück auf einen Vortrag aus dem Jahre 1984 (371ff.). Eingeordnet in die christologische Gesamtproblematik erhält dieser Vortrag erst sein ganzes Gewicht. Die systematische Bedeutung der Hauptaspekte des Dialogs treten deutlich hervor – zugleich die Kraft eines wirklichen Dialogs mit anderen Religionen, nicht zuletzt mit dem Islam und seinen christologisch beachtenswerten Implikationen (373).

Die Eigenart des christologischen Denkens des Kardinals kommt nicht zuletzt in dem nun folgenden Thema zum Tragen: »Christus ist uns ›näher als Bruder und Freund‹« (392ff.). Es lag nahe, nun anschließend das Thema der Gotteskindschaft und der geistlichen Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen der Menschen zu besprechen (402ff.). H. schließt seine Ausführungen ab mit einer Wiedergabe und kurzen Erklärung der Karfreitagspredigt aus dem Jahre 1457.

In dem nun folgenden mariologischen Abschnitt (430ff.) zeigt H., wie tief das Betrachten und Nachdenken über Maria im theologischen Denken des Kardinals verwurzelt ist, wie er das Heilsmysterium immer wieder im Blick auf Maria beleuchtet.

Im dritten Teil seiner Streifzüge behandelt H. »die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi« (461ff.). In einer Zeit, in der die kirchliche Einheit schwer bedroht oder belastet war, wurde Cusanus zum Künder wahrer kirchlicher Einheit: in der Auseinandersetzung mit den Hussiten in Böhmen, gegenüber dem Standpunkt der Ostkirche, in den Spannungen zwischen Papst und Konzil, Papst und Fürsten. Cusanus stellt Aspekte heraus, die für seine Zeit, aber auch heute von großer Bedeutung sind: die Hinordnung kirchlicher Entscheidungen auf den *consensus omnium* (493), das Zugleich von oben und unten, die ökumenische Funktion von Papst und Konzil im Dienst der Gesamtkirche (498).

Die Kirche ist Heilsgemeinschaft. In ihr können wir sicher zum Heil gelangen (480). Daher ist es notwendig, mit der Kirche in Einheit zu leben. Trotzdem bleiben Recht und Segen der Vielfalt. Dies zeigt sich in der Mannigfaltigkeit kirchlicher Gebräuche und Lebensformen: *una religio in rituum varietate*.

Naheliegt, all das mit der nachkonziliaren »aktuellen Neubesinnung auf die Struktur der Kirche zu vergleichen« (492).

Der folgende Abschnitt macht uns mit einer weiteren Leitidee vertraut: mit der *repraesentatio* (501). Zweifellos ist die Klärung dieses Gedankens auch für die heutige Ekklesiologie und Ämtertheologie von Gewicht. H. stellt die weit vertrauten Aussagen des Cusanus zusammen und erarbeitet grundlegende Aspekte (525f.).

Ausführlich stellt H. sodann die Grundzüge der cusanischen Ekklesiologie zusammen. Der Gedanke der Repräsentanz wird weiterverfolgt.

Der letzte Abschnitt des dritten Teiles ist zugleich Abschluß des Gesamtwerkes. Das kommt auch in der Thematik zum Ausdruck: Das Wort als Brot.

Sicher gebührt Rudolf Haubst für sein großartiges Werk der Dank der Cusanus-Forschung und ihrer Freunde.

Reinhold Weier, Trier

Kaiser, Alfred, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie »von unten«. Der christologische Neuansatz »von unten« bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XI, Münster: Aschendorff-Verlag 1992, XVI u. 334 S., DM 58,–

In der Mitte der Arbeit Kaisers stehen Darlegungen zu dem frühen christologischen Werk Schoonenbergs »Ein Gott der Menschen« (Einsiedeln 1969): S.127 – 239. Zunächst macht Kaiser uns mit den Grundgedanken des Werkes vertraut (127 – 200). Schoonenberg versuche, die chalkedonische Christologie mit der ihr vorausgehenden Überlieferung zu verbinden (130) und so das Chalcedonense neu zu interpretieren. Es gehe »um die Entfaltung und Durchdringung des Persongeheimnisses Jesu Christi« (131). Schoonenberg wolle das Menschsein Jesu »voll zur Geltung« bringen (ebd.). Nicht zuletzt werde von hier aus die dogmatische Aussage über die Präexistenz des Logos zum wesentlichen Fragepunkt. Schoonenberg erblicke in vielen Aussagen der Tradition eine »Überbetonung der Präexistenz« (137). Die Entscheidung von Chalkedon erscheint als »Modell« (135 u. ö.). Auch von »Mängeln des chalkedonischen Modells« ist die Rede (141).

Die »Annahme« von Gottes Unveränderlichkeit werde neu überdacht. Kaiser glaubt (zu Recht?), daß Schoonenberg nicht nur die Probleme des Modalismus und Tritheismus, sondern auch des Hegelianismus ausschalten könne (158).

Zusammenfassend stellt Kaiser fest, Schoonenberg baue seine Christologie »von unten« auf (197).

Der Unterscheidung einer Christologie »von oben« und einer Christologie »von unten« mißt Kaiser große Bedeutung bei. Er widmet der Klärung dieser Unterscheidung den ganzen ersten Teil seiner Untersuchung: S. 5–126. Überraschend ist, welch differenzierte Entwicklung die genannte Unterscheidung zunächst in der evanglischen Theologie durchgemacht hat. Auch in der katholischen Theologie hat sie Nuancierungen erhalten.

Kaiser hat ausführlich über kritische Stellungnahmen zum Werk Schoonenbergs referiert. Er versucht dabei immer auch sein eigenes Urteil mit einzubringen. Dieses ist getragen von sehr starkem Willen, Schoonenbergs Anliegen voll gerecht zu werden, aber doch auch das Bedenkliche wichtiger Aussagen zu diskutieren (z. B. S. 203, 221, 222, 225, 235, 236, 239, usw.).

Er vertieft sein Urteil im dritten Teil seiner Arbeit. In diesem verfolgt er die weitere Entwicklung der Theologie Schoonenbergs. Hier lenkt Kaiser dann den Blick auch auf die Theologie des Cusanus, bei dem die Christologie »von unten« überzeugend mit einer Christologie »von oben« verbunden ist.

Besonders gut gelingt Kaiser, den eigenartigen Begriff Schoonenbergs von einem »göttlichen Werden« durch den cusanischen Gedanken »Von Gottes ›Selbstbewegung‹ auf seine Geschöpfe hin« (268ff.) zu erklären.

Gegen Ende seiner Ausführungen wendet sich Kaiser der Frage zu, wie Schoonenberg das Verhältnis von Christologie und Trinitätslehre sieht (274ff.). Die gleichzeitigen Bezugnahmen auf Nikolaus von Kues werden hier besonders eindringlich durchgeführt. Denn bei diesem durchdringen sich Christologie und Trinitätslehre gegenseitig (278ff.).

Ferner wird noch einmal das Problem der hypostatischen Union in Christus erwogen. Schoonenberg spreche von »Perichorese« des Göttlichen und Menschlichen in Christus (280ff.), ferner von »gegenseitiger Enhypostasie« (287ff.). Kaiser glaubt, daß Schoonenberg seine (gewagte) These »Der Logos wird Sohn« in jüngeren Veröffentlichungen abgeschwächt habe. Freilich berücksichtigt er dabei nicht mehr das 1992 in deutscher Sprache veröffentlichte Werk »Der Geist, das Wort und der Sohn«. (Den niederländischen Titel hat er schon in sein Literaturverzeichnis aufgenommen [311]). Cusanus seinerseits sei bestrebt, »die von Gott zur Freiheit ermächtigte eigenständige Rolle der Menschheit Jesu gegenüber dem göttlichen Logos zu betonen« (301). Für das Gespräch mit Schoonenberg lege sich nahe, die cusanische Deutung der Inkarnation als »›attrahere‹ der menschlichen Natur durch die Person des Logos« zu überdenken (293).

Ergänzend möchte ich meinerseits darauf hinweisen, daß Cusanus nicht daran gedacht hat, einen Dialog zwischen Gott Vater und dem Logos in Frage zu stellen. Das tritt hervor in seiner Deutung von Ps 109, 1–3 und Ps 2,7 (vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 8, Z. 15f.; *Sermo* XI: h XVI, N. 7, Z. 10–13).

Kaiser hat mit großer Eindringlichkeit die Differenziertheit von Schoonenbergs Denken und der theologischen Auseinandersetzung mit ihm dargestellt. Sein Werk ist ein bemerkenswerter, überaus gründlicher Versuch, dieser schwierigen und schwerwiegenden Problematik gerecht zu werden. Sein behutsames und geduldiges Bemühen, dabei auch der Stimme des großen Kardinals von Kues Gehör zu verschaffen, verdient nachdenkliche Beachtung.

Prof. Dr. Rudolf Haubst, unter dessen Leitung die Arbeit entstanden ist, hat ihr ein eigenes Geleitwort vorangestellt. Er erklärt darin, daß er »beim abschließenden Vergleich der fortschrittlichsten Gedanken in der Christologie Schoonenbergs mit der des Nikolaus von Kues mehr und mehr davon überrascht (wurde), wie sehr Cusanus sozusagen schon im voraus die spekulativtheologische Überwindung der Schwierigkeiten vorbereitet, in die Schoonenberg als Bahnbrecher vieler moderner Ideen zu unserer Zeit, sich verstrickt« (S. X).

Ganz sicher hat Prof. Haubst mit Bezugnahme auf Schoonenberg ausgesprochen, was er in einer umfassenderen Weise als die theologische Bedeutung des Cusanus für unsere Zeit angesehen hat.

Reinhold Weier, Trier

CHRISTIANSON, GERALD und IZBICKI, THOMAS M. (Hrsg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom.* Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society: Studies in the History of Christian Thought, Bd. XLV, Leiden 1991, 298+XVI Seiten.

Die Festschrift Watanabes hat nach der einleitenden Anmerkung der Herausgeber die Absicht, den offenen Dialog auf den Tagungen der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft mit einem breiten Feld der Perspektiven exemplarisch darzustellen. Außer Prolog und Epilog sind die Beiträge vier Kategorien untergeordnet: »Das Suchen nach den Gotteswegen«, »Das Umfassen des Kosmos«, »Die Bestimmung der Mächte und Grenzen des menschlichen Denkens« und »Die Betrachtung der religiösen Andersheit«. Obwohl die Vielfalt beinahe die Grenzen einer in der Cusanus-Forschung typischen Verschiedenheit von Ausgangspunkten sprengt, erkennt man trotzdem im Band die bisher charakteristischen Forschungsgebiete der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft: die Spätschriften, die cusanische Erkenntnistheorie und die spekulativen Wege zu Gott, die Auseinandersetzung des NvK mit den nicht-christlichen Religionen, und die problematische Stellung des NvK in der Geschichte des Konziliarismus.[1] Das folgende Wort von Charles Trinkaus erklärt den Titel des Bandes: »An göttliches Wort glaubend und auch daran, daß der Mensch im göttlichen Abbild geschaffen wurde, strebt [NvK] immer noch danach, die Schau des göttlichen Urbildes zu finden, worauf das wahrhaft menschliche Leben gestiftet worden sei. So nennen wir diese Sammlung der Studien ›Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom‹, denn genauso hat Cusanus den Menschen gesehen, als den mit eigenem, persönlichen Suchen nach Gott und Weisheit beschäftigen homo quaerens«. (S. 10)

Der Beitrag Watanabes (»The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia«) zeigt, daß feste Kontakte zwischen dem Vorsitzenden der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft und den Herausgebern der Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften aufgebaut worden sind. Watanabe untersucht die Anfänge der Cusanus-Forschung in diesem Jahrhundert bei der katholischen Tübinger Schule, Johann Adam Möhler und seinen Schülern, sowie den Neukantianern Hermann Cohen, Heinrich Rickert und Ernst Cassirer. Er betont die allmäh-

[1] Zur ausführlichen Behandlung dieses Themas siehe H. G. SENGER, *Research on Cusanus in America. The Beginnings, Subjects, Tendencies, Desiderata*, in: American Cusanus Society Newsletter VII/1 (Juni 1990) 34–44.

lich gewachsene Erkenntnis, daß eine kritische Edition für die Cusanus-Forschung notwendig gewesen sei und widerlegt die irreführende Meinung von Karl Jaspers, daß die katholische Kirche beim Ursprung der Cusanus-Forschung im 19. Jahrhundert verhalten reagierte.

M. L. Führer verteidigt den Einfluß des Albertus Magnus auf die cusanische Erkenntnistheorie mit einem Beitrag über »The Theory of the Intellect in Albert the Great and its Influence on Nicholas of Cusa«. Er geht davon aus, daß NvK die Schriften Alberts sorgfältig gelesen hat, nachdem er 1425 an der Universität zu Köln eingetragen worden war. Führer stellt fest, daß die Philosophie Alberts im Hintergrund der cusanischen Theorie des angleichenden Intellektes, z. B. in *De mente* 7, steht. Wenig überzeugend aber ist seine Darstellung der mystischen Einigung »über die ratio hinaus« bei NvK. Obwohl er richtig zeigt, daß die cusanische Lehre von albertistischen Auslegungen des Dionysius Areopagita abhängig sei, verkennt er die aktive Anziehung göttlicher Gnade, die NvK z. B. in *De visione Dei* erwähnte. Seitdem Dionysius den göttlichen Eros in *De divinibus nominibus* IV, 19 einführte, repräsentiert die Anziehung Gottes ein gemeinsames Element in dieser Überlieferungsgeschichte.

Donald F. Duclow untersucht die Auslegung Meister Eckharts durch NvK in *De apologia doctae ignorantiae* und in den Marginalien zu Cod. Cus. 21. Nach Duclow hat Johannes Wenck die Gotteslehre Eckharts genauso wie diejenige des NvK in *De docta ignorantia* mißverstanden. Obwohl wörtliche Parallele zu cusanischen Lehren in der Eckhart-Handschrift stehen (z. B. »In deo enim non est aliud« im lateinischen Sermo XXIX), weist Duclow auf eine bedeutsame Abweichung des NvK vom Dominikaner hin. Im Gegensatz zu Eckhart qualifiziert nach Duclow Cusanus an keiner Stelle von *De visione Dei* die Rolle des menschlichen Intellektes beim Sehen Gottes. Das cusanische Selbst wird dementsprechend in der Erfahrung des gegenseitigen Sehens nicht zerstört. Deshalb tauchen die eckhartschen Themen der Gelassenheit und Abgeschiedenheit bei NvK selten auf. Insoweit ist die Darstellung Duclows umfasssend und genau. Seine Behauptung auf S. 65 aber, daß NvK sich wenig für die Pastoraltheologie interessiert, wird durch die starke Verkündigungstheologie in *Sermo* XLI, *Confide filia*, und nicht nur dort, in Frage gestellt.[2]

Zwei Aufsätze handeln von der Spätschrift *De ludo globi*, die 1988 das Thema einer Tagung am Gettysburg Lutheran Seminary war: »The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa's De ludo globi« von H. Lawrence Bond und »Form and Significance of the Sphere in Nicholas of Cusa's De ludo globi« von Edward J. Butterworth. Bond, der ehemalige Vorsitzende der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft, sieht Parallelen mit Bonaventuras *Itinerarium Mentis in Deum* in der cusanischen Schrift, z. B. im Begriff des Sohnes als lebendigem Ausdruck des Vaters, den Cusanus durch seine Münze-Analogie

[2] Vgl. W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991).

und Bonaventura in Kap. V jeweils aufstellen. Bond unterstreicht interessanterweise auf den Seiten 79–80 die *Intentio*-Lehre des NvK. Cusanus schreibt z. B.: »Nec in deo aliud est intentio quam deus intendens. Sic nec in rationali anima intentio est aliud quam intendentis anima.« (In Gott ist die Absicht nichts anders als der beabsichtigende Gott. So ist die Absicht auch in der vernünftigen Seele nichts anderes als die Seele des Beabsichtigenden.: p I, fol. 155^{v}, 37–38.) Bond erwähnt leider nicht, daß der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Intention, den Cusanus früher an dieser Stelle wörtlich erwähnt, bei der Franziskanischen Schule von Ramon Llull bis Johannes Duns Scotus häufig vorkommen.[3]

Butterworth argumentiert ganz konsequent, daß die mathematischen Regeln bei den Theologicae Regulae des Alanus ab Insulis als grundlegend für die Untersuchung von *De ludo globi* betrachtet werden dürfen, ohne zu erwähnen, daß NvK selbst dieses Werk sehr früh in den Predigten zitiert.[4] Butterworth vergleicht den Begriff *nomen mathematicum* bei Alanus mit der cusanischen Bestimmung der *rotunditas*, um die ihnen gemeinsame Metapher, Gott sei unendliche Sphäre, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umfang nirgendwo sei, zu erklären. Butterworth konstatiert, daß dies antike theologoumenon nicht stufenweise in eine bloß kosmische Metapher uminterpretiert werden muß, da Cusanus die unendliche, unsichtbare Rundheit der Welt als eine durch die Hierarchie des Seins vermittelte Analogie im Sinne des Thomas von Aquin versteht.[5]

Der Essay A. Richard Hunters »What Did Nicholas of Cusa Contribute to Science?« faßt schon bekannte Beiträge des NvK zur neuzeitlichen Astronomie, Kalenderverbesserung und Bewegungen himmlischer Körpern zusammen. Sein Fazit: Die Originalität des NvK liegt nicht so sehr im Inhalt seiner naturwissenschaftlichen Theorien, die er sowieso im sehr kontemporären Sinne nur als Mutmassungen verstanden hat, sondern mehr im philosophischen Geiste, der ihm nach empirischen Beobachtungen in naturwissenschaftlichen sowie in religiösen Bereichen zu suchen zwang.

Clyde Lee Miller beschreibt die Hauptlinien der cusanischen Mutmaßungslehre in »Nicholas of Cusa's On Conjectures – (*De coniecturis*)«. Wie Hans Blumenberg will er den cusanischen Denkweg als eine Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Renaissancezeit bezeichnen.[6] Im Gegensatz zu Blumen-

---

[3] Zu Llull, siehe M. JOHNSTON, *The Spiritual Logic of Ramon Lull* (Oxford 1987) 16–19; 46–47. Zu Duns Scotus, siehe *Intentio*, in: HWP IV (1976) 473.

[4] Vgl. die Bemerkung dazu von CH. LOHR in seiner Besprechung von h XVI/4 und XVII/1, in: MFCG 17 (1986) 263.

[5] Vgl. S. 99, wo Butterworth den Aufsatz K. HARRIES, *The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor*, in: JHP 13 (1975) 5–15, kritisch betrachtet.

[6] Vgl. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, Vierter Teil (Frankfurt/M 1976).

berg versteht er aber das mittelalterliche Erbe, das NvK mit anderen von Miller nicht benannten Humanisten im Spätmittelalter teilt, ganz positiv. »Sie unterstreichen wie ihre Nachfolger in der Renaissancezeit«, schreibt Miller auf S. 138, »die Würde menschlicher Natur innerhalb einer unabhängigen Naturordnung«. Eine genauere Erklärung dieses mittelalterlichen Humanismus und seine Differenzierung von demjenigen der Renaissancezeit wird von Miller nie völlig deutlich gemacht. Miller behauptet auf S. 139, daß die Mutmaßungslehre selbst ein klarer Beweis dafür sei, daß NvK das mittelalterliche Weltbild verlassen habe und als selbständiger Denker der Renaissancezeit betrachtet werden darf.[7] Man bestreitet die Präsenz eines legitimen Humanismus im Mittelalter nicht, wenn man sich fragt, ob Miller seine historische Kategorien differenzierter hätte bestimmen können.

»The Late Works of Nicholas of Cusa« von F. Edward Cranz gehört zu den wichtigsten Beiträgen des Bandes. Die Spätschriften, insbesondere das *Compendium*, sind unerklärlicherweise bisher in der deutsch-sprachigen Literatur kaum beachtet worden.[8] Zwischen der Abfassung von *De beryllo* im Jahre 1458 und seinem letzten Werk, so meint Cranz, entdeckte NvK einen neuen Ausgangspunkt. Die neue Vision der Spätschriften enthält drei Merkmale: eine unmittelbare Beziehung zu Gott und zum ersten Prinzip alles Denkens, die allmähliche Ablehnung einer Seinsmetaphysik und eine Distanzierung von der philosophischen Tradition.

Nur die zweite These will ich hier besprechen, da ich schon eine ausführlichere Behandlung dieses Aufsatzes in meiner Dissertation vorgenommen habe.[9] Nach Cranz repräsentiert die folgende Aussage aus *De apice theoriae* das Aufgeben der Seinsmetaphysik bei NvK: »Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror: puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam...« (h XII, N. 14, Z. 4–7). Bei Cranz fällt merkwürdigerweise der Rest des Satzes aus: »ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere.« Nach Cranz sind die Geschöpfe deshalb nicht mehr als Seiende, sondern als Erscheinungen des Können selbst (*posse ipsum*) analysierbar. Die Seienden verlieren ihren unabhängigen Zustand und werden auf die Erscheinungen oder Manifestationen des »Können selbst« zurückgeführt. (Siehe

---

[7] Vgl. dagegen R. Haubst, *Nikolaus von Kues und die Analogia entis*, in: MM 2 (Berlin 1963) 686–695.

[8] Vgl. aber K. Bormann, *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem ›Compendium‹*, in: AGPh 50 (1968) 181–188; Th. van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Leiden 1977) und M.-A. Schramm, *Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues*, in: ZPhF 33 (1979) 616–620.

[9] Vgl. *Nicholas of Cusa's Theology of the Word*, Diss. Yale University 1992, 308–328 (»The Distinctive Character of the Late Works«).

S. 157.) Wie ist aber diese Aussage aus *De apice theoriae* von jener im *Compendium* zu unterscheiden? *Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videatur.* (h XI, N. 3, Z. 3) In den Spätschriften hat NvK das Mysterium des Seins im Sinne der nominalistischen Auffassung der *potentia Dei absoluta* zugunsten einer nackten Offenbarung Gottes nicht völlig aufgegeben, wie Cranz auf Seite 160 nahelegt. Der Satz aus dem *Compendium* macht deutlich, daß Cusanus die menschliche Erkenntnis des Seinsmodus, nicht aber dessen Existenz ablehnt. Klar ist auch, daß die Spätschriften eine neue, stärkere Terminologie und ganz neue Betonungen mit sich bringen. Vielleicht ist die Distanzierung des NvK in den Spätschriften von dem, was Heidegger die »ontotheologische Verfassung der Metaphysik« genannt hat, sogar intensiver geworden.[10] Die Seinsmetaphysik, soweit sie vor 1458 in den anderen Schriften zu spüren ist, wird aber nicht aufgegeben. Die Erscheinung des Seins bleibt sogar in *De apice theoriae* durch die neu erfundene Chiffre *posse ipsum* immer noch schaubar.

Der Beitrag von Thomas McTighe (»Nicholas of Cusa's Unity-Metaphysics and the Formula Religio Una In Rituum Varietate«) enthält eine unter den Amerikanern mindestens genauso provokante These wie die von Cranz. Kurz gesagt, behauptet er, daß NvK in *De pace fidei* die metaphysische Beziehung *complicatio-explicatio* auf das Prinzip *religio una in rituum varietate* überraschenderweise nie anwandte. Nach McTighe ist die Grundlage des cusanischen Religionsverständnisses nicht in einer eingefalteten »Grundgestalt« aller Religionen (so Stallmach in MFCG 16, S. 66) zu finden. Obwohl NvK öfters in *De pace fidei* das Grundprinzip seiner Einheitsmetaphysik erwähnt, nämlich, vor allen Pluralitäten sei Einheit, behauptet McTighe trotzdem, daß »it is not evidence that for Cusa there is an Ur-Religion in and above all religions related to them as complicatio is to its subordinate multiplicity«. Daraus schließt McTighe daß das Christentum nach NvK weder als eine farblose, von den einzelnen Riten abgesonderte, eingefaltete Religion noch bloß als eine Entfaltung der einen, wahren Religion zu bezeichnen ist. Deshalb kann McTighe Maurice de Gandillac zusammenfassend zustimmen: »Es gibt für Cusanus nur eine Religion, und das ist die katholische, die christliche Religion«.[11]

Es gibt noch drei Aufsätze zum cusanischen Religionsvergleich. Thomas M. Izbicki zieht »The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century« in Betracht, und James E. Biechler handelt von »A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia«. Beide Autoren analysieren die Haltung von Theologen wie Nikolaus von Kues, Johannes von Segovia, Pius II., und Johannes von Torquemada den Mohammedanern gegenüber. Obwohl Biechler die humanistische Gesprächsbereitschaft bei Johannes von

[10] Vgl. P. CASARELLA, *Nicholas of Cusa on the Power of the Possible*, in: American Catholic Philosophical Quarterly 64 (1990) 30–34.

[11] Vgl. S. 171. Zitat von DE GANDILLAC aus MFCG 16 (1984) 209.

Segovia als Musterbild des heutigen ökumenischen Dialogs preist (siehe z. B. S. 193), fällt das Urteil Izbickis nüchterner aus: »the soil was poor in the fifteenth century for the tender shoot of dialogue. « (S. 179) Das heißt: NvK und Johannes von Segovia stehen immer noch der mittelalterlichen Überlieferungsgeschichte Ramon Llulls nahe, indem sie darauf hofften, die Nicht-Christen durch eine vernünftige *manuductio* zur Orthodoxie hinzuführen. Besonders nach der Eroberung Konstantinopels, sagt Izbicki, war das Jahrhundert eines noch ptolemäisch bestimmten Kosmos nicht reif, das pluralistische Modell des Religionsgespräches zu umarmen.

Der Beitrag von Pauline Moffitt Watts, »Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés«, bringt die glänzende Rhetorica christiana eines mexikanischen mestizo des 16. Jahrhunderts in die Diskussion ein. Watts polemisiert gegen die Lullische Methode des Religionsgespräches im *Liber de gentili et tribus sapientibus* (1274–76). Nach Watts soll die Philosophie Llulls eine »frontier philosophy« (»Grenzenphilosophie«) sein, da er die Absicht hat, diejenigen, die jenseits der Grenzen wohnen, zu erobern. Die Philosophie des NvK in *De pace fidei* ist gleichfalls eine »fortress philosophy« (»Festungsphilosophie«), da er nach ihrer Auffassung das Ergebnis des interreligiösen Dialogs letzten Endes innerhalb eines geschlossenen Gedankensystems vorweggenommen hat.[12] Leider scheint Watts den Beitrag McTighes nicht berücksichtigt zu haben, denn sie schreibt das Paar *complicatio-explicatio* der »metaphysischen Notwendigkeit« zugunsten der Bekehrung wenigstens in der Schrift *De pace fidei* zu. (Siehe S. 212, 214.) Ganz im Gegensatz zu Llull und Cusanus ist die Schrift von Diego Valadés zu verstehen. Nur er versucht, meint Watts, mit dem religiösen Anderen mittels einer durch die Rhetorik gewonnenen Offenheit ins Gespräch zu kommen, obwohl seine humanistische Ausbildung ihn auch von der einheimischen Kultur und Sprache teilweise entfernt hat.

Auf höchstem wissenschaftlichen Niveau handelt Joachim Stieber, der schon 1978 ein Buch zum Thema Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire schrieb, von »The ›Hercules of the Eugenians‹ at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and against the Council in 1436/1437 – Theological, Political, and Social Aspects«. Stieber geht davon aus, daß das politische Leben des NvK nicht nur bei der Entscheidung 1436, auf die Seite der Minderheit des Basler Konzils zu treten, sondern lebenslang von der bürgerlichen Herkunft seiner Familie bestimmt wurde. Er zeigt überzeugend, daß der junge Cusanus doch nach Pfründen geeifert hat. Darüber hinaus will er zweierlei aus seinen Forschungen schließen: Erstens, die übliche Erklärung, daß die Entscheidung des NvK für den Papst aufgrund der kirchlichen »Konkordanz« verteidigt wer-

[12] Eine ausgeglichenere Behandlung dieser beiden Themen findet sich bei W. A. Euler, *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg 1990).

den kann, gilt nicht, da die Mehrheitspartei sich nach Stieber genauso wie der Papst für die Einheit der Kirche interessierte. Zweitens, auch in der Brixener Zeit spielte die Machtpolitik bei NvK eine größere Rolle als normalerweise zugegeben wird. Dementsprechend vergleicht er den schon fast neuzeitlichen Versuch des NvK, seine juristische Oberheit als Kardinal in Brixen zu erweitern, mit der Politik der katholischen Prinzen aus der Zeit der Gegenreformation (siehe S. 251–254).

Diejenigen, die – wie der Verfasser selbst – zur cusanischen Metaphysik und Theologie neigen, dürfen die oft paradoxe Außenseite des Lebens des Kardinals nicht ignorieren. Unabhängig davon müssen aber diese provokanten Hypothesen Stiebers von den Fachkennern des politischen Lebens des NvK richtig beurteilt werden. Andererseits darf man auch nicht die genauso stürmische Innenseite des Mannes auf ein Paar Ideen über die Hierarchie zurückführen, wie Stieber es tut.[13]

Der Band enthält eine Bibliographie der Cusanus-Forschung in englischer Sprache bis 1988 sowie eine Bibliographie der Veröffentlichungen Watanabes.

Die Festschrift stellt die Cusanus-Forschung, die seit 1981 von Autoren amerikanischer Abstammung unternommen wurde, vielseitig, aber nicht ganz vollständig dar. Ohne die Beiträge von Jasper Hopkins oder Charles Lohr z. B. kann sie nicht als völlig repräsentativ für die amerikanische Cusanus-Forschung angesehen werden. Trotzdem bestätigt sie wieder, daß das einheitliche Denken des deutschen Kardinals sich in einer Vielfalt kultureller Perspektiven doch wahrhaft ausdrücken läßt.

Peter Casarella, Washington, D. C.

Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance*, ed. and tr. Paul Sigmund. Cambridge: Cambridge university Press, 1991. XLVIII, 327 pp.

Paul Sigmund's translation of *De concordantia catholica* has been long awaited by students of medieval political and ecclesiological thought. The result, now in our hands, is worth the wait. Sigmund has provided a smooth, readable translation of a difficult text, Nicholas of Cusa's synthesis of the hierarchic and consensual strands of medieval institutional thought. The volume contains a Translator's Preface, an Introduction, a guide to Sources, a Select Bibliography, a Chronology and the annotated translation. The book itself has been handsomely produced by the Cambridge University Press. Although this review will note some small lapses and roads not taken, Sigmund's achievement is a notable one, placing Cusanus scholars in the English-speaking portion of the world in debt to him.

[13] Siehe S. 227, 242, 252, 254. Der Beitrag Stiebers in MFCG 21, der vom Kirchenbegriff des NvK handelt, war mir bei der Abfassung dieser Besprechung nicht zugänglich.

The Introduction accomplishes the difficult task of saying much in little space. The circumstances leading to the writing of *De concordantia* are narrated, and a brief sketch of the stages of its composition is given. The structure of Cusanus' argument is outlined, emphasizing his effort to bring concord to potentially discordant elements in the authorities cited. Cusanus' supposition that all of these parts formed a harmonious whole is a constant in Sigmund's analysis of the key themes of *De concordantia*, consent, representation and hierarchy. Both the traditional and the innovative elements in this synthesis are noted. The Introduction concludes with a brief description of Cusanus' turn to papalism, an examination of the place of *De concordantia* in the history of constitutional thought and some thoughts on the place of the work in the transition from medieval to modern. As befits the translator and the series, Cambridge Texts in the History of Political Thought, the Introduction emphasizes the political dimensions of *De concordantia*. One misses, except in the notes to Book I in the translation, any reference to the place of the treatise in the late medieval debate about the True Church (*vera ecclesia*).

The translation, as the Translator's preface states, is based on Kallen's edition; but Sigmund did not hesitate to depart from the text before him where this proved to be necessary. The result is very readable, even where Cusanus resorts to extensive quotations or to lengthy lists of citations to legal texts. Sigmund wisely has included the portions of Cusanus, text found only in the Basel manuscript, offering further insight into the composition of the work. There are a few places where the reviewer might quibble, such as the replacement of Roman honorifics with more modern ones; but none of these suggested alterations would make a substantive difference in the comprehensibility of the translation. There are, however, some annoying inconsistencies in the presentation of the text. The capitalization of the citations to tituli in legal compilations is erratic, and subsections of *De concordantia* are called »numbers« in the notes but »paragraphs« in the running headers (e. g. p. 190 n. 6 and the top of p. 191). These minor problems could be corrected in a new printing of the book.

Sigmund has reduced scholarly apparatus to a minimum in the interest of brevity, which does not harm the larger enterprise. The decision to cite English translations of certain works is debatable; but the references to relevant information, including mention of secondary sources and of manuscripts once owned by Cusanus, will be invaluable to students. The short form adopted for standard legal citations usually works, except in § 119, where the reference to Johannes Andreae's ordinary gloss on the *Liber sextus* would be opaque without Sigmund's footnote. The decision not to cite editions of legal commentaries, however, is regrettable.

Aside from these matters of opinion, a few minor lapses also could be remedied in a future reprinting of the text, perhaps as an affordable paperback. The insertion of a reference to the *Decretals* in the citation to *De consecratione* in § 180 is an error; and the mention of *Haec sancta* in n. 38 at § 183

should be replaced with a comparison of the tasks of the Council of Basel with the deputations assigned by that assembly to deal with questions of faith, reform of the Church and the peace of Christendom. The mention of the year 581 in § 371 almost certainly refers to the Spanish *era*, and a footnote to the spurious *Professio fidei* of Boniface VIII. is needed in § 189. Even before the making of these corrections, this reviewer believes that all serious students of medieval institutional thought in the English-speaking countries should invest in the purchase of a copy of this book.

Thomas M. Izbicki, Baltimore

JAMES E. BIECHLER and H. LAWRENCE BOND, *Nicholas of Cusa. On Interreligious Harmony. Text, Concordance and Translation of De Pace Fidei*. Lewiston, New York, 1990. XLVIII, 250 pp.

De pace fidei has been translated into English twice before, by John Patrick Dolan (1962) and by Jasper Hopkins (1990). In this volume James E. Biechler and H. Lawrence Bond have provided a readable English version facing the Latin text, accompanied by a solid introduction, excellent documentation, and – what will benefit all Cusanus scholars – an alphabetical concordance to the Latin. Biechler has devoted many years of study to the views of Cusanus and John of Segovia on dialogue with the Islamic world, and Bond has become a translator of Nicholas' works.[1] The result of their collaboration is a solid contribution to American Cusanus scholarship.

The introduction is built on Biechler's previous work. The historical context, both the consequences of the fall of Constantinople (1453) and Cusanus' own ties to that city, is sketched in brief. The argument of the work is outlined. Cusanus' literary devices, especially his efforts to give some personality to his speakers, and the intellectual suppositions behind the arguments presented are described. The authors explore the relationships of *De pace fidei* to Nicholas' speculative works without falling into the trap of drawing too close a connection between his particular technical vocabulary and the formula *religio una in rituum varietate*, a pitfall against which Thomas McTighe has warned.[2] The only real failing here is not noting Cusanus' more negative comments on Judaism and Islam in the third book of *De docta ignorantia*. The authors might also have explored further Cusanus, admission (p. 39 § 41) that Christians needed to go beyond the literal sense of the Old Testament to find Christ in it. Perhaps the best part of the introduction is the theological reflec-

[1] H. L. BOND, G. CHRISTIANSON and T. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa. On Presidential Authorit in a General Council*: Church History 59 (1990) 19–34.

[2] TH. P. MCTIGHE, *Nicholas of Cusa's Unity Metaphysic and the Formula Religio una in rituum varietate*, in: Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom: Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society, ed. G. Christianson and Th. M. Izbicki (Leiden 1991) 161–72.

tion on the concept of faith in *De pace fidei*, which argues that Cusanus presents »an orthodoxy enlarged, a more non-parochial Christianity« (p. XLV). Faith formed by charity transcends not only late medieval polemics about the *vera ecclesia* but, in Cusanus' vision, the contingency and externality of rite. This faith is grounded in the experience of God, not just in intellectual formulations.

Bond's translation sustains this thesis without distorting the text. The facing Latin text from the Heidelberg Academy edition permits ready checking of its accuracy. Unfortunately, the publishers were not able to permit use of the apparatus. The authors wisely retain the spacing of the edition, permitting scholars to consult the apparatus more easily; and they have provided excellent notes. These extend beyond the usual citations to editions of sources, referring to Cusanus' own manuscript copies, including his more important marginalia. The translation is a free one, but Bond rarely fails to provide an acceptable rendering of the original. The only outright errors are the translation of *peritia* as »experience«, rather than »expertise«, (p. 4 § 1) and of *nuntios* as »news«, rather than »messengers« (p. 4 § 2). This reviewer would like to note, however, some small problems, such as the inconsistent translation of *principiatum* as »caused« (p. 16 § 17) and as »derived« (p. 21§ 22). Also *liberum arbitrium* might better be rendered as »free will«, rather than as »free choice« (e. g., p. 9 § 7). And the more literally »subsists« is preferable to »exists« when describing the relationship of the humanity of Christ to His divinity in Cusanus' discussion of the hypostatic union (p. 37 § 38).

A special word of praise belongs to the concordance, which was compiled through use of Key-Word-in-Context (KWIC) software. This tool made the reviewer's task easier, permitting him to check the accuracy and consistency of the translation. Beyond that specific task, it is much easier to interpret a work when such key terms as *fides formata* and *sacramentum* can be found at a glance in their several contexts. A larger concordance of every text in the Heidelberg Academy edition would be invaluable for Cusanus scholarship in all lands.

Thomas M. Izbicki, Baltimore

EULER, WALTER ANDREAS, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 15, Echter-Verlag Würzburg/Telos-Verlag Altenberge 1990, 296 S., DM 43,80*

In der 2. Hälfte des 20. Jh.s zeichnet sich der interreligiöse Dialog als eines der wichtigsten Themen der Theologie ab. Seine Bedeutsamkeit wird in absehbarer Zukunft eher zu- als abnehmen. In diesem Kontext wird verständlich,

* Inzwischen erschienen in 2. Aufl., 1995, 333 S.

daß man sich auch für Religionsvergleiche im Mittelalter neu interessiert. Raimundus Lullus im 13. und Nikolaus von Kues im 15. Jh. haben unter anderen solche Religionsvergleiche angestellt. Die Versuche beider Theologen, vor allen Dingen Judentum, Islam und Christentum miteinander zu vergleichen, sind gut erforscht und in einer Reihe Publikationen dargestellt. Auch gibt es einige Veröffentlichungen über die Beziehungen zwischen Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues im allgemeinen. Die Festellung: »Der Frage nach möglichen Beziehungen zwischen Lullus und Cusanus auf dem Feld des Religionsvergleiches wurde bisher von der Forschung nicht intensiv nachgegangen« (230) ist indes erstaunlich. Neben allgemeinen Bemerkungen über die besondere Relevanz Lulls für den cusanischen Religionsvergleich hat man vor allen Dingen nach direkter Abhängigkeit des Cusanus in seiner Schrift *De pace fidei* in Form von expliziten Zitaten aus den Werken Lulls gesucht. Doch Nikolaus hat sich offensichtlich gescheut, Lull zu zitieren, da er um dessen Verurteilung als Häretiker weiß. So blieb die Ausbeute auf diesem Weg spärlich. Auf der anderen Seite ist bekannt, daß Nikolaus von Kues eine große Anzahl von Lullschriften besaß, aus denen er Auszüge herstellte. Vorliegende Arbeit von Walter Andreas Euler, die eine Inauguraldissertation an der theologischen Fakultät der Albert Ludwigs Universität in Freiburg/Br. im Sommersemester 1989 (Gutachter Prof. Dr. Dr. h. c. Charles Lohr und Prof. Dr. Klaus Jacobi) darstellt, möchte in dieser Situation einen anderen Weg gehen. Sie will grundlegende sachliche Übereinstimmungen und Strukturanalogien, aber auch Unterschiede und Gegensätze des Religionsvergleichs herausarbeiten. In einem 1. Teil werden die Positionen der beiden Theologen getrennt dargestellt. Dabei wird jeweils auf die konkreten Kenntnisse und Kontakte in bezug auf die anderen Religionen eingegangen. Dann werden die jeweiligen philosophisch-theologischen Implikationen des Religionsvergleiches aufgewiesen. Dabei geht es um die Themenkreise: »Begründbarkeit der Glaubenssätze, vor allem derjenigen in bezug auf Trinität und Christologie, Verhältnis von Glaube und Vernunfterkenntnis, Religionsbegriff, Frage nach Heil und Erlösung und theologischer Anthropologie.« (12) Diese getrennte Darstellung der Positionen beider Denker stellt eine solide theologische Leistung dar, ohne daß hier allzuviel Neues ans Tageslicht kommt. Die Urteile sind ausgewogen. Es wird jede Einseitigkeit vermieden. Man spürt, daß Euler sich in der Sekundärliteratur, die weitgehend nur in den Anmerkungen auftaucht, gut auskennt.

Das eigentliche Neue liegt im 4. Kap., der systematischen Gegenüberstellung beider Positionen. Hier gelingt es Euler, erstaunlich viele sachliche Übereinstimmungen und Strukturanalogien aufzuweisen. Beide vertreten die Position, daß ein Aufweis des Irrtums der anderen Religionen nicht ausreicht. Beide wollen den höheren Plausibilitätsgrad der eigenen Religionen nachweisen. Dies tun sie vor allen Dingen im Bereich der Trinitäts- und Inkarnationstheologie. Beide haben die Vision eines Friedens unter den Religionen. Lull faßt sie unter dem Stichwort *Concordantia in una lege*, Nikolaus von Kues

unter dem Stichwort *Una religio in rituum varietate*. Beide halten allerdings dabei an dem Offenbarungs- und Absolutheitscharakter des Christentums fest. Sie sind überzeugt, daß die anderen Religionen in bezug auf das Christentum Defizite aufweisen, glauben aber, diese Defizite in einem Gespräch zwischen den Religionen beheben zu können. Euler sieht dabei die Übereinstimmungen im Übergewicht, so sehr er auch Unterschiede aufzählt. Hier kann man fragen, ob immer richtig gewichtet wurde. Wenn z. B. Raimund von *rationes necessariae* spricht, welche die Wahrheit der christlichen Religionen erweisen, Nikolaus aber von der *manuductio*, von der Hinführung zu den Kernwahrheiten des christlichen Glaubens, scheint mir über den begrifflichen Unterschied auch eine starke inhaltliche Differenz zu bestehen. Im abschließenden 5. Kap. wird auf die Relevanz des historischen Vergleiches für die gegenwärtige Fragestellung eingegangen. Beide Theologen vertreten den Absolutheitsanspruch des Christentums und können deswegen nicht als Zeugen einer Relativierung des eigenen Standpunktes herangezogen werden. Euler macht mit aller Deutlichkeit darauf aufmerksam, daß bei aller anerkennenswerten Bemühung, die fremde Religion zu verstehen, dieses Bemühen doch an vielen Punkten bei den beiden mittelalterlichen Denkern scheitert. Innerhalb dieser Grenzen ist aber die Offenheit und Bereitschaft, mit dem andern Religionsvertreter ein Gespräch zu führen und die gemeinsamen Voraussetzungen aller Religionen aufzuspüren, für ihre Zeit erstaunlich.

In dem Bezug zur aktuellen Diskussion zeigt Euler, daß er sich in den Fragestellungen der heutigen Theologie der Religionen auskennt, auch wenn die diesbezügliche angelsächsische Diskussion (P. Knitter) nur am Rande auftaucht. Allerdings war diese zur Zeit der Abfassung des Buches noch kaum im deutschsprachigen Bereich rezipiert.

Euler hat sich mit diesem Buch als profunder Kenner mittelalterlichen Religionsvergleiches ausgewiesen. Ein wichtiges Buch nicht nur für den Theologiegeschichtler, sondern für jeden, der sich heute an dem Gespräch der Religionen untereinander unter Kenntnis der Geschichte solcher Gespräche beteiligen will.

Bardo Weiß, Mainz

REGISTER

ABKÜRZUNGEN

1. Abkürzungen der Schriften des Nikolaus von Kues

Apol.	Apologia doctae ignorantiae
Comp.	Compendium
De ult.	Coniectura de ultimis diebus
Crib. Alk.	Cribratio Alkorani
De aequal.	De aequalitate
De ap. theor.	De apice theoriae
De beryl.	De beryllo
De conc. cath.	De concordantia catholica
De coni.	De coniecturis
De dato	De dato patris luminum
De Deo absc.	De Deo abscondito
De docta ign.	De docta ignorantia
De fil.	De filiatione Dei
De Gen.	De Genesi
De ludo	De ludo globi
De pace	De pace fidei
De poss.	De possest
De princ.	De principio
De quaer.	De quaerendo Deum
De theol. compl.	De theologicis complementis
De ven. sap.	De venatione sapientiae
De vis.	De visione Dei
De non aliud	Directio speculantis seu De li non aliud
Epist. ad Ioh. de Segobia	Epistula ad Iohannem de Segobia
De mente	Idiota de mente
De sap.	Idiota de sapientia
De stat. exper.	Idiota de staticis experimentis
Sermo	Sermo. (Die Zählung der Sermones richtet sich nach der Zählung von R. Haubst [siehe h XVI/0]. Bei den noch nicht in h edierten Predigten ist die Zählung nach J. Koch [CT I/7] in Klammern hinzugefügt.)

2. Abkürzungen für die meistzitierten Handschriften

Cod. Cus.	Codex Cusanus, St. Nikolaus Hospital in Kues
V_1	Codex Vaticanus latinus 1244, Vatikan, Biblioteca Apostolica
V_2	Codex Vaticanus latinus 1244, Vatikan, Biblioteca Apostolica

3. Abkürzungen für Editionen und Übersetzungen cusanischer Texte

AC	Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von E. Meuthen u. H. Hallauer. Bd. I, Hamburg 1976ff.
b	D. Nicolai de Cusa Cardinalis, utriusque Iuris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera, ed. Henricus Petri, Basileae 1565.
CT	Cusanus-Texte. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1929ff.
CT I	Predigten, Heidelberg 1929ff.
CT II	Traktate, Heidelberg 1935ff.
CT III	Marginalien, Heidelberg 1940ff.
CT IV	Briefwechsel des Nikolaus von Kues, Heidelberg 1955.
Dupré	Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde., lat.-dt. Studien- und Jubiläumsausgabe, hg. und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, Freiburg 1964–67.
h	Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig 1932ff., ab 1959 Hamburg.

Hopkins	Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation, and interpretive study of De visione Dei. By Jasper Hopkins, Minneapolis 1985.
NvKdÜ	Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von E. Hoffmann †, P. Wilpert † u. K. Bormann, Leipzig 1936ff., ab 1948 Hamburg.
p	Nicolai Cusae Cardinalis Opera, ed. Jacques Lefèvre d'Étables (Jacobus Faber Stapulensis), Paris 1514, Nachdruck Frankfurt/M. 1962.
Santinello	Nicolò Cusano. Scritti filosofici. A cura di Giovanni Santinello, Bd. II (= Filosofi moderni 23), Bologna 1980.
Textauswahl	Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Trier 1982ff.

4. Abkürzungen wichtiger Titel der Cusanus-Literatur

BCG	Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Begründet von Rudolf Haubst (†) und Josef Koch (†), hg. von Klaus Kremer, Erich Meuthen und Josef Stallmach, Münster 1964ff.
CSt	Cusanus-Studien. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930ff.
KSCG	Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Trier 1963ff.
MFCG	Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. In Verbindung mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft hg. von Rudolf Haubst, Mainz 1961ff. Ab Bd. 18 (1989) Paulinus-Verlag, Trier. Bd. 19 hg. von

	Rudolf Haubst u. Klaus Reinhardt, Bd. 20 hg. v. Rudolf Haubst u. Klaus Kremer. Ab Bd. 21 hg. von Klaus Kremer u. Klaus Reinhardt.
NIMM	Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internationale in occasione della morte di Nicolò Cusano: Bressanone, 6–10 settembre 1964, Firenze 1970.

Weitere Siglen richten sich nach: Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwerdtner, Berlin 1976.

5. Sonstige Abkürzungen

Abb.	Abbildungen
v. Chr.	Vor Christus
Ders.	Derselbe
dgl.	desgleichen/dergleichen
ebd.	ebenda
fol.	folio
Hg.	Herausgeber
hg.	herausgegeben
Jh.	Jahrhundert
Jh.e	Jahrhunderte
Jh.s	Jahrhunderts
Kap.	Kapitel
N.	Nummer
S.	Seite
sog.	sogenannt/e/er/es
usf.	und so fort
vgl.	vergleiche
Z.	Zeile

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Adelard von Bath 148[4]

Aindorffer s. Kaspar Aindorffer

Alanus ab Insulis 148[4] 242

Albertus Magnus 30[112] 31[117] 45[172] 83[77] 88[115] 141 141[9] 223[40] 241

Albrecht IV. von Bayern, Sohn Albrechts III. 56

Alexander von Hales 73

Alvarez-Gómez, M. 46[177] 49[188] 82[71] 88[111] 93[152] 106[235] 107[243] 107[245] 107[246] 111[271]

Alzog, J. B. 159[51]

Ambrosius 19[70] 19[71]

Annenberger, Tiroler Adelsgeschlecht 177

Anselm von Canterbury 33[121] 199 199[41] 229[49]

Antonius von Padua XXII

Aris, M.-A. XV XVII 147–160

Aristoteles 8[24] 33[122] 37 37[137] 40 96[165] 140 207 207[5] 219[31] 222 222[39] 223 223[40] 225[43]

(Ps.) Athanasius s. Ps. Athanasius

Auer, Joh. 72[19] 73[20] 73[22]

Augustinus 20[74] 21[77] 72 86[100] 90 90[126] 93–94 139 148[4] 205 208[7]

Baader, F. X. v. 148

Backes, I. 75 75[28] 75[29] 118

Balbi s. Balbo, Pietro

Balbo, Pietro, Humanist 124–125 125[14] 125[15] 125[17] 125[18] 126 126[21] 127–130 130[43] 132

Baldung s. Hieronymus Baldung

Balić, K. XXII

Balthasar, H. U. v. 70[10] 81[70] 127[25]

Banta, F. 174[23]

Bartelink, G. 5[10]

Basilius 125[18]

Bauer, E. 177[30]

Baum, W. 187[1]

Baur, L. 33[121] 69[5] 123 123[2] 133 133[1]

Beierwaltes, W. XV 44[168] 44[170] 47[180] 47[182] 50[195] 83[77] 95[164] 96[165] 96[168] 147

Benediktiner von Le Bouveret 143[11]

Berberich, O. XII

Bernardin von Siena 165 165[7] 175 175[25] 176

Bernhard von Clairvaux 163

Bernhard von Waging 194

Berthold von Regensburg 174[23]

Bessarion 125 125[15] 130 130[43]

Beumer, Joh. B. 73[22] 73[23] 74[25]

Biechler, J. E. 244 248–249

Blumenberg, H. 47[184] 50[199] 86[101] 96[166] 210[14] 242–243

Bodewig, M. XI XIX XXI-XXVI 98[183] 129[38]

Boehme, P. 144[15] 145[17]

Boese, H. 133–146

Boethius 37 37[138] 225[43]

Boff, L. 72[14]

Bohnenstädt, E. 65 65[32] 78 78[49] 78[50] 80[58] 92[137] 97[176] 106[236]

Bohr, O. 159[51]

Bonaventura 33[121] 73 74[26] 95[164] 148[4] 205 208[7] 241–242

Bond, H. L. 241–242 248–249

Bonifacio Simoneta 141

Bonifaz VIII., Papst 248

Borgnet, A. 141[9]

Bormann, C. s. Bormann, K.

Bormann, K. 62 62[27] 65 70[9] 133[1] 147[2] 243[8]

Bouelles, Charles de 140 140[6]

Bovillus, Carolus s. Bouelles, Charles de

Brandt, A. 175[26]

Braun, B. 148[3]

Bredow, G. v. XIV XVIII 36[133] 37[134] 46[177] 49[190] 131[45] 205[3] 211[17] 226[45]

Briquet, C. M. 145 145[19]

Brunner, P. 183[45]

Bruno, G. 152

Buchwald, G. 144[15]

Busse, A. 225[43]

Bussi, Giovanni Andrea s. Johannes Andrea Bussi
Butterworth, E. J. 241–242 242[5]
Byrne, B. 191[12]

Callus, D. A. 131[44]
Caminiti, F. N. 33[121] 95[164]
Camprinus s. Champier, S.
Caramello, P. 221[34]
Casarella, P. 50[194] 123–132 240–246
Caspar s. Steinberg, C.
Cassirer, E. 226[47] 240
Celtis s. Konrad Celtis
Champier, S. 141
Chartres, Platoniker der Schule von 67
Christianson, G. 147[2] 240–246 248[1] 248[2]
Clemens, F. J. 152–153 153[23]
Clichtoveus, Jodocus s. Jodocus Clichtoveus
Cockshaw, P. 125[14]
Cohen, H. 226[47] 240
Colomer, E. XVIII-XIX 4[7] 31[117] 33[121] 53[205]
Coreth, E. 148[3] 153[24]
Crane, Th. F. 164[4]
Cranz, F. E. 243–244
Cyprian 4 4[5]
Cyrill von Alexandrien 125[18] 140

Danaiden 212[19]
Dangelmayr, S. 33[121] 46[177] 76 76[34] 76[35] 76[36]
Dante Alighieri 166[9] 166[10]
Debes, D. 145[18]
Dekkers, E. 126 126[19]
Delahaye, K. 77[42]
Denifle, H. 171[22]
Dettloff, W. 93[152]
Deutinger, M. von, d. Ältere 152 155[33]
Deutinger, M., d. Jüngere 147–160
Diels, H. 40[151] 140[5]
Dionysius der Kartäuser 70[10]
Dionysius Ps. Areopagita 33[121] 49[189] 69[5] 73 73[23] 74 74[26] 83[77] 95[164] 109[259] 123 123[2] 124 124[9] 125[14] 126 127[24] 127[25] 127[26] 128[34] 129 129[38] 129[41] 130–131 140 148[4] 182[42] 236 241

Döllinger, J. J. I. v. 149 149[8] 151 155 155[33] 159 159[51] 160 160[52]
Dolan, J. P. 248
Dolch, H. 77[42]
Dorner, I. A. 147[2]
Dotzler, L. 155[33] 155[35]
Du Cange, Ch. 30 30[110]
Duclow, D. F. XVI 241
Dupré, L. 76 77[38] 77[39] 77[40] 104

Eckhart, Meister 33[121] 49[192] 88[115] 106[236] 109[259] 110[263] 171 171[22] 176[28] 222[37] 241
Eicher, P. 72[15]
Enea Silvio Piccolomini 165[7]
Erfordt, Caspar 144
Erler, G. 144[12]
Eubel, K. 124 124[8] 125 125[14]
Eugen IV., Papst 245
Euler, W. A. IX XV XVII-XIX 181[39] 181[41] 187–203 249–251

Faber Stapulensis s. Lefèvre d'Étaples, Jacques
Feigl, M. 86[101]
Feller, J. 134
Fellerer, J. 148[4]
Fenske, H. 8[23]
Ficino, Marsilio 140 140[5]
Finaly, H. 169[15]
Fischer, N. XV 52[202] 85[97]
Flasch, K. 36[131] 36[132] 40[150] 54[209]
Flori, M. 31[117]
Fränzki, E. 49[188]
Fransen, P. 71[12]
Franz von Assisi XXII XXIII[2] XXIV
Franzeschini, E. 131 131[44]
Frey, Kl. XIII
Friedrich Wilhelm III. XXII
Friedrich, I. 151[17] 159[51] 160[52]
Führer, M. L. 96[166] 98[180] 241

Gadamer, H.-G. 147 147[1]
Gams, P. B. 124–125 159[51]
Gandillac, M. de 53[208] 244 244[11]
Garand, M. C. 125[14]

Gawlick, G. 147[2] 210[14]
Geiler von Kaysersberg 174[24]
Gemistos Plethon 124[9]
Georg III. von Österreich, Bischof von Brixen 171[20]
Gerhard von Trier, Bischof von Salona 81
Gerhardt, V. 195[25]
Gestrich, H. XI-XIV XIX XXIII[3]
Geyer, B. XXII
Gillmann, F. 4[6]
Giovanni Andrea Bussi s. Johannes Andrea Bussi
Glei, R. 147[2]
Glorieux, P. 141[9]
Görres, J. 148
Goethe, J. W. v. 190
Götten, J. 159[51]
Gollmann, R. XXIII[2] XXV
Grabmann, M. 123 123[4] 124
Grass, N. 167 167[11]
Gratian (Verf. des Decr. Grat.) 4 4[6]
Gregor von Nazianz 125[18] 126[21] 182[42]
Gregorius Valla 141
Günther, A. 152–153

Haas, A. M. 194[21] 194[22]
Haase, W. 100[194]
Habel, E. 4[3]
Hagemann, L. XVI 104[216] 147[2]
Hahn, U. XIV
Hallauer, H. J. 167 167[11] 170[17] 176[29] 187[1]
Haller s. Heinrich Haller
Hamesse, J. 223[40]
Hankins, J. 124[9]
Harries, K. 242[5]
Hartmann, K. 7[21] 13[38]
Hasenbrink, B. 176[28]
Hasler, J. XIX
Hattrup, D. 99[186]
Haubst, R. IX XI-XII XV-XX XXIII XXIII[3] XXIII[4] XXIV XXIV[5+6+8] XXV 14[42] 15[48] 30[112] 31[117] 33[121] 46[177] 50[194] 53[208] 69 70[9] 76 76[30] 76[31] 76[32] 76[33] 78[46] 79 79[51] 79[53] 80[59] 80[60] 80[63] 81 81[66] 81[67] 86[98] 88[115] 91[131] 91[133] 92 92[139] 92[141] 93[149] 103[213] 107[242] 110[270] 113[289] 115[306] 117[311] 117[312] 117[313] 118 118[314] 118[316] 119[317] 119[318] 128 128[35] 128[36] 129[38] 131 132[46] 192[17] 198[35] 200[42] 201[48] 235–238 239–240 243[7]
Haug, W. 50[194]
Hauschild, W. D. 71[12] 72[17] 72[18]
Hausmann, F. 176[29]
Hauth, W. XII
Hedwig, Kl. 88[111] 96[166]
Hegel, G. W. F. 155 180
Heidegger, M. 244
Heinemann, W. 188[6]
Heinrich Haller 177 177[30] 177[31]
Heintel, E. 12[37]
Heinz-Mohr, G. 12[35] 14[40] 18[65] 23[87] 51[200]
Heinzmann, R. 93[152]
Helander, B. 91 91[135]
Henckmann, W. 148[3]
Hermes s. Hermes Trismegistus
Hermes Trismegistus 140
Herold, N. 195[25]
Heymericus de Campo 30[112] 236
Hieronimus de Ferraria s. Savonarola
Hieronymus 139 177 222[37]
Hieronymus Baldung 171[20]
Hippasos 140 140[5]
Hirschberger, Joh. 110[264] 218[30]
Hoffmann, E. 11[31] 30[112] 31[116] 34[124] 37[136] 54[209] 205 205[1] 226[47]
Hoffmann, F. 104[216]
Hoffmann, Jud. XVI
Hofmann, H. 25[91]
Homer 8[23]
Honecker, M. 70[7] 123 123[5] 123[6] 124 124[8]
Hoog, J. 177[30]
Hopkins, J. XIX 188[4] 194[21] 246 248
Horatius 139
Hugo von St. Victor 148[4]
Hummel, Ch. 8[25]
Hunters, A. R. 242
Hussiten 237
Huttler, M. 149

Isaac Israeli 221[34]

Izbicki, Th. M. XX 147[2] 240–246 246–249

Jacobi, K. 16[52] 32[118] 47[181] 69[2] 70[9] 81[69] 109[258] 113[289]

Jammy, P. 141[9]

Jaques de Vitry, Kardinalbischof von Tusculum 164 164[4] 165

Jaspers, G. J. 168[13]

Jaspers, K. 241

Jean de Joinville 186

Jodocus Clichtoveus 140

Jodogne, P. 125[14]

Johann Eck 175

Johann Fuchs 167

Johannes Andrea Bussi aus Vigevano 126 126[21] 128

Johannes Andreae 247

Johannes Chrysostomus 125[18] 131

Johannes Damascenus 125[18] 140

Johannes Duns Scotus XXII XXII[1]74 242 242[3]

Johannes Eck 175[26]

Johannes Gutenberg XXIII XXIV[8] XXV XXV[10]

Johannes Heroldt 164[3]

Johannes Pauli 174[24]

Johannes Picus de Mirandula s. Pico della Mirandola

Johannes Scotus Eriugena 49[189] 74 83 83[77] 95[164] 96[165] 96[168] 110[263] 123 148[4]

Johannes Sophianos 124[9]

Johannes Tauler 171[22]

Johannes von Segovia 193 193[19] 244–245 248

Johannes von Skythopolis 127[25]

Johannes von Torquemada 244

Johannes von Werden, Urheber der Predigtsammlung »Dormi secure« 175

Johannes Wenck v. Herrenberg 48 118 241

Johnston, M. 242[3]

Jones, H. S. 30[112]

Jüssen, G. 186[51]

Kaczynski, R. 153[28]

Kaiser, A. XVIII-XIX 146[20] 147[2] 238–240 257 264 269 271–272

Kallen, G. 247

Kant, I. 54[209] 155–156

Kandler, K.-H. XVI

Kantorowicz, E. H. 23[87]

Kaspar Aindorffer 194 194[23]

Kastner, L. 149[6] 149[9] 150[16] 152[19]

Ketteler, W. E. Frhr. v. 151

Kiening, Chr. 83[77] 84[79] 84[80] 84[81] 84[82] 92[142]

Kleutgen, Jos. 153

Klibansky, R. 25[93] 124[7] 169[15]

Knitter, P. 251

Koch, J. 32[120] 131[45] 133 133[2] 170[18] 171[19] 171[20] 171[22]

Köbele, S. 176[28]

Köhler, J. 147[2]

Köster, H. 72[16] 72[19] 73[21] 74[26]

Konrad Celtis 175[27]

Konrad von Wartberg, Kanoniker von Münstermaifeld 80

Konrad, Priester 171[21]

Kranz, W. 40[151] 140[5]

Kremer, Kl. IX XII XV-XXI 46[177] 93[152] 94[159] 100[194] 114[297] 146[20] 182[42] 197[34] 212[19]

Kristeller, P. O. 124 124[9] 125

Kuttner, S. 4[6]

Laktantius 139

Landau, H. de 169[15]

Lang, H. 159[51]

Lasaulx, P. E. 149

Leclercq, J. XXIV

Lefèvre d'Étaples, Jacques 140 142[10]

Lentzen-Deis, W. XVIII 75[27] 241[2]

Lenz, J. 46[177]

Liaci, M. T. 88[111] 88[115] 96[167] 97[176] 109[258] 109[259] 111[272]

Liddell, H. G. 30[112]

Lindemann, H. S. 151

Lösch, St. 147[2]

Lohr, Ch. XV 242[4] 246

Lortz, J. 167

Lubac, H. de 23[87] 70[10]

Ludovicus Lazarellus 140

Ludwig der Heilige 186

Ludwig I., König von Bayern 149
Lücking-Michel, Cl. 3–54
Luther, M. 175

McTighe, Th. 244–245 248 248[2]
Maria von Wolkenstein 171
Marmann, M. Joh. 73[22] 74[25]
Marquard, O. 12[37]
Marsilio Ficino s. Ficino
Marsilius von Padua 8[24] 34[125]
Marx, J. 123 123[1] 126[22] 129 129[40]
Masai, F. 125[14]
Matthäus v. Acquasparta 72[19]
Maximus Confessor 125 125[18] 126 126[19] 127 127[25] 129–131
Mayser, E. 186[51]
Mehmed II. 189
Meier, St. s. Meier-Oeser, St.
Meier-Oeser, St. 30 30[111] 31[113] 31[115] 54[209] 147[2]
Menne, A. 12[37] 37[135] 47[183]
Mercurius Trismegistus s. Hermes Trismegistus
Mertens, H. 8[23]
Mertens, V. 171[21]
Meuthen, E. XVIII-XIX 53[205] 189[8]
Meyer, G. 30[112] 88[115]
Michalski, K. 30[111]
Miller, C. L. 96[165] 242–243
Mirandola, Giovanni Pico della s. Pico della Mirandola
Möhler, J. A. 147–148 240
Mohr, K. 177[31]
Momper, G. XVI
Monfasani, J. 124[9] 125[13] 125[14] 126 126[21] 127 127[24] 127[26] 128 128[34] 129[41]
Montez, L. 149
Moser, T. 196
Moufang, Chr. 159[51]
Muckle, J. T. 221[34]
Müller, A. 183[45]
Müller, H. J. 167[12]
Münnich, K. von 160[52]

Neidl, W. M. 148[3] 153[24]
Neuhauser, W. 177 177[30]
Neuner, J. 46[177]
Nicoletus Vernias Theatinus s. Vernias, N.
Nikolaus Albergati 131
Nikolaus von Landkron, Propst von St. Dorothea, Wien 167
Nordhausen, P. M. XXIII XXIII[2] XXIV[5]
Novatianus 4[5]

Oedinger, F. W. 164[3] 175[27]
Oehl, W. 194[23]
Offermann, U. 29[108] 75[29] 76[37] 89[122] 89[123] 205[2] 211[16] 211[17] 229[49]
Origo, I. 165[7]
Orwell, G. 196
Ostermayr, M. 155[35]
Oswald von Wolkenstein 171

Palmer, N. 177[31]
Paratus, Verfasser einer Predigtsammlung 164 164[3]
Parmenides 40[151]
Patresi, A. 125[12]
Pauli, H. IX XVI-XVII 163–186 187[2]
Pelagianer 72
Pelbertus von Temesvar 164[3]
Pesch, O. H. 72[15]
Peter Wymar von Erkelenz 124[7]
Peters, Joh. 89[123] 101 101[199] 101[200] 101[201]
Petrus de Palude 139 140[8]
Petrus episcopus Nycotarensis s. Balbo
Petrus Lombardus 72 72[19] 183[44] 208[7]
Petrus von Nicotera s. Balbo
Pfeiffer, H. XVII 77[42] 79[52] 80[60] 196[29] 197[32] 197[34]
Pfligersdorfer, G. 148[3] 153[24]
Philolaus 140 140[5]
Piaia, G. 46[177]
Pico della Mirandola, Giovanni 139–140 140[8]
Pinedo, P. 4[6]
Pius II., Papst 244
Platon 27[101] 33[122] 67 88[115] 110 125[16] 127[23] 207 207[5] 211[16] 222[37]
Platzeck, E. W. 31[117] 38[144] 221[33]

Plotin 67 140
Pluta, O. 30[111]
Pomponazzi, Pietro 88[115]
Porphyrius 225[43]
Pratesi, A. 124 125[14]
Proklos 67 73[23] 124–125 125[14] 125[16] 126 131
Ps. Athanasius 131
Purnell, F. Jr. 124[9]
Pythagoras 219 219[31]

Quint, J. 171[22]

Rahner, K. 119 119[318] 119[319] 120 120[320] 120[321] 199[39] 236
Raimundus Lullus XV XVIII 4 4[7] 31[117] 38[144] 148[4] 179[34] 188[6] 221[33] 242 242[3] 245 245[12] 250–251
Ramon Sibiuda s. Raymundus Sabundensis
Ranft, J. 46[177]
Ratzinger, J. 202
Raymundus Sabundensis 141 148[4]
Redlich, V. 194[20]
Reinhardt, Kl. IX XII XV-XXI 50[194] 113[290] 179[34] 181[41] 198[38]
Reinigke, Joh. 145
Reisch, Gr. 141
Reuter, A. XIV
Riccati, C. 96[165]
Richard von St. Victor XV 140 148[4]
Richter, D. 174[23]
Richter, V. XXII[1]
Rickert, H. 240
Riemann, H. XV XVII
Ritter, J. 32[118]
Robert Grosseteste 123 123[5] 124 129 129[38] 130–131 131[44]
Roey, A. van 126[19]
Rogier van der Weyden 195
Rohmann, K. 77[42]
Rondet H. 70[10]
Ruh, K. 171[22]
Runciman, S. 189[7]
Rusticanus s. Berthold von Regensburg

Saffrey, H. D. 125 125[15] 125[17] 130[43]
Sakamoto, P. T. 99[187]
Santinello, G. 46[177] 55[2] 59[20] 60[21] 63[28] 64[29] 88[115]
Savonarola, Girolamo 141 143
Scharpff, F. A. 210[15]
Scheffczyk, L. 93[152]
Schelling, F. W. J. 148 155
Schenk, R. 73[23] 74[26]
Schläpfer, L. 165[7]
Schmaus, M. 93[152]
Schmid, A. 210[15]
Schmidt, M. 70[7] 194[21]
Schmitt, Fr. S. 199[41] 229[49]
Schmitz, Jos. XXV
Schnarr, H. IX XVI XVIII-XIX XXI-XXVI 200[43] 205–234
Schoenbach, A. E. 171[21]
Schönborn, Chr. 113[289] 113[291]
Schoonenberg, P. XVIII 238–240
Schrimpf, G. 163
Schunke, I. 145[18]
Schwaiger, G. 159[51]
Schwerdtner, S. 256
Schwerdtfeger, N. 119[319]
Scott, R. 30[112]
Semipelagianer 72
Senger, H. G. XVII XIX 15[44] 17[59] 28[102] 29[105] 41[152] 52[201] 53[207] 53[208] 70[6] 70[8] 124[7] 133[1] 147[2] 210[14] 240[1]
Senger, I. G. s. Senger, H. G.
Sepinski, A. XXII
Seraphim, A. 143[11]
Sigismund, Herzog von Österreich, Graf von Tirol 187–188
Sigmund, P. E. 7[18] 7[19] 11[33] 52[203] 53[208] 246–248
Simoneta s. Bonifacio Simoneta
Simplicianus 19[71]
Sisyphus 212[19]
Sixtius 208[7]
Sokrates 64–65 205 221 221[36] 222 222[37]
Spee, M. von 69–120
Spinoza, B. de 149

Spital, H. J., Bischof von Trier XII 201[47]
Stadler, M. 34[123] 36[132] 50[198]
Stallmach, Jos. XVIII 52[202] 77 77[41] 82[72] 85[97] 86 86[100] 97[176] 225[43] 244
Stapulensis s. Lefèvre d'Étaples, Jacques
Steer, G. 171[22]
Steiger, R. XIX
Steinbeck, C. s. Steinberg, C.
Steinberg, C. 133 133[1] 134[3] 135 141[9] 142[10] 143–144 144[12] 144[13] 145–146 146[20]
Stephan von Landkron 167–168 168[13] 169
Steynbeck s. Steinberg, C.
Steynbeg s. Steinberg, C.
Steynberck s. Steinberg, C.
Steynbergh s. Steinberg, C.
Steynbergk s. Steinberg, C.
Stieber, J. 245–246 246[13]
Stirnimann, H. 171[22]
Stock, A. 195[25] 196[30]
Stoeckle, B. 73[22] 73[23] 74[25]
Storz, M. 46[177]
Sturlese, L. 171[22]
Suchla, B. R. 127[25]

Tantalus 212[19]
Tauler s. Johannes Tauler
Tegernseer Benediktiner 194 194[21]
Teilhard de Chardin, P. 236
Temporini, H. 100[194]
Thomas Morus 147
Thomas von Aquin 33[121] 33[122] 74 74[24] 74[25] 74[26] 98 106[235] 148[4] 153 180 185 208[7] 221[34] 231[53] 242
Thomas, M. 55–67
Thomson, S. H. 123 123[5]
Tigerstedt, E. N. 127[23] 127[26]
Töpelmann, C. 147
Trenkwalder, A. 178[32]
Trinkaus, Ch. 240
Tubach, F. C. 164[4]

Uebinger, J. 46[177]
Ullmann, W. 7[20] 8[22] 8[23]

Valadés, D. 245
Vansteenberghe, E. 53[208] 194 194[23]
Varro 139
Velthoven, Th. van 84[79] 90 90[128] 90[130] 114[297] 243[8]
Verena von Stuben, Äbtissin von Sonnenburg 187
Vergilius 139
Vernias, N. 141
Völkers, P. G. 171[22]
Volk, E. XIV

Wackerzapp, H. 33[121] 49[192] 88[115] 109[259] 110[263]
Waging s. Bernhard von Waging
Waldenfels, H. 77[42]
Walter, P. 153[24]
Watanabe, M. 21[75] 147[2] 240 246 248[2]
Watts, P. M. 245
Way, A. C. 126[21]
Weier, R. 235–240
Weischedel, W. 77 77[43] 78 78[44]
Weiß, B. 249–251
Weissenborn, J. C. H. 144[13]
Wiehl XXIV[8]
Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris 186
Willner, H. 170[18]
Wilpert, P. 79[57] 80[64] 81[68] 139[4] 210[14]
Wimpfeling, Jakob 175[27]
Windischmann, F. 150–152
Winter, U. 169[15]

Zani, K. F. 170[16]
Zenz, E. XII
Zimmermann, A. 30[112] 88[115]
Zoozmann, R. 166[10]

SACHREGISTER

(Nach Vorgaben der Autoren erstellt von Alfred Kaiser)

Absolutes göttliches 58

Aequalitas 11

Aeternitas 43 s. a. Ewigkeit

Allwissenheit Gottes 196

Alteritas 52 s. a. Andersheit

Amt kirchliches 24

Analogia Trinitatis 192

Andersheit 55–67 A. hat kein Seinsprinzip 60 A. stammt vom Nichtsein 60 *A. ist nicht einmal ein Etwas* 60 Beschreibung der A. 56–58 *A. ist Abfall von der Einheit* 64 *A. ist Merkmal alles Geschaffenen* 58 Definition *Keine Definition der A. bei Cusanus* 56 Fragenhorizont bei NvK 61–67 Keine A. in Gott 59 60 *A. in Gott ist Selbigkeit* 59 Positivität der A. *bei Platon* 67 *bei Plotin* 67 *bei Proklos* 67 *in der Schule von Chartres* 67 s. a. Contingit s. a. Gott

Anderswerdenkönnen 66

Anschauung intellektuelle 156

Aufhebung der Gegensätze 44

Belehrtes Nichtwissen 198 s. a. Docta ignorantia

Bild des Alles-Sehenden 195 s. a. Icona Dei

Blick der Liebe 197

Böse, das 66

Bonum commune 5 9

Christentum 191

Christologie 76 111–115 202 s. a. Christus

Christologische Meditation 198

Christologische Quaestionen des NvK 128

Christus 18 27 76–77 111–113 117 119 absolute Mitte 198 als medium concordantiae 20–22 24 28 im Verhältnis Kirche und Christus 18–19 Mittler und Heiland aller Menschen 198 Sohn Gottes 92 s. a. coincidentia s. a. concordantia

Christusikone 198

Coincidentia 37–39 42 44 47 51 Begriff der c. 30 33 in der Trinität 28 zwischen Christus u. der Kirche 28 s. a. Christus s. a. coincidentia oppositorum

Coincidentia oppositorum 30–32 39–40 44–45 49 51–54 Begriff der c. o. 30 im Verhältnis von Gott und Welt 48 Vorgeschichte der c. o. 31[116] 32–33 s. a. Gegensatz / Gegensätze

Coincidere 30 52

Complicatio 26 46

Complicatio – explicatio 47

Complicatio s. a. Complicatio – explicatio

Concordantia 3 5 7 19 23 38–39 42 45 51 54 als Gnadengabe 24 als sekundärer Einheitsbegriff 13 als unitas hierarchica 16 als Vorstufe zu coincidentia 52 Bedingung der Möglichkeit der c. 6 Begriff der c. 4–6 33 des Discordanten 11 dreifache c. in Christus 20 im Verhältnis Individuum u. Gesellschaft 10–11 im Verhältnis Kirche u. Christus 18 im Verhältnis von Gott und Welt 46 49 in der Gesellschaft 9 12 24 in der Kirche 24 in der Trinität 44 verschiedene Grade der c. 22

Concordantia catholica 5 18 21 53

Concordantia differentiarum 30

Concordare 10

Concordia 3–4 6 8 11 39 in der Gesellschaft 7

Coniectura 157–158

Consensus 4–5 consensus omnium 9 s. a. Konsens

Contingit, contingenter im Sinne von »das tritt hinzu«, »das fällt hinzu«, »das trifft sich so« 56–58 66

Contrarietas 38 42 46 52

Corporalia 15

Corpus mysticum 22–23 27

Cusanus-Rezeption 147–160

Decretum Gratiani 4
Desiderium naturale 70[10] 82 93 101 104 107 210–215
Deus absconditus 200
Dialog 193
Differentia 37–38 42
Distinctio 49
Diversitas 8 10–11
Docta ignorantia 54 157 Geist der d. i. 200 Haltung der d. i. 69 78 82 103–104 117
Dogma 199
Dreieinigkeit 59 Dreieinigkeit vor aller Andersheit 59 Mehrzahl in Gott ist Andersheit ohne Andersheit; ist Andersheit, die Selbigkeit ist 59 vollkommene u. natürliche Liebe 59 Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn, Heiliger Geist 59 s. a. Andersheit s. a. Gott
Dunkelmännerbriefe 167

Ecclesia 14 20 24 27 als Gesellschaft 16 als kosmische Größe 14 radicali consideratione 14 18 vera e. 21 Wesensbestimmung der e. 20 s. a. Kirche
Ecclesia triumphans 28
Einfaltung 64
Einheit 45 55 57 61–62 als corpus mysticum 23 Einfachheit d. E. 55 einfaltende 57 Einheit u. Vielheit 22 30 49 göttliche 58 *göttliche Einheit ist Licht* 58 höchste 62 Teilnehmbarkeit 55 Verhältnis von Einheit u. Vielheit 12–13 43
Einheit unter den Religionen 188
Ekklesiologie 20 26
Epochenschwelle 156
Erkenntnis 84–85 87 97 108–109 118 E. und Glaube 116–118 Erkenntnisprozeß 86 90 Erkenntnisvermögen 89 91 Gottes 19 konjekturale 12 religiöse und wissenschaftliche 152–155 Verhältnis von Vernunft und Glaube 76
Erleuchtung 69 70[7] 95–97 103–104 109 117 120 übernatürliche, gnadenhafte E. 70 98 118
Evangelische Räte 99[186]
Ewigkeit 43 s. a. aeternitas
Ex greco-Notizen in Cod. Cus. 44 Verfasser *Pietro Balbo u. a.* 123–126 *NvK* 127f. Herkunft 129–131
Explicatio 26 s. a. Complicatio – explicatio

Fideles 16
Filiatio 80 91 93–94 105 113 117–118
Form 58 64 72 88 109–110 Formgebung 61 Formung 58 s. a. Andersheit
Frustra/non frustra 212 212[19]

Gabe 81 95 104 108–109 111 G. des Lichtes 94 115 Geschenk von oben 69 81 95 111 120 Gnadengabe 117
Gegensatz/Gegensätze 37 39 41 44 49–50 Zusammenfall der G. 32 s. a. differentia s. a. oppositum/a
Geistiges Streben 209 212–215
Geschöpf 55 61 63 65–66 s. a. Schöpfung
Gesellschaft Verhältnis Gesellschaft u. Individuum 6 8 Verhältnis von Individuum u. Gesellschaft 13
Gesellschaftsordnung 6
Glaube 59 als menschliches Existential nach Cusanus 185
Glaubenslehren des Christentums 199
Gleichheit 11 57 61 s. a. aequalitas s. a. Andersheit
Glückseligkeit 201
Gnade 70–76 99[186] 101 103 116 118 119[319] christologische Dimension der G. 119 Gnadengabe *donum Dei* 103 *donum gratiae* 102 Gnadenlicht 101–102 108 117
Göttlicher Blick 63 196
Gott 56 58–59 61 63–67 absolute Wahrheit 57 absolutes Sein 57 Dreieiniger Gott des Christentums 59 Dreieinigkeit *weder in Mehrzahl noch in Einzahl, sondern über jeder Mehrzahl und Einzahl: einigdrei und dreieiner* 59 frei von und vor jeder Andersheit 58 Gegenwart G. in der Erkenntnis 86 Nichtmitteilbarkeit u. Uneinschränkbarkeit G. 65

Schöpfer 55–56 Sinn der Menschwerdung nach Cusanus 183–185 Ursprung, Mitte und Ziel aller Erkenntnis 85 105 vollkommene u. natürliche Liebe 59 Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist 59 s. a. Andersheit s. a. Dreieinigkeit

Gottesbegriff 46[177]

Gotteserkenntnis 35 46[177] 69 75 78 107 116 120 ihre Grenzen nach Cusanus 179 und Christologie 185 s. a. Christologie

Gotteskindschaft 76 87 89 91–92 113 116–117 Gnadenhaftigkeit der G. 92 Gottessohnschaft 81

Gottesschau 76 90–92 103 Schau der absoluten Seinsheit Gottes 87 Schau Gottes 73 s. a. Visio Dei

Gottsuche 70–71 77 80 82–83 89 91 93–95 103 118

Gratia supponit naturam 73–74 117

Handleitung 63 s. a. Manuductio

Harmonie 16 24

Heiliger Geist 115 119

Hierarchie gesellschaftliche 7 kirchliche 24

Hierarchie der Wahrheiten 192

Hypostatische Union 77 s. a. Christus 26

Icona Dei 195

Identität absolute 156

Ignorantia im Unterschied zu nescire 208 208[7]

Indistinctio 49

Individuum 8[25]

Infinitum 42–43 s. a. Unendlichkeit

Inkarnation 26

Inkulturation des Glaubens 192

Intellectus 33–35 52 s. a. Vernunft

Intelligenz 58 s. a. Vier-Einheiten-Lehre

Iustitia originalis 16

Jesus Christus 19 201 s. a. Christus

Kategorie der Andersheit 66 logische 62

Kirche 14 20–21 23–28 im engeren Sinne 16 im Verhältnis Kirche und Christus 19 Wesen der K. 29 Zugehörigkeit zur K. 22 s. a. Ecclesia

Körper 58 s. a. Vier-Einheiten-Lehre

Koinzidenz 25 32 37 41 50 52 s. a. coincidentia s. a. coincidentia oppositorum

Koinzidenzprinzip 51 53

Komparative Seinsweise 210–211 211[16] 211[17] 225–226

Konkordanz 12 42–46 s. a. concordantia

Konsens 9 s. a. consensus

Kontrarietät 37

Kreatur 61–62 andersartige 61 s. a. Geschöpf

Licht 84 93–94 96–97 100 102–104 108 111 116–118 Gabe des L. 99 göttliches L. 99 112 höchstes 62 L. des Glaubens 98 103 L. von oben 70 89 95 zweifaches L. 85 99

Lichtmetapher 17 40

Lichtmetaphorik 50 73 96

Liebe vollkommene und natürliche L. 59 s. a. Dreieinigkeit s. a. Gott

Logik 36[132]

Malum 66 im Sinne von Bösem 66 im Sinne von Übel 66

Manuductio 63 199 s. a. Handleitung

Materia mixta 15

Mathematik als Vorbild von Wissenschaft 217–218

Mauer des Paradieses 59

Maximum 20 26–27 44 52 228–229

Maximum absolutum 229–230 232

Maximum absolutum et contractum 232–233

Maximum contractum 231–232

Menschheitsreligion 191

Metaphysik 36[132] 54[209]

Möglichkeit 65–66

Mutmaßung s. coniectura

Mystik 199
Mystische Theologie 193–194

Natur 71–77 95 99[186] 101 103 116 118–119 119[319] eigene 65
Negativität 63
Neuplatonismus 148[4]
Neuscholastik 148 159–160
Nichts 62 Finsternis 62 reines 65 s. a. Andersheit
Nichtsein 60–61 non esse 60
Nichtwiderspruchsprinzip 39
Non aliud 47

Opposita contradictoria 52
Oppositum/a 37–38 44
Ordnung des Menschen 66
Ordo 17–18

Pantheismus 47–48
Positivität 63
Potentia oboedientialis 93
Potestas 24
Praecisio 221–222
Predigt Brixener Predigten des NvK 166 169–170 178–186 mittelalterliche 164 *bei Stephan von Landskron* 167 169 *in der Kritik Dantes* 165 *in der Muttersprache* 171–177 *in lateinischer Sprache* 171–177 Predigtamt selten von Bischöfen ausgeübt 177 Predigtsammlungen *Dormi secure* 175 *Exempla des Jaques de Vitry im Besitz des Cusanus* 165 *Paratus* 164 spätmittelalterliche Predikaturpredigten 175
Priora – posteriora 218
Privation 64–65 s. a. Andersheit
Privative unendlich s. Unendlichkeit, Universum
Proprietät 45

Ratio 33–35 40 50 52 s. a. Verstand
Recessus a primo simplicissimo 62
Regula doctae ignorantiae 17 26 51 s. a. docta ignorantia
Religion 201–202

Sacerdotium 16
Sacramentum/a 16
Satz vom Widerspruch 34 39
Schauen göttliches 63
Schöpfer 55–56 s. a. Schöpfung
Schöpfer s. a. Gott
Schöpfung 26 48 87 87[109] 88 96–97 104–106 108 111–113 116 192 creator 14 creatura 15 Endlichkeit 15 Geschaffenes 14 Geschöpf 14 77 110 Geschöpflichkeit 15 gute Sch. Gottes 63 Schöpfer 14 77 Schöpfungsfähigkeit Gottes 26 Schöpfungsverständnis des NvK 77 trinitarische 115 Ungeschaffenes 14
Schöpfungstheorie 150
Scholien Maximus' des Bekenners 127 129–130
Secta Aristotelica 31[115] 31[117]
Secta Platonica 31[117]
Seele 58 s. a. Vier-Einheiten-Lehre
Seiendes 62 65 andersartiges 55 63 65 endliches 62 von Gott geschaffen 63 *daher gut, schön, wahr, richtig, genau, wenn auch nicht absolut* 63
Seiendheit 58 61–62 64–66 eigene 66 s. a. Andersheit
Sein 56–57 64–65 absolutes 57 eines einzelnen Gliedes 64 einfaches sokratisches 64 gemindertes 64–65 göttliches 65 menschliches 65 s. a. Gott
Seinsfülle 66 Gottes 64
Seinsprinzip 60–61 der Andersheit 60 positives 60–61 s. a. Andersheit
Spiritualia 15
Stände 7
Staunen Anfang der Philosophie 207–208
Stella nobilis 17
Sterben 66
Superlativ superlative Seinsweise 211 225–226 228

Teilhabe 55 57 75 88 93–94 96 105 110–111 113–114 116 118–119 participatio 88
Theologie 200 negative Th. 89

Theologie als Wissenschaft 151
Theologie und Philosophie 152–156
Theophanie 97 192 (Gottes) in der Schöpfung 95–97 112
Theós 83
Transrationales idem 40
Triade 14 16 18
Trinität 44–45 192 198 als Vollform der Konkordanz 42

Übersetzer der Dionysiaca in Cod. Cus. 44 Robert Grosseteste 123 128 130–131
Ultima umbra 17
Unendlichkeit 43 47 50 60 64 göttliche 66 göttliche, absolute 65 privative unendlich 233 233[56] s. a. Infinitum
Unendlichkeit Gottes 36 s. a. Infinitum
Unio 27 der Kirche 28
Unitas 39
Unitas hierarchica 16
Universum 226 232–233 privative unendlich 233 233[56]
Urprinzipien des Parmenides 40[151]

Vätertheologie des NvK 123 129 131
Veränderlichkeit 56 s. a. Andersheit
Vergehen 56 s. a. Andersheit
Vergleichen als Erkenntnismittel 216–218
Verlust 64 s. a. Andersheit
Vernunft 33–36 39–40 57 s. a. Intellectus V. und Glaube 76
Verstand 33–34 36 40 55 57 64 s. a. Andersheit s. a. Ratio
Vielheit 55 s. a. Andersheit
Vier-Einheiten-Lehre 58 Gott oberste Einheit 58 weitere Einheiten: *Intelligenz, Seele, Körper* 58 s. a. Gott
Visio 91
Visio Dei 76 91
Visio intellectualis 91
Vollkommenheit 64–65 unendliche 64 s. a. Andersheit

Wahrhaftigkeit 66
Wahrheit 57 66
Welt reale 62
Werdenkönnen 156
Wirkenkönnen 156
Wirklichkeit 65 der Andersheit 61 66 des malum 66 s. a. Andersheit
Wirkursache 66
Wissen vom Nichtwissen s. Docta ignorantia
Wissenschaft a priori 156

Zahl 56 59 als Erkenntnis- und Seinsgrund 219
Ziel des Universums 232–233

ORTSREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Aachen XXII
Andheri XXV
Augsburg 149

Bad Ragatz 159
Bamberg 163
Bangladesch XXV
Basel 194[21] 245 247
Bensberg 147
Bernkastel-Kues XI XIII XIX XXI 123[1]
Bonn XXII XXV-XXVI
Brixen IX XIV XVII XIX XXI 163 165–167 170–171 176–178 178[32] 179 179[35] 183–184 187 187[1] 188 188[4] 193 195 203 246
Brüssel 195
Bruneck 176[29] 185

Clairvaux 163[2]

Delitzsch 145
Dillingen 148–150 152

Enneberg 176[29]
Erfurt 133[1] 144 146[20] 167

Florenz 166 166[9]
Frankfurt 151[17]
Freiburg XV
Freising 148–149

Gettysburg 241
Griechenland 69

Heidelberg XV XXI-XXII XXV

Indien XXV-XXVI
Ingolstadt 175
Innsbruck 178

Jerusalem 193

Kalabrien 125
Koblenz 79[57] 80 195
Köln XV XXII XXVI 171[22] 241
Königsberg 143
Konstantinopel 69 189 189[7] 189[8] 194 245 248
Kues XII-XII 4 4[7] 31[117] 123[1] 124 165

Langenpreising 148
Le Bouveret 143[11]
Leipzig 134[3] 144 144[12] 145 145[18]
Lyon 141 145

Madburg s. Magdeburg
Magdeburch s. Magdeburg
Magdeburg 144 144[12] 144[13] 146[20]
Mainz XXIII XXIV[8] XXV 79[57] 151 183
Merseburg 144 144[15]
Minneapolis XIX
Mönchengladbach XXII
München 147–152 159 159[51] 160
Münstermaifeld XXI 80

Naumburg 144
Neustift 166–167 167[11] 170 176[29] 180
Nicotera 124–125 125[14] 126
Nürnberg 145 195
Nunburg s. Naumburg

Paderborn XV
Padua XXI 165
Paris 145
Pfäffers 159
Pforta 144 144[15] 145 145[17] 146[20]
Pforte s. Pforta
Prettau 170

Ragatz s. Bad Ragatz
Rom XVII XXII 125[15] 128–130 144 180

Säben 178
Schnals 177
Schulpforta s. Pforta

Sonnenburg 176[29] 187
Speyer 175[27]
Steingaden 153
Subiaco XXIV

Taufers 176[29]
Tegernsee 194 194[20] 194[21]
Trient 177 178[32]
Trier XI-XVII XIX XXI XXIII[3] 169
Tropea 126
Tübingen XVI-XVII 147[2]
Tusculum 164

Wien 152 167
Wittlich XIII

Zieverich XXI

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Berlin, Deutsche Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz
Domgymnasium Magdeburg Cod. 38: 169[15]

Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale
Cod. Landau-Finaly 190: 169[15]

Gießen, Universitätsbibliothek
Cod. 695: 188[4]

Innsbruck, Universitätsbibliothek
Cod. 979: 177

Königsberg, Stadtbibliothek
Hs. S 23 F°: 133[1] 143

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals
Cod. Cus. 21: 241
Cod. Cus. 44: 123–132
Cod. Cus. 96: 83[77]
Cod. Cus. 118: 179[34]
Cod. Cus. 123: 165[6]
Cod. Cus. 218: 169[15]
Cod. Cus. 219: 169[15]
Cod. Cus. 220: 80 80[61]
Cod. Cus. 308: 223[40]

Leipzig, Universitätsbibliothek
Ms. 637: 133[1] 134–138
Ms. 1482: 145

London, British Museum
Cod. Addit. 11035: 83[77]
Cod. Harl. 1347 126[21]

Magdeburg, Domgymnasium: Cod. 38 s. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz

München, Herzogliches Georgianum
Deuting. 426: 153[28]

München, Universitätsbibliothek
4° Cod. ms. 934: 148[5] 152[21] 153[26] 154[29] 155[31] 155[34] 156[36]

Paris, Bibliothèque nationale
fonds latin 17509: 164[4]

Subiaco, Bibliothek der Abtei
Cod 205 (CCI): XXIV

Vatikan, Biblioteca Apostolica
Cod. Vat. lat. 1244: 169[15]
Cod. Vat. lat. 1245: 58[14] 59[19] 165[8] 169[15] 170[18] 180[36] 180[38] 181[41] 182[43] 183[45] 183[46] 184[48] 185[50] 211[16] 212[19]

STELLENREGISTER ZU WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Apol. 31[114] 31[115] 41[159] 43[164] 48[185] 53[206] 71[11] 139 241

Brief an den Novizen in Montoliveto 131

Christologische Quaestionen 128 131

Comp. 32[119] 139 243–244

Comp., Conclusio 32[119]

Crib. Alk. 139 181

Crib. Alk. II, 16 181[40]

Crib. Alk. II, 5–7 199[40]

De aequal. XVII 58 58[14] 59 59[19]

De ap. theor. 139 243–244

De beryl. 133 139 243

De conc. cath. 3–4 4[4] 8 10–11 11[33] 13–14 17 19–21 23[87] 25 27–28 28[102] 30 33–34 34[125] 35 38 41–46 46[177] 48 50–52 52[203] 54

De conc. cath. I, Vorwort 3[1] 6[17]

De conc. cath. I, 1 10[27] 11[29] 16[54] 18[65] 19[66] 19[67] 19[68] 19[72] 21[77] 21[79] 22[80] 22[81] 38[143] 42[160] 43[163] 43[165] 44[171] 45[172] 45[173] 46[178]

De conc. cath. I, 2 14[43] 15[45] 16[51] 16[53] 17[57] 17[60] 18[63] 19[69] 48[186]

De conc. cath. I, 3 19[70] 19[71]

De conc. cath. I, 4 18[65] 22[82] 23[84] 24[90] 45[174]

De conc. cath. I, 5 14[39] 17[56] 18[64] 20[73] 20[74] 24[88] 24[89]

De conc. cath. I, 6 4[5] 15[46] 15[47] 16[50] 18[64]

De conc. cath. I, 7 14[41] 17[55] 41[153] 41[154] 41[156]

De conc. cath. I, 10 23[85]

De conc. cath. I, 12 21[76] 22[80]

De conc. cath. I, 13 21[77]

De conc. cath. II, 4 5[9] 5[10] 5[12] 6[15] 6[16]

De conc. cath. II, 8 5[11]

De conc. cath. II, 9 5[12]

De conc. cath. II, 11 5[12]

De conc. cath. II, 12 5[12]

De conc. cath. II, 13 5[12] 14[39]

De conc. cath. II, 14 5[10]

De conc. cath. II, 18 5[8]

De conc. cath. II, 20 5[13]

De conc. cath. II, 32 10[28] 21[78]

De conc. cath. II, 34 34[125] 35[127]

De conc. cath. III 23[86]

De conc. cath. III, Vorwort 8[24] 9[26] 34[125]

De conc. cath. III, 1 5[13]

De conc. cath. III, 2 5[13]

De conc. cath. III, 4 5[9] 5[13]

De conc. cath. III, 12 29[107]

De conc. cath. III, 41 22[83]

De coni. XIX 16[54] 18 41 52 52[202] 55–58 78 116 133 139

De coni. I, 6 39[148] 50[193] 58[18]

De coni. I, 10 56[6]

De coni. I, 11 41[157]

De coni. II, 1 57[10] 57[11] 57[12]

De coni. II, 2 16[54] 57[9] 58[15]

De coni. II, 3 18[62] 39[147]

De coni. II, 6 55[1]

De coni. II, 10 39[146] 39[149]

De coni. II, 14 110[270]

De coni. II, 16 15[49] 57[13]

De dato 69–71 77–79 81 81[69] 88 88[111] 89 94–95 96[166] 97 109 111 116 118–119 139

De dato 1 89[120] 89[121] 89[123] 92[145] 93[151] 94[154] 95[160] 95[161] 95[162] 95[163] 95[164] 102[208] 108 108[248] 108[251] 108[252] 109[255] 109[256] 109[257] 113[286] 113[287] 113[288] 116[309]

De dato 2 88[115] 88[116] 106[235] 107[241] 108[253] 109[260] 109[261] 110[262] 110[263] 110[265] 110[266] 110[268] 110[269] 110[270] 111[272]

De dato 3 111[272] 111[273] 111[274] 111[275]

De dato 4 87[109] 95[164] 96[167] 96[170] 108[249] 112[277] 112[278] 112[279] 112[280] 112[281] 112[282] 112[283] 113[284] 113[285]

De dato 5 87[107] 96[171] 96[172] 96[173] 96[174] 97[175] 97[177] 97[179] 98[181] 98[183] 98[184] 99[185] 105[225]

106[237] 111[276] 115 115[300] 115[301] 115[302] 115[303] 115[304] 115[305] 115[306] 115[307]

De Deo absc. 79 235

De docta ign. 3 11 13 17 20 23[85] 25–26 26[94] 27–28 28[102] 29[105] 29[108] 30 32–33 35 38 41–44 46[177] 47 49[191] 50–53 53[207] 53[208] 54 56–57 69 70[9] 75[29] 77–78 86[101] 113[289] 113[291] 116 139 142 169[15] 194 241

De docta ign., Epistula auctoris 31[115] 69[2] 69[4] 78[45] 120

De docta ign. I, Praefatio 206[4]

De docta ign. I, 1 26[96] 44[169] 47[179] 207[6] 209[8] 211[18] 213[20] 213[21] 216[24] 216[25] 216[26] 216[27] 217[28] 217[29] 221[36] 222[39] 224[41] 225[42] 225[44] 226[46]

De docta ign. I, 2 35[129] 228[48] 229[49] 230[50] 230[51] 230[52] 231[55] 233[57] 233[59] 234[60]

De docta ign. I, 3 110[264] 218[30]

De docta ign. I, 4 35[130] 50[197]

De docta ign. I, 7 56[5] 57[8] 57[9]

De docta ign. I, 19 45[175]

De docta ign. I, 21 42[161] 43[167]

De docta ign. I, 22 48[187]

De docta ign. I, 24 41[158] 49[192]

De docta ign. II 104

De docta ign. II, Prolog 104[220]

De docta ign. II, 1 16[54] 41[155] 233[56]

De docta ign. II, 2 48[187]

De docta ign. II, 12 17[58]

De docta ign. II, 13 39[147] 43[166]

De docta ign. III 25[93] 70[8] 76[37] 93[152] 113

De docta ign. III, 2 113[289]

De docta ign. III, 4 142

De docta ign. III, 5 234[61]

De docta ign. III, 12 11[30] 11[32] 26[95] 27[97] 27[98] 27[99] 27[100] 27[101] 28[103] 29[106] 29[107] 39[147]

De fil. 69–71 76 78–80 80[65] 87–91 93 99 114 116 118–120 139 235

De fil. 1 78[48] 81[66] 91[134] 93[150] 94[157] 106[237] 114[292] 114[293] 114[294] 114[295] 114[296] 114[297] 114[298]

De fil. 2 80[62] 92[140] 93[146] 93[147] 93[148] 93[150] 94[153] 94[156] 99[187] 112[278]

De fil. 3 91[136] 92[137] 92[138] 92[142] 92[143] 92[144] 95[164] 105 105[222] 105[223] 105[224] 105[225]

De fil. 4 87[105] 87[106] 87[108] 87[109] 87[110] 88[111] 88[112] 97[178] 105[226] 105[227] 105[228] 105[230] 106[236] 106[238] 112[278]

De fil. 5 88[113] 88[114] 90[129] 94[157] 105[225]

De fil. 6 84[79] 89[117] 106[235] 107[239] 107[240] 107[241] 107[244] 115[299]

De ludo XIX 56–58 66 129 129[39] 131 139 241–242

De ludo II 56[3] 56[4] 57[7] 58[17] 66[33]

De mente 58 66 139

De mente 6 58[16]

De mente 7 241

De non aliud 50[196] 67 77 125–126 131 180

De non aliud 20 125[16] 126[20]

De pace 53 88[114] 139 178[33] 187–188 188[6] 191–194 199–202 237 244–245 250

De pace 1 189[9] 192[15] 200[44] 200[45] 200[46]

De pace 4 191[11]

De pace 4–6 192[16]

De pace 7 46[176]

De pace 8 42[162]

De pace 16 191[13]

De pace 19 193[18]

De poss. 44[169] 48[187] 139 195

De quaer. 52[202] 69–71 78–79 79[57] 80–81 85 89–90 94 97[176] 99–101 104 116 119 139 235

De quaer., Vorwort 99[188]

De quaer. 1 78[47] 82[73] 82[74] 83[75] 83[76] 83[78] 84[82] 84[83] 84[84] 84[85] 85[86] 85[87] 85[88] 85[89] 85[90] 93[150] 94[153] 94[159] 105[225] 106[237]

De quaer. 2 85[91] 85[92] 85[93] 85[94] 85[95] 85[96] 86[99] 96[169] 100[190] 100[191] 100[192] 100[193] 100[194] 100[195] 100[196] 100[197] 101[198] 101[199] 104[219] 115[308]

De quaer. 3 83[75] 86[102] 87[103] 92[145] 93[150] 94[153] 94[155] 102[204] 102[205] 102[206] 102[207] 102[209] 102[210] 103[211] 103[212] 103[213] 103[214] 108[250]

De quaer. 4 87[104] 105 105[231] 105[232] 106[233]

De quaer. 5 89[118] 89[119] 90[124] 90[125] 90[127] 107[247]

De sacramento XVII

De sap. 139

De theol. compl. 188
De ven. sap. 18 18[61] 32[119] 63 131 139
De ven. sap. 13 38[145] 44[169]
De vis. XIX XXV 50[196] 55 59–60 63 65[32] 70[10] 77 113[290] 119 139 187–188 188[4] 193–194 194[22] 195 195[25] 196–198 198[38] 199–203 241
De vis., Praefatio 63[28] 195[24] 195[26] 195[27]
De vis. 4 197[32] 197[33]
De vis. 5 196[29] 200[44]
De vis. 7 197[34]
De vis. 9 198[35]
De vis. 13 198[35]
De vis. 14 55[2] 60[21] 60[22] 60[23] 61[24] 61[25] 61[26] 64[29] 64[30] 65[31]
De vis. 17 59[20] 194[23] 198[36]
De vis. 19 198[37]
De vis. 21 202[50]
De vis. 22 198[38]
De vis. 25 203[52]
Dialogus De visitatione XVII
Epistula ad Ioannem de Segobia 193[19]
Reformatio generalis 181[39]
Responsio intellectu evangelii Johannis XVII
Sermo I 142[10] 239
Sermo II 165[5]
Sermo IV 35[126] 35[128] 98 98[182]
Sermo X 165[5]
Sermo XI 239
Sermo XX 129[38]
Sermo XXII 23[87]
Sermo XXIV 15[49] 23[87]
Sermo XLI XVIII 241
Sermo XLIII 79[54] 235
Sermo XLV 183[47]
Sermo XLVIII 79[55] 79[56] 235
Sermo XLIX 79[57]
Sermo CXXII 185[49]
Sermo CXXVII 179[35]
Sermo CXXXII 178[33]
Sermo CXXXIII 178[33]
Sermo CLIII XIX
Sermo CLIV 181[41] 184[48]
Sermo CLXVIII 183[46]
Sermo CLXIX 183[45]
Sermo CLXXIV 180 180[38]
Sermo CLXXXVII 182[43] 183[45]
Sermo CLXXXIX 185[50]
Sermo CXCI 170[18]
Sermo CCII XIX
Sermo CCIV 181[41] 211[16]
Sermo CCXI 212[19]
Sermo CCXL 185
Sermo CCXLI 180[36]
Sermo CCXLIX 176
Sermo CCLXIV 165[8]
Sermo CCLXXVIII 237
Sermo CCLXXX XVIII
Sermones XXI-XXII XXIII[3] XXIV
Sermones I-II XXIII[4]
Sermones I-XII XXIII
Sermones I-XVIII XXIII-XXIV
Sermones I-XXVI XVI XIX
Sermones XI-XXI XXV
Sermones XXII-XXVI XXV
Sermones XXVII-XXXIX XVI
Sermones XL-XLVIII XVI
Sermones XLIX-LVI XVI
Sermones XLIX-LXXV XIX
Sermones CXXII-CCIII XVII
Sermones CLXI-CLXXVI XIX
Sermones CCIV-CCXVI XVII XIX
Sermones CCIV-CCXCIII XVII
Sermones CCXVII-CCXXXI XVII XIX
Sermones CCLVIII-CCLXI XIX
Sermones CCLVIII-CCLXVII XVII