

# 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. . .«<sup>1</sup> Der Begriff *concordantia* gibt also nicht nur dem ganzen Werk den Titel und ist zusammen mit *concordia* eines der häufigsten Stichworte,<sup>2</sup> 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).

<sup>1</sup> *De conc. cath.* I, Vorwort: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 3, Z. 1.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> wird in Zusammenhang mit der Kirche von *concordantia* gesprochen.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 lullischen Ausführungen zu der Begriffstrias *differentia, concordantia* und *contrarietas*.<sup>7</sup>

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-

<sup>3</sup> »«Concordantia», Übereinstimmung; »concordare«, zur Eintracht bringen, versöhnen, einig werden, übereinstimmen, passen, entsprechen, klingen lassen, spielen.«; E. HABEL, *Mittellateinisches Glossar* (Paderborn, o. J.) 75.

<sup>4</sup> Vgl. die zahlreichen Belege im Index auctorum zu *De concordantia catholica*.

<sup>5</sup> 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<sup>2</sup>XIV/1, N. 35, Z. 6–11); zum Cyprian-Zitat vgl. CYPRIANUS, *Ad Antonianum* c. 24 (= PL 3, 815).

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Diese Definition trifft meistens, aber nicht immer zu. So verwendet Nikolaus von Kues *concordantia* auch an Stellen, an denen man demnach *consensus* erwarten würde,<sup>9</sup> manchmal werden beide parallel nebeneinander benutzt.<sup>10</sup> Der eine Begriff wird zur näheren Bestimmung bzw. Verstärkung des anderen mitherangezogen.<sup>11</sup> Verschiedene Zusätze (*universorum*, *omnium*, *communis* oder *universalis*) zeigen die Breite eines bestimmten Konsenses an.<sup>12</sup> Auch *concordantia* wird mit unterschiedlichen Epitheta versehen.<sup>13</sup> Daneben gebraucht Cusanus noch eine Reihe anderer Aus-

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

<sup>9</sup> 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<sup>2</sup>XIV/2, N. 78, Z. 1–2); hier ist zwar die Rede von concordantia, doch muß diese Textstelle als Aussage zum Konsens interpretiert werden.

<sup>10</sup> Z. B. »cum universorum consensu und concordantia« (*De conc. cath.* II, 4: h<sup>2</sup>XIV/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.

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

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> 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*,<sup>14</sup> *unio* und *unitas*, *omnes concinentes et consentientes*,<sup>15</sup> *communis omnium sententia*.<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup> 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

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

<sup>15</sup> *De conc. cath.* II, 4: h<sup>2</sup>XIV/2, N. 78, Z. 16.

<sup>16</sup> Ebd. N. 80, Z. 2.

<sup>17</sup> »Et in qualibet investigabo ex antiquis approbatis litteris, quae fuerint necessaria ad intelligendum subsistentiam, naturam, compagine et iuncturas cum membris, ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit, per quam salus aeterna et rei publicae terranae consistit.« (Ebd. I, Vorwort: h<sup>2</sup>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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> Durch ein klares gesellschaftliches Gefüge – und das hieß durch eine strenge Hierarchie – sollte die gesamte Gesellschaft

<sup>18</sup> »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).

<sup>19</sup> 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).

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Natürlich darf man die Vielfalt im politischen Denken und die Entwicklung der Gesellschaftstheorie im Mittelalter nicht übersehen.<sup>23</sup> 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 Ganzen 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> Auch der

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

<sup>23</sup> W. Ullmann selbst weist z. B. darauf hin, daß im Mittelalter die Bestimmung des Verhältnisses zwischen individuellem 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.

<sup>24</sup> »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).

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> *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.

<sup>26</sup> »... 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.«<sup>27</sup>

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 individuellem 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...«,<sup>28</sup> doch die Differenzen sind deutlich geworden: Bei ihm bleibt die *diversitas* als

<sup>27</sup> Ebd. I, 1: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 4, Z. 3–6.

<sup>28</sup> Ebd. II, 32: h<sup>2</sup>XIV/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«<sup>29</sup> 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«<sup>30</sup> finden. *Concordantia* ist dann die *concordantia* des bisher Discordanten und Explicatio des Compliciten.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Das Ergebnis dieser »Entfaltung« ist kein be-

<sup>29</sup> Ebd. I, 1: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 4, Z. 5.

<sup>30</sup> *De docta ign.* III, 12: NvKdÜ H. 15c, N. 256.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> »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).

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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 konjunktural, d. h. immer nur auf dem Weg zu, aber niemals bei der Wahrheit ist, können auch alle Entscheidungen, die aufgrund solch konjunkturaler 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 konjunkturalen 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.«<sup>35</sup> 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«<sup>36</sup> 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 anschnitten: das spannungsreiche Verhältnis von Einheit und Vielheit – eines der Zentralthemen der Philosophie.<sup>37</sup> 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]).

<sup>35</sup> G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues* (Trier 1958) 290.

<sup>36</sup> Beide Zitate ebd. 290.

<sup>37</sup> 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 Konstituenten und ein Ganzes aufgrund einer Identität und Nichtidentität seiner Konstituenten mit ihm als ihrem Allgemeinen.<sup>38</sup> 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.

<sup>38</sup> 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«,<sup>39</sup> 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.«<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> »Das Weltbild der *De concordantia catholica* ist beherrscht von dem Rhythmus der Triade.«<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> 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*

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

<sup>40</sup> G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana* (wie Anm. 35) 9.

<sup>41</sup> Vgl. *De conc. cath.* I, 7: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 40–42.

<sup>42</sup> R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TThS 4 (Trier 1952) 52.

<sup>43</sup> »Hoc generali ordine trinitatis figuram gestant cuncta creata, quae aut spiritualia aut corporalia aut mixta sunt.« (*De conc. cath.* I, 2: h<sup>2</sup>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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> Der eigentliche Schnittpunkt und damit zugleich das verbindende Element zwischen den beiden Seinsbereichen ist die menschliche Seele.<sup>47</sup> So hat auch der Mensch selbst eine triadische Struktur.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> 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)*: BGPThM NF 3 (Münster 1971) 21.

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

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

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

<sup>48</sup> Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* (wie Anm. 42) 145ff.

<sup>49</sup> 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 con.* II, 16: h III, N. 155: »Ostendit tibi autem prior paradigmatica figura extrema uniri, supremam

Wiederum ein triadisches Schema findet man auf der nächsten Bedeutungsstufe von *ecclesia*. Auch die Gesellschaft weist eine analoge Dreiteilung auf. Der Geist entspricht den *sacramenta*, der Körper den *fideles* und die Seele dem *sacerdotium*.<sup>50</sup> 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 nachgeschobene 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.<sup>51</sup> 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,<sup>52</sup> der geordnet ist und von Gott kommt. In dem Bezugsverhältnis der Naturen und der gesamten Schöpfung liegen die Ordnungsgesetze des Universums,<sup>53</sup> und diese Ordnung ist durch Eintracht und Harmonie<sup>54</sup> gekennzeichnet.

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

<sup>50</sup> »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<sup>2</sup>XIV/1, N. 34, Z. 7–11).

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

<sup>52</sup> 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*: Symposium 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.

<sup>53</sup> »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<sup>2</sup>XIV/1, N. 12, Z. 1–2).

<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> Die verschiedenen Stufen ergeben sich aus dem verschiedenen Grad der »Durchleuchtung« bzw. der Fähigkeit, selbst zu leuchten.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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,<sup>58</sup> – eine Zuordnung, die sich für Cusanus zwangsläufig aus der *regula doctae ignorantiae* ergibt.<sup>59</sup>

*Concordantia* und *ordo* gehören zusammen.<sup>60</sup> 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).

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

<sup>56</sup> »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).

<sup>57</sup> »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).

<sup>58</sup> »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).

<sup>59</sup> Vgl. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44) 26.

<sup>60</sup> »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.<sup>61</sup> Auch *De coniecturis* greift die Idee wieder auf.<sup>62</sup>

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<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup>

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 Bildern 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*.<sup>65</sup> 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<sup>2</sup>XIV/1, N. 12, Z. 2–6).

<sup>61</sup> Vgl. *De ven. sap.* 30–32: h XII, N. 89–96.

<sup>62</sup> Vgl. *De coni.* II, 3: h III, N. 87: »De differentia et concordantia«.

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

<sup>64</sup> »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).

<sup>65</sup> »... 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<sup>66</sup> und damit des *Sacramentum Christi* wie der Kirche überhaupt.<sup>67</sup> Ein anderes Bild bestimmt die Verbindung als funktionale Identität.<sup>68</sup> 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,<sup>69</sup> 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,<sup>70</sup> und so kann nur er die Brücke zur Erkenntnis Gottes sein.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup>

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.

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

<sup>67</sup> »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).

<sup>68</sup> »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).

<sup>69</sup> »Nunc, ut propius accedamusposito hoc fundamento, scilicet quod ecclesia per unionem ad Christum constituitur. . .« (ebd. I, 2: N. 9, Z. 1–2).

<sup>70</sup> »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).

<sup>71</sup> » . . . 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.

<sup>72</sup> »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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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

<sup>73</sup> »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)

<sup>74</sup> »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.<sup>75</sup>

Gegen jede vorschnelle Verengung ist für ihn Kennzeichen der wahren Kirche nicht ein abgrenzendes Kriterium, sondern gerade die Weite und das Katholische der Kirche.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> Aber auch der Gegenbegriff zu *diffusa* sei hier genannt, der nicht weniger wichtig für die Bestimmung der Kirche ist: »Igitur ex *concordantia* subsistit ecclesia...«<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> Ziel ist es, daß Gott alles in allem sei. Der Bezug der Vielen zueinander ist sekundär, primär ist ihre Beziehung zu

<sup>75</sup> »...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* [Genève 1963] 78).

<sup>76</sup> »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<sup>2</sup>XIV/1, N. 53, Z. 1–3).

<sup>77</sup> »... 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<sup>2</sup>XIV/1, N. 70, Z. 10–11).

<sup>78</sup> *De conc. cath.* II, 32: h<sup>2</sup>XIV/2, N. 233, Z. 7.

<sup>79</sup> »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*.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

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 komplizierten 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<sup>82</sup>; Bedeutung der Nerven,<sup>83</sup> Seele zu den anderen Teilen). So bezeichnet

<sup>80</sup> Vgl. auch: »Ut autem ad illam aeternam concordantissimam unionem perveniremus per fidem, posuit gradualementem concordantiam ecclesiasticam alios dando apostolos, alios episcopos, alios doctores etc. . .« (*De conc. cath.* I, 1: h<sup>2</sup>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).

<sup>81</sup> »... 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).

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

<sup>83</sup> »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 coligantes 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.<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> »... 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<sup>2</sup>XIV/1, N. 21, Z. 1–4).

<sup>85</sup> »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. 215b, N. 145).

<sup>86</sup> 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).

<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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).

<sup>88</sup> »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<sup>2</sup>XIV/1, N. 27, Z. 1–3).

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

<sup>90</sup> »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 zeitgenössischen Kirchenlehren hinauszugehen.<sup>91</sup> 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.«<sup>92</sup>

## 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.<sup>93</sup> 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.

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

<sup>92</sup> Ebd. 287.

<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup>

– Dieses Maß erreicht außerdem auf keinen Fall das mögliche Maximum an Liebe oder Glauben.<sup>95</sup>

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<sup>96</sup> 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-

<sup>94</sup> Nach den vorausgehenden Überlegungen in *De docta ignorantia* kann es nämlich im Bereich des Geschaffenen nicht zwei Dinge geben, die absolut gleich sind.

<sup>95</sup> »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).

<sup>96</sup> Vgl. ebd. I, 1: NvKdÜ H. 315a, 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.<sup>97</sup> Dies ist nur in Christus der Fall, er ist sowohl der Mensch, der liebt, als auch der Gott, der geliebt wird.<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup>

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

<sup>97</sup> »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).

<sup>98</sup> »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).

<sup>99</sup> Vgl. ebd. N. 256.

<sup>100</sup> »... ut sit diversitas in concordantia in uno Jesu« (ebd. III, 12: N. 256).

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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.<sup>104</sup> 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

<sup>102</sup> 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*.

<sup>103</sup> »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).

<sup>104</sup> »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.<sup>105</sup> Dieser Rangfolge der Koinzidenzen steht das cusanische Anliegen gegenüber, darüber hinaus die Einheit dieser Einigungen aufzuzeigen.<sup>106</sup>

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.<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> 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).

<sup>106</sup> »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 existit. 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.

<sup>107</sup> »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).

<sup>108</sup> 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*<sup>109</sup> noch das *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* von Du Cange<sup>110</sup> ihn anführen – überraschenden Resultat, daß der Terminus seit dem 13. Jahrhundert in häufigem Gebrauch ist.<sup>111</sup> 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 entwickelt.<sup>112</sup> Trotz aller Vorgaben ist er damit keineswegs bei einer rein af-

<sup>109</sup> *Thesaurus Linguae Latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berloninensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, Vol. IV. Con – Cyclus (Leipzig 1906–1909).

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

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> 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<sup>114</sup> – die konkreten Gegenpositionen benennbar zu machen.<sup>115</sup> Auch wenn immer wieder die Originalität des cusanischen Konzeptes unterstrichen wird,<sup>116</sup> gibt es natürlich eine sachliche Kontinuität zu vielen Vordenkern in der Problemgeschichte.<sup>117</sup> 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; 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.

<sup>113</sup> Für eine detaillierte Gegenüberstellung vgl. S. MEIER, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum* (wie Anm. 111) 336.

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

<sup>115</sup> 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 Charakteristikum 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).

<sup>116</sup> 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).

<sup>117</sup> 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«<sup>118</sup> als eine *complicatio*« des Gesamtwerkes,<sup>119</sup> wenn es nicht überhaupt abgelehnt wird, in Zusammenhang mit der philosophischen Lehre des Nikolaus von Kues von einem System zu sprechen.<sup>120</sup> 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 Lullischer 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, *Lullische Gedanken bei Nikolaus von Kues*, in: *TThZ* 63 (1953) 363ff).

<sup>118</sup> 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.

<sup>119</sup> 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.

<sup>120</sup> 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,<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> Der Unterschied zwischen bei-

<sup>121</sup> 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, *Nicolaus 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, *Nicolaus 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).

<sup>122</sup> Die Zweifelt 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.<sup>123</sup> 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«.<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> 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.

<sup>123</sup> 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.

<sup>124</sup> Vgl. E. HOFFMANN, *Nikolaus von Kues und seine Zeit* (wie Anm. 31) 20.

<sup>125</sup> 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.<sup>126</sup> 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«.<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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,<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> 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 <sup>2</sup>XIV/2, N. 248, Z. 3–4).

<sup>126</sup> »... 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).

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

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

<sup>129</sup> »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. <sup>3</sup>15a, N. 5).

<sup>130</sup> »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 Grund 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.<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup> 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 ungreifliche Größe Gottes erfahren, daß die menschlichen Begriffe bei der Bewegung der Vernunft zur absoluten Einfachheit verwandelt werden.<sup>133</sup> Denken besagt: apriorisches Denkgut explizit in Begriffsreihen zu entwickeln, aus der Unendlichkeitsidee die Totalität alles

<sup>131</sup> Vgl. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*: SPGAP 7 (Leiden 1973) 295.

<sup>132</sup> 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.

<sup>133</sup> 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.«<sup>134</sup>

– 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.<sup>135</sup> 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.<sup>136</sup> 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<sup>137</sup> und durch Boethius für den lateinischen Sprachraum geprägt.<sup>138</sup> *Oppositum* (antikeimenon) wäre danach zu fassen als ein Oberbegriff zu vier verschiedenen Arten von Gegensätzen: den relativen,<sup>139</sup> den konträren,<sup>140</sup> den privativen<sup>141</sup> und den kon-

<sup>134</sup> G. V. BREDOW, *Coincidentia oppositorum*, in: HWP 1 (1971) 1022.

<sup>135</sup> Vgl. A. MENNE, *Gegensatz* (wie Anm. 37).

<sup>136</sup> Vgl. E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte* (wie Anm. 112) 8.

<sup>137</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Kategorien*, 10, b11.

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

<sup>139</sup> Z. B.: doppelt/halb.

<sup>140</sup> Z. B.: gut/schlecht. Bei einem konträren Gegensatz ist immer ein eventuell Mittleres

tradiktorischen.<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup> Jede *concordantia* ist eine *concordantia* von Unterschieden.<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> Doch die cusanische Terminologie ist wenig einheitlich, zum einen wird teilweise parallel zu *concordantia* in die-

denkbar.

<sup>141</sup> Z. B.: blind/sehend.

<sup>142</sup> Z. B.: Sitzend/nicht-sitzend.

<sup>143</sup> »Omnis autem concordantia differentiarum est.« (*De conc. cath.* I, 1: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 6, Z. 4–5).

<sup>144</sup> 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).

<sup>145</sup> »... 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,<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> 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*<sup>148</sup> und teilweise als Bezeichnung für die Einheit jenseits der Gegensätze.<sup>149</sup>

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

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

<sup>147</sup> »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<sup>15</sup>b, 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 quaquaque 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 precisio 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).

<sup>148</sup> »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).

<sup>149</sup> » . . . 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 Distinktionen 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*,<sup>150</sup> 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 Widerspruchsprinzip 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<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Vgl. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen* (wie Anm. 131) 302.

<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup> In *De concordantia catholica* wird Gott zunächst als unendliches Licht bezeichnet.<sup>153</sup> 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.<sup>154</sup> Licht und Schatten werden also gegenübergestellt und die Wirklichkeit bestimmt als Ergebnis verschiedener »Mischungsverhältnisse«.<sup>155</sup> Je weiter ein Seiendes von dem Sein Gottes entfernt ist, desto mehr ist es Schatten.<sup>156</sup> Anders dann in *De docta ignorantia* und später auch in *De coniecturis*.<sup>157</sup> 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 origineller 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.<sup>158</sup> 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.<sup>159</sup> Neu ist

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

<sup>152</sup> Vgl. H. G. SENGEL, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44) 58.

<sup>153</sup> »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<sup>2</sup>XIV/1, N. 41, Z. 1–3).

<sup>154</sup> »Et tanto plus umbrae habet, quanto a deo distat. . .« (ebd. N. 41, Z. 3).

<sup>155</sup> 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. <sup>2</sup>15b, N. 95).

<sup>156</sup> Zur Interpretation dieses Bildes vgl. auch *De conc. cath.* I, 7: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 40–43.

<sup>157</sup> Vgl. das Bild von der Pyramide des Lichtes und der der Finsternis (*De con.* I, 11: h III, N. 54–60).

<sup>158</sup> ». . . 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. <sup>3</sup>15a, N. 86).

<sup>159</sup> ». . . uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictorium 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.<sup>160</sup> In *De docta ignorantia* findet sich derselbe Gedanke.<sup>161</sup> Wenn man die *concordantia* »stärken will«, gilt es deshalb, die Differenz möglichst zu verkleinern.<sup>162</sup> 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-

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

<sup>161</sup> »Unde eius potentia cum sit unissima, est et fortissima et infinitissima.« (*De docta ign.* I, 21: NvKdÜ H. <sup>3</sup>15a, N. 63).

<sup>162</sup> 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. . .«<sup>163</sup>

In Gott wird die größtmögliche Konkordanz erreicht. Hier gilt »nulla contrarietas locum habere potest« (ebd. Z. 4),<sup>164</sup> 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.<sup>165</sup> 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.<sup>166</sup> 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.<sup>167</sup> Wahre Un-Endlichkeit wird für Nikolaus von Kues nur

<sup>163</sup> *De conc. cath.* I, 1: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 6, Z. 2–3.

<sup>164</sup> 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).

<sup>165</sup> ». . . et ibi aeterna tunc est, ubi nulla contrarietas.« (*De conc. cath.* I, 1: h<sup>2</sup>XIV/1, N. 6, Z. 6–7).

<sup>166</sup> 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. <sup>2</sup>15b, N. 179).

<sup>167</sup> »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.<sup>168</sup> Es steht zu nichts im Gegensatz, und nichts ist ihm entgegengesetzt,<sup>169</sup> es ist das unendliche Eine.<sup>170</sup> 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,<sup>171</sup> 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. 315a, N. 63).

<sup>168</sup> 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.

<sup>169</sup> 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. 315a, N. 4); »Est enim ante differentiam omnem. . .« (*De ven. sap.* 13: h XII, N. 35, Z. 5–6).

<sup>170</sup> 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).

<sup>171</sup> »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 2XIV/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<sup>172</sup> und erklärt: »... haec concordantia est ipsamet veritas summa – sed non est nostri propositi. . .«. <sup>173</sup> 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.<sup>174</sup> 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 ebensowohl 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.<sup>175</sup> Die Dreiheit, in der die Drei in Einheit aufgehoben ist und

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

<sup>173</sup> Ebd. N. 7, Z. 1–2.

<sup>174</sup> »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).

<sup>175</sup> »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. 315a, N. 57).

die als *complicatio* alles ist, was zeithaft sein kann, ist absolute Einheit oder reine Selbstidentität, der alle äußeren Differenzierungen allererst entspringen.<sup>176</sup> 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<sup>177</sup>

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*.<sup>178</sup> Damit will er einen Zusammenhang umschreiben, der nicht mit Identität verwechselt werden kann, wenn er auch andererseits betont, daß keine *contrarietas*

<sup>176</sup> »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).

<sup>177</sup> 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 Cues*, 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.

<sup>178</sup> »Sufficit pro praesenti scire pro nostra investigatione, quod, licet omnia creata in esse ex principiis creatis . . . cum primo gradatim habentibus constituentur et per concordantiam uniantur naturali et originali principio. . .« (*De conc. cath.* I, 1: h<sup>2</sup>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.<sup>179</sup> In der Welt ist Gott nicht in der Weise der Welt.<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup> »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.«<sup>182</sup> *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.<sup>183</sup> 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«<sup>184</sup> zu de-

<sup>179</sup> »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. 315a, N. 4).

<sup>180</sup> Vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 168) 15.

<sup>181</sup> Vgl. K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 52) 246ff.

<sup>182</sup> W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 168) 15.

<sup>183</sup> Vgl. A. MENNE, *Gegensatz* (wie Anm. 37) 107.

<sup>184</sup> 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.«<sup>185</sup> 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.«<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup> 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<sup>1982</sup>) 453.

<sup>185</sup> »... 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 licet. 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).

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

<sup>187</sup> 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<sup>15b</sup> und ebd. I, 22: NvKdÜ H. 3<sup>15a</sup>, N. 67.

zwischen Gott und Welt ist also sowohl Identität als Differenz.<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup> 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.«<sup>190</sup> Dazu muß man aufhören, *distinctio* und *indistinctio* als unüberwindbare Gegensätze anzusehen. Wo die *distinctio* ihr Maximum erreicht, da ist sie vielmehr *indistinctio*.<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup> Im Rückblick auf seine Werke sagt Nikolaus von Kues später, daß er

<sup>188</sup> 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.

<sup>189</sup> 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.]).

<sup>190</sup> G. v. BREDOW, *Coincidentia oppositorum* (wie Anm. 134) 1022.

<sup>191</sup> Vgl. das Beispiel vom Winkel, z. B. in *De beryllo*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 25; in *De docta ignorantia* und öfter.

<sup>192</sup> *De docta ign.* I, 24: NvKdÜ H. 3<sup>15a</sup>, 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.<sup>193</sup> 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«<sup>194</sup> 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.<sup>195</sup> 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.<sup>196</sup> Und um schließlich noch einmal die Lichtmetaphorik aufzugreifen: »Gott ist im höchsten Maße Licht, so daß er im geringsten Maße Licht ist.«<sup>197</sup>

Die Schwierigkeit der cusanischen Reflexionen liegt darin, daß Nikolaus von Kues versucht, einen Begriff der *ratio* intellektuell im Unendlichen zu denken.<sup>198</sup> »Der Explosivstoff solcher ›Sprengmetaphorik‹ ist der Unendlichkeitsbegriff.«<sup>199</sup> 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

<sup>193</sup> Vgl. *De coni.* I, 6: h III, N. 24, Z. 2–4.

<sup>194</sup> 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.

<sup>195</sup> Vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 168) 13.

<sup>196</sup> Vgl. das 13. Kapitel von *De visione Dei* und dann später in der Schrift *De non aliud*.

<sup>197</sup> »... ita deus est maxime lux, quod est minime lux...« (*De docta ign.* I, 4: NvKdÜ H. 315a, N. 12).

<sup>198</sup> 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).

<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup> 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

<sup>200</sup> 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 unwälzende 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.<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup> 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 zuvor kommt, 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.<sup>203</sup> 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*

<sup>201</sup> Vgl. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44) 74.

<sup>202</sup> *Coincidentia* ist nicht zuletzt die innere Gesetzmäßigkeit 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).

<sup>203</sup> 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.<sup>204</sup> 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.<sup>205</sup>

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.<sup>206</sup> Es ist allerdings wahrscheinlicher, daß ein Werk wie *De docta ignorantia* nicht plötzlich entsteht, sondern eine Zeit des Wachsens braucht.<sup>207</sup> 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.<sup>208</sup> Andererseits ist vor dem methodischen Fehler zu warnen,

<sup>204</sup> 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).

<sup>205</sup> 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.

<sup>206</sup> 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).

<sup>207</sup> 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).

<sup>208</sup> 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.<sup>209</sup>

---

bereits in Schriften und Predigten vor 1440 nachweisen lassen (DERS., *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* [Düsseldorf 1953] 61). E. Vansteenberghé 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: Bibliothéque du 15. siècle* 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. SENGEL, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 44).

<sup>209</sup> 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 Nikolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert: BCG X* (Münster 1989).

K. Flasch hat zur weiteren Philosophiegeschichte folgende These: Ebenso wenig wie seine Vorgänger, die in immer neuen Anläufen versucht haben, eine transzendente 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 transzendente 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.).