



N12<517567711 021



ubTÜBINGEN



HEINRICH SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren · Einrahmungen
72793 PFULLINGEN

MITTEILUNGEN
UND
FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER
CUSANUS-GESELLSCHAFT
27

27, 28
2001, 2003

PAULINUS VERLAG

~~N12<513602535 021~~



gelöst

UBTÜBINGEN



CUSANUS-GESELLSCHAFT
VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG

E. V.

BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – WERNER BEIERWALTES, München – KARL BORMANN, Köln – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Neuilly sur Seine – LUDWIG HAGEMANN, Mannheim – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – RAYMOND KLIBANSKY, Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – GIOVANNI SANTINELLO, Padova – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER, Northampton – MOROMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

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

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

27



2001
PAULINUS, TRIER

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESSELLSCHAFT



ZA 711-27/28

ISBN 3-7902-1368-3

- Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser
- Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung der Universität Tübingen
- Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT

VORWORT	VII
MITTEILUNGEN	
A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft. Von Helmut Gestrich	IX
B. Aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem Wissenschaftlichen Beirat. Von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt	X
C. Nachruf auf Dr. Heinrich Pauli († 15. 10. 2000). Von Klaus Reinhardt	XIV
ULLI ROTH	
Die astronomisch-astrologische »Weltgeschichte« des Nikolaus von Kues im Codex Cusanus 212. Einleitung und Edition	1
KLAUS REINHARDT	
Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese	31
WALTER ANDREAS EULER	
Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues	65
MARTIN THURNER	
Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf	81
HARALD SCHWAETZER	
Homine mediante	129
BESPRECHUNGEN	
Wilhelm Dupré	
NICOLAI DE CUSA, <i>Opera omnia</i> . Vol. VI: <i>De visione Dei</i> . Edidit Adelaida Dorothea Riemann. Hamburgi, F. Meiner, MM. XXXI, 133 S.	177

Harald Schwaetzer

KREMER, KLAUS / REINHARDT, KLAUS (Hrsg.): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998. MFCG 26. Trier 2000. 309 S. ISBN 3-7902-1367-5. 180

Detlef Thiel

HUBERT BENZ: *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1999 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XIII), XX + 470 S., DM 88,— 183

Markus Enders

NORBERT FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*. Paderborn: Bonifatius-Verlag 1995 (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie Band II). 496 Seiten 191

REGISTER

Personenregister	199
Sachregister	204
Ortsregister	210
Handschriftenregister	211
Stellenregister zu Werken des Nikolaus von Kues	212
Die Autoren dieses Bandes	215

VORWORT

Nach Veröffentlichung von drei internationalen wissenschaftlichen Symposien in den MFCG-Bänden 23, 24, 26 und der verloren geglaubten Preisschrift (1831) von Pfarrer Johann Ludwig Schmitt im Band 25 bringt der vorliegende Band fünf wichtige Aufsätze, von denen einer mit einer Edition verbunden ist: 1. die wohl aus dem Jahre 1425 stammende sogenannte »Weltgeschichte« im *Codex Cusanus* 212, 2. Cusanus' Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese, 3. einen Beitrag über die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Cusanus, der erneut die Unverzichtbarkeit des Studiums der cusanischen *Sermones* unterstreicht, 4. einen Beitrag über *De ludo globi* (nach Vorliegen der kritischen Textausgabe in h IX) mit einem interessanten Appendix zur Globusspielauffassung des »Medienphilosophen« Peter Sloterdijk und 5. endlich einen eindringlichen Aufsatz über die immer noch stiefmütterlich behandelte cusanische Schrift *De aequalitate*. Rezensionen und die äußerst hilfreichen Register für die Erschließung der Beiträge beschließen den Band.

Am 15. Oktober 2000 ist Dr. Heinrich Pauli, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der dem Cusanus-Institut übertragenen Predigtedition und Angestellter der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, gestorben. Er erlag einem mehrjährigen Krebsleiden. Der Nachruf von Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Leiter der Heidelberger Forschungsstelle in Trier, ist ihm gewidmet.

Es bleibt mir zu danken: den Autoren der Beiträge, Frau Ingrid Fuhrmann, der Sekretärin des Instituts, für ihre vielfältige Zuarbeit, vor allem Herrn Dr. Alfred Kaiser für die mühevollen, aber auch bewährte Satzerstellung und last, not least, Herrn Dr. Harald Baulig für die gute Zusammenarbeit bei der Drucklegung.

Trier, am 24. Dezember 2000

Klaus Kremer

MITTEILUNGEN

A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft

Von Dr. Helmut Gestrich, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft

In den letzten Jahren hat sich ein gewisser Rhythmus im Leben der Cusanus-Gesellschaft herausgebildet. Einer der Fixpunkte ist die jährliche Mitgliederversammlung, die immer am ersten Freitag im Oktober im Cusanus-Geburtshaus stattfindet, außer in den Jahren, in denen der 3. Oktober (Nationalfeiertag) auf einen Freitag fällt. In diesen Jahren weichen wir auf den zweiten Freitag im Oktober aus.

Alle drei Jahre werden Vorstand und Kuratorium neu gewählt (außer den Mitgliedern kraft Amtes). Diese Wahljahre waren zuletzt 1995 und 1998. Am Ende des Cusanus-Gedächtnisjahres 2001 wird die nächste Neuwahl sein. Zu Beginn eines jeden Jahres findet die Cusanus Lecture an der Trierer Universität statt. Im Bericht aus dem Institut für Cusanus-Forschung ist darauf verwiesen. Höhepunkte im Laufe größerer Zeitabschnitte (von zwei bis drei Jahren) bilden die Symposien der Cusanus-Gesellschaft, zuletzt das Symposium in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998 mit dem Leitthema »Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues«. Gerne nenne ich als Höhepunkt auch den Cusanus-Kongreß in Padua in 1997 mit dem Leitthema »Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker«. Dieser Kongreß vereinigte ein wissenschaftliches Programm mit einem kulturellen Beiprogramm an der herausragenden Bildungsstätte des Cusanus. Zu erwähnen ist auch, dass sich die jährlichen Mitgliederversammlungen nicht nur mit den unvermeidlichen Formalien, wie Rechnungsbestätigung, Haushaltsberatungen, Neu- und Nachwahlen zu den Gremien der Gesellschaft befassen, sondern auch jeweils ein interessantes Thema aus dem Bereich der Cusanus-Forschung anbieten. Die zuletzt gebotenen Referate hatten folgende Themen zum Gegenstand:

- 1998: »Johann Ludwig Schmitt: Der vergessene Konkurrent von Fr. A. Scharpff und K. J. Hefele anlässlich des von der Tübinger Kath.-Theol. Fakultät 1831 ausgeschriebenen Preiswettbewerbs über Leben und Wirken des Nikolaus Cusanus«. Vorgetragen von Jan Bernd Elpert ofm cap.
- 1999: »Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues«. Vortrag von Dr. Martin Thurner, Grabmann-Institut München.
- 2000: »Cusanus' Weltgeschichte im Codex 212. Astronomisch-Astrologische Überlegungen«. Referat von Dr. Ulli Roth, Freiburg

Aus dem Kreis der Mitglieder wurde in den letzten Jahren verstärkt der Wunsch geäußert, durch eine Publikation die Verbindung untereinander und außerhalb der besonderen Veranstaltungen zu pflegen. Das führte zur Konzeption der Herausgabe der »Aktuellen Mitgliederinformation«. Für das erste, im Dezember 1996 erschienene Heft zeichnete Dr. Pauli verantwortlich. Leider hinderte ihn seine Krankheit danach an der Fortsetzung. Wir im Vorstand der Cusanus-Gesellschaft setzten die »Aktuelle Mitgliederinformation« in zwei weiteren Exemplaren fort, waren uns aber darüber im klaren, dass dies nur zu dem Zweck geschah, um eine notwendige Publikation nicht zu einem vorzeitigen Ende kommen zu lassen. Neue Persönlichkeiten und neue Ideen sind gefagt.

Das Kuratorium der Cusanus-Gesellschaft hat in seiner Sitzung am 6. Oktober 2000 beschlossen, folgenden Persönlichkeiten die Ehrenmitgliedschaft zu verleihen:

Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier

Prof. Dr. Satoshi Oide, Sapporo/Japan

Dr. Hermann Krämer, Frankfurt/Main

Dr. Hermann J. Hallauer, Bonn

Der Verfasser dieses Berichts möchte zu der Ehrung von Professor Dr. Klaus Kremer bemerken, dass dies eine verdiente Auszeichnung für eine Persönlichkeit darstellt, die sich neben den Verdiensten um die Cusanus-Wissenschaft in vorbildlicher Weise auch in der Organisation der Cusanus-Gesellschaft eingesetzt hat.

Mit dem Hinweis auf die Organisation sind wir wieder bei der Gegenwart angelangt. Zur Zeit läuft die Organisation für das Cusanus-Gedächtnisjahr 2001 auf vollen Touren. Die Feierlichkeiten, zu denen sich unser Staatsoberhaupt, Bundespräsident Johannes Rau angesagt hat, werden sicher einen Höhepunkt im Leben der Cusanus-Gesellschaft darstellen.

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

Von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt, Trier

1. Personalia

Zum 8. August 1996 kehrte Frau **Ingrid Fuhrmann** nach einem rund drei-

jährigen Mutterschafts- und Erziehungsurlaub zurück auf ihre Arbeitsstelle im Institut. Frau **Judith Hoffmann** schied zum 30. September aus dem Institut aus und übernahm zwei Halbtagsstellen an der Universität Trier.

Mit Wirkung vom 1. Juli 2000 ist Professor Dr. **K. Kremer** aus gesundheitlichen Gründen aus der Leitung des Cusanus-Instituts ausgestiegen, behält aber weiterhin den Vorsitz im Internationalen Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft (IWBCG) bei.

Für die Aufnahme in den IWBCG, der z. Zt. 27 Mitglieder aus zwei Ländern in Übersee (Nordamerika u. Japan = 9) und fünf europäischen Ländern (Deutschland – Frankreich – Italien – Niederlande – Spanien) umfaßt, wurde in der letzten Sitzung des IWBCG am 15. Oktober 1998 in Trier vorgeschlagen:

Professor Dr. phil. João André, Coimbra (Portugal)
Privatdozent Dr. phil. habil. Hubert Benz, Mainz (Deutschland)
Professor Dr. Peter Casarella, Washington DC (USA)
Privatdozent Dr. theol. habil. Albert Dahm, Trier (Deutschland)
Professor Dr. Walter Andreas Euler, Trier (Deutschland)

Der IWBCG wird in seiner Sitzung am 26. Mai 2001 in Bernkastel-Kues darüber entscheiden, ob alle Kandidaten dem Kuratorium zur Aufnahme in den IWBCG vorgeschlagen werden können (§ 9 der Satzung).

2. Editorische Arbeit

Herr Dr. phil. Hermann Schnarr, Mitarbeiter an der Predigt-Edition seit 1976, trat am 1. März 2000 in den Ruhestand. Seine Stelle übernahm Frau Heidi Hein. Zum 1. Juli 2000 schied Herr Dr. phil. Marc-Aeilko Aris, Mitarbeiter an der Predigt-Edition seit 1994, aus dem Dienst der Heidelberger Akademie der Wissenschaften aus und übernahm die Stelle des stellvertretenden Direktors des Albertus-Magnus-Instituts in Bonn; er arbeitet jedoch weiterhin in begrenztem Umfang an der Predigt-Edition mit. Am 15. Oktober 2000 verstarb Dr. phil. Heinrich Pauli, Mitarbeiter an der Predigt-Edition seit 1986. Zum 1. Januar 2001 wurde Herr Dr. phil. Harald Schwaetzer zum Mitarbeiter an der Predigt-Edition ernannt.

Im Jahre 1996 erschienen zwei Faszikel der im Felix-Meiner-Verlag Hamburg verlegten Predigt-Edition: Nicolai de Cusa opera omnia ... vol. XVII, 3: Sermones XLIX-LVI, a Rudolf Haubst et Hermann Schnarr editi; vol. XIX, 1: Sermones CCIV-CCXVI, a Klaus Reinhardt et Walter Andreas Euler editi.

Im Jahre 2001 erscheinen drei weitere Faszikel: vol. XVII, 4: Sermones LVII-LXI, a Hermann Schnarr editi; vol. XVIII, 2: Sermones CXLI-CLX, a Heinrich Pauli editi; vol. XIX, 2: Sermones CCXVII-CCXXXII, a Marc-Aeilko Aris editi.

3. Weitere Publikationen

An Buchpublikationen sind seit 1995, dem letzten Berichtsjahr, erschienen:

- a) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, hg. von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt

MFCG 22 (1995).

MFCG 23 (1996): Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues.

MFCG 24 (1998): Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker.

MFCG 25 (1999) als Sonderbeitrag: Johann Ludwig Schmitt. Beschreibungen des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen Nikolaus Cusanus, hg. von Jan Bernd Elpert.

MFCG 26 (2000): Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues.

- b) *Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft*, bis 1992 hg. v. R. Haubst, E. Meuthen und J. Stallmach, seit 1992 v. K. Kremer anstelle des verstorbenen R. Haubst, seit 1996 v. K. Reinhardt anstelle des verstorbenen J. Stallmach.

Als Band XII der Reihe: M. Thomas, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450)*, Münster 1996;

als Band XIII der Reihe: H. Benz, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (Münster 1999).

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

Heft 2: *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache. Zweite, vollständig überarbeitete Auflage* von K. Gärtner u. A. Rapp (Trier 1999).

- d) *Trierer Cusanus Lecture*

Heft 3: J. Hopkins, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues* (Trier 1996) – vergriffen;

- Heft 4: W. Beierwaltes, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (Trier 1997);
Heft 5: K. Bormann, *Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott«* (Trier 1999);
Heft 6: H. J. Hallauer, *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst* (Trier 2000).

4. Symposien im In- und Ausland

- a) Symposium vom 19.–21. Oktober 1995 unter der Leitung von Prof. Dr. K. Kremer: »Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues« (publiziert in: MFCG 23); als Insider-Symposion geplant; Teilnehmerkreis ca. 90 Personen;
- b) Symposium vom 11. bis 16. Oktober 1997 unter der Leitung von Prof. Dr. K. Kremer in Verbindung mit dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Dr. H. Gestrich, in Padua, einem Studienort des NvK (1417–23): »Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker« (publiziert in MFCG 24); Teilnehmerkreis ca. 110 Personen. An drei Tagen, der 11. u. 16. 10. waren An- u. Rückreisetage, wurden vormittags sieben Vorträge zum Thema gehalten, nachmittags fanden Besichtigungen der berühmten Sehenswürdigkeiten Paduas, darunter Universität und Capella degli Scrovegni (ausgemalt von Giotto) statt. Der Freitag war ganz dem Besuch der ehemaligen Benediktinerabtei Pomposa und den Sehenswürdigkeiten Ravennas gewidmet.
- c) Symposium vom 15.–17. Oktober 1998 unter der Leitung von Prof. Dr. K. Kremer: »Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues« (publiziert in MFCG 26); Teilnehmeranzahl ca. 130 Personen.

5. Ausblick: Wissenschaftliche Veranstaltungen anlässlich des 600. Geburtstages des Nikolaus von Kues

- a) *Tokyo (Japan)*: 6.–8. Oktober 2000: »Cusanus Standing at the Threshold« (Der an der Schwelle stehende Cusanus), 10 Haupt- und 16 Zusatzvorträge;
- b) *Centro Italo-tedesco Villa Vigoni am Comer See*: 28.–31. 3. 2001: »Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien«.
- c) *Bernkastel-Kues (Deutschland)*: 23.–27. Mai 2001: »Nikolaus von Kues. 1401 2001« (12 Fachvorträge);
- d) *Washington, DC*: 3.–4. Oktober u. *Gettysburg (USA)*: 5.–7. Oktober 2001: »Nikolaus von Kues«;

- e) *Brixen (Italien)*: 11.–13. Oktober 2001: »Nikolaus von Kues in Brixen«;
 f) *Coimbra (Portugal)*: 5.–6. November u. *Salamanca (Spanien)*: 8.–9. November 2001: »Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensar en Nicolás de Cúsa«;
 g) *Tours (Frankreich)*: 13.–14. November 2001: »Nikolaus von Kues und seine Beziehungen zu den Niederlanden«.

℄ Nachruf auf Dr. Heinrich Pauli († 15. 10. 2000)

Am 15. Oktober 2000 verstarb nach langer Krankheit Dr. Heinrich Pauli, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Cusanus-Edition der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Arbeitsstelle Trier.

Dr. Pauli, am 31. 12. 1949 in Wimbern (Kreis Iserlohn) geboren, studierte vom WS 1968/69 an der Universität Bonn lateinische Philologie, Pädagogik, Philosophie und Theologie. Er schloß sein Studium 1975 mit dem ersten, 1979 mit dem zweiten Staatsexamen in Latein, Pädagogik und Philosophie ab. Seine Begeisterung für die lateinische Kultur führte ihn zu einer Dissertation über ein Thema der spätantiken Geistesgeschichte mit dem Titel »Studien zur Dialektik des Martianus Capella«; die Promotion erfolgte 1984. Schon vier Jahre zuvor erhielt Dr. Pauli die Stelle eines Wissenschaftlichen Mitarbeiters am Philosophischen Seminar II der Universität Bonn und wurde dort vor allem von Professor Kluxen in die Philosophie des Mittelalters und des Deutschen Idealismus eingeführt. Von 1984 bis 1986 wirkte Dr. Pauli als Akademischer Rat auf Zeit am Seminar für Kirchengeschichte der Universität Bamberg; zugleich war er Lehrbeauftragter für Philosophie an der Theologischen Hochschule Fulda. 1986 wurde er von der Heidelberger Akademie zum Wissenschaftlichen Angestellten ernannt und der Cusanus-Arbeitsstelle Trier zugewiesen. Von da an widmete er sich der Edition der Predigten des Nikolaus von Kues. Kurz vor seinem Tod konnte er noch den zweiten Faszikel des von ihm zu bearbeitenden Bandes fertigstellen. Mehrmals nahm er an der Universität Trier einen Lehrauftrag im Fach Philosophie wahr. Hervorzuheben ist auch, daß er sich als Redakteur der »Aktuellen Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft« zur Verfügung stellte; leider konnte er selbst nur noch die erste Nummer (Dezember 1996) herausbringen.

Die Cusanus-Arbeitsstelle Trier der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und das Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier haben in Dr. Pauli einen überaus kompetenten und gelehrten Editor der Cusanus-Predigten und einen feinsinnigen, liebenswerten Kollegen verloren.

Liste der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Dr. Heinrich Pauli

- 1) *Soziale Lernziele im Lateinunterricht*, in: Der altsprachliche Unterricht (1981).
- 2) *Studien zur Dialektik des Martianus Capella* (Diss. Bonn 1984, Microfiches).
- 3) *Martianus Capella – Liber IV (de dialectica). Einführung, kritische Edition, Übersetzung und Kommentar* (Erscheinen geplant in der Reihe »Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie«).
- 4) *Die Zeit in philosophischer Sicht*, in: Elemente 45 (1984).
- 5) *Apodosis tou idiou – Zur Geschichte eines Mißverständnisses*, in: Rheinisches Museum für Philologie 129 (1986) 227–247.
- 6) *Einsicht und moralische Phantasie. Was leistet die inhaltsbezogene Ethik?* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1986). 133 Seiten.
- 7) *Einleitung zu: Thomas von Aquin, Über den Lehrer. De magistro*. (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1988 [= Philosophische Bibliothek 412]) S. XI–XLVII.
- 8) *Freiheitsdenker und Gott-Sucher. Aus Leben und Gedankenwelt des Nikolaus von Kues*, in: Kurtrierisches Jahrbuch 30 (1990) 77–98.
- 9) *Die Aldobrandinuszitate in den Predigten des Nikolaus von Kues und die Brixener Aldobrandinushandschrift*, in: MFCG 19 (1991) 163–182.
- 10) *Indices zu: Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XVI: Sermones I (1430–1441)*. (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1991) S. 453–543.
- 11) *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 163–186.
- 12) *Nicolai de Cusa Opera omnia . . . vol. XVIII, 1, S. 1–91: Sermones CXXII–CXL, a Rudolf Haubst (†) instituti societatis Cusanae praeside et Heinrich Pauli editi*. (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1995).
- 13) *Herrenpartie und Bildungsschwerpunkt. Von der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues und einer Moselfahrt des Jahres 1496 berichtet*, in: Neues Trierisches Jahrbuch (1996) 67–77.
- 14) *Aktuelle Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft*. Nummer 1 (Dezember 1996). Redakteur: Dr. H. Pauli.
- 15) (zusammen mit G. Krieger) *Norm und Sittlichkeit – zwei Wege der Moral*, in: Philosophische Propädeutik 2 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996).
- 16) *Nicolai de Cusa Opera omnia . . . vol. XVIII, 2, S. 93–205: Sermo CXLI–CLX, ab Heinrich Pauli (†) editi*. (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 2001).

DIE ASTRONOMISCH-ASTROLOGISCHE
»WELTGESCHICHTE« DES NIKOLAUS VON KUES
IM CODEX CUSANUS 212

|| Einleitung und Edition/

Von Ulli Roth, Mengen-Rosna*

Das überaus breite Wissen und Können des Nicolaus Cusanus – Kanonist, Philosoph, Theologe, Mathematiker und Kirchenfürst in einem – nötigt einem auch heute noch Respekt und Bewunderung ab. Selbst wenn seine vielfältigen Versuche wie z. B. die mathematischen Abhandlungen unter einem rein fachwissenschaftlichen Aspekt auch Kritik geerntet haben, so dokumentieren sie doch jene Vernünftigkeit von ganz eigenständiger Würde und Gestalt, die dieser Mann am Ende des Mittelalters voller Leidenschaft zu entfalten suchte.¹ Schwer verständlich – wenn nicht gar als schwarzer Fleck zu betrachten – scheint dagegen die Tatsache zu bleiben, daß sich derselbe Mann in der Zeit seines frühen Schaffens ernsthaft mit der Astrologie auseinandergesetzt hat. Daß es sich dabei um keine Verirrung oder Verwirrung eines jugendlichen Forschergeistes handelte, ergibt sich schon daraus, daß Cusanus immer wieder in seinen Schriften auf Themen der Astrologie Bezug nimmt und sogar bis in die späten Predigten hinein Beispiele daraus aufgreift. Fast schon pikant ist jene vom Nürnberger Reichstag im Oktober 1438 überlieferte Nachricht, Cusanus habe behauptet, der Konzilsort Basel sei für einen guten Ausgang des Konzils ungeeignet, da er unter einem schlechten Einfluß der Gestirne stehe.² Um ein angemessenes Verständnis der astrologischen Beschäftigungen des Cusanus zu gewinnen, muß man einerseits festhalten, daß er sich mit Ernst auf die Astrologie eingelassen hat, und andererseits die heutige Verurteilung der Astrologie als okkulten Träumerei unaufgeklärter Phantasten zurückstellen. Vielmehr muß die Erforschung des mittelalterlichen Denkens davon ausgehen, daß diese Disziplin einen wesentlichen Teil des mittelalterlichen Weltbildes mitgestaltete. Auch wenn wir die Prinzipien der Astrologie nicht mehr teilen, können wir

* An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Charles H. Lohr danken, der mir die Weite mittelalterlichen Denkens gezeigt und mich zu Handschriftenstudien ermutigt hat. Ihm sei diese Arbeit zugeeignet.

¹ Was die mathematischen Schriften und die Vernünftigkeit ihrer systematischen »Fehler« betrifft, verweise ich auf MEINEN Aufsatz *Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz* in: *Studia Leibnitiana* 29 (1997) 63–80.

² S. in AC I/2: N. 375 a), Z. 11f. und c), Z. 4f. sowie N. 376, Z. 25–31.

sie nicht einfach ausblenden, wenn wir die Strukturen und Beweggründe dieses vergangen Denkens freilegen wollen – was z. B. die exzellenten Arbeiten aus dem Forscherkreis des Warburg Institutes für die Renaissance gezeigt haben. Wenn nun erstmals die astronomisch-astrologische »Weltgeschichte« des Cusanus aus Codex Cusanus 212 fol. cⁱ–c^v ediert und aufgeschlüsselt wird, so hoffe ich damit, nicht nur eine lange angemahnte Editionsücke zu schließen, sondern vor allem die intellektuelle Leistung dieses Mannes gerade auch auf diesem abseits liegenden Gebiet aufzeigen zu können. Dabei hoffe ich auch, daß nunmehr kundige Leser eigene Beobachtungen machen können und zu einer vollständigen Deutung der Schrift beitragen werden.

Die verschiedenen Fäden, die in der Weltgeschichte miteinander verknüpft sind, will ich der Einfachheit halber als den astronomischen, astrologischen und den geschichtlichen auseinanderhalten. Obwohl für das Mittelalter Astronomie und Astrologie nicht streng getrennt werden können, ist doch folgende, auch damals verwendete Unterscheidung hilfreich: Astronomie meint die auf die Bewegungen der Himmelskörper angewandte mathematische Disziplin (*de motibus*). Astrologie bezeichnet dagegen die Wissenschaft, die aufgrund astronomischer Berechnungen kontingente Ereignisse aus ihren astralen Ursachen erklärt und vorherzusagen versucht (*de iudiciis*). Hierbei beruft sie sich auf Gesetzmäßigkeiten, die den Einfluß der Gestirne auf das Geschehen in der irdischen Welt zu beschreiben versuchen. Der astronomischen Berechnung geht es also um die Beschreibung und Erklärung der Sternkonstellationen und nicht des daraus zu deutenden Weltgeschehens. Hierzu muß man sich auf Ursache-Wirkungszusammenhänge als Zwischenglieder berufen, die erst die astrologische Betrachtung mittels der Elementenlehre aufstellt. Damit wird der rein mathematische Gesichtspunkt verlassen.

Astronomie und Astrologie bei Cusanus

Cusanus hatte ein großes Interesse an der astronomisch-astrologischen Wissenschaft. Seine Schriften zur Kalenderverbesserung und den Alphonsinischen Tafeln belegen, daß er sich mit Erfolg in die Astronomie und ihre mathematischen Methoden eingearbeitet hatte. Die »Weltgeschichte« zeigt, daß auch sein Zugang zur Astrologie einen stark mathematischen Einschlag hatte. Später hat er sich immer mehr der reinen Mathematik zugewandt, wie das Corpus der mathematischen Abhandlungen belegt. Dennoch hat er die Astrologie nie völlig verworfen, vielmehr gibt es immer wieder Hinweise

dafür, daß er auch rein astrologisches Wissen zu jenen wertvollen Erkenntnissen zählte, die sogar in die Theologie einfließen durften. Besonders die Vorausdeutung der Jungfrauengeburt durch die Erscheinung einer Jungfrau, die einen Knaben stillt, taucht in drei Predigten zum Dreikönigstag in den Jahren 1431, 1455 und 1456 auf.³ Allerdings findet sich keine weitere Schrift des Cusanus, die so konzentriert wie die »Weltgeschichte« auf astrologische Fragen eingeht. Auch in den materialreichen Predigten haben Astrologie und Astronomie verhältnismäßig wenig Spuren hinterlassen – angesichts des überaus nachhaltigen Interesses an diesen Themen, das Cusanus' Bibliothek dokumentiert. Eine große Anzahl von Codices astronomisch-astrologischen Inhalts kann dort noch heute eingesehen werden.⁴

Marginalien und andere Notizen aus Cusanus' Hand belegen, daß er manche dieser Handschriften schon sehr früh besessen und durchgearbeitet hat. Bisher rechnete man mit einer Abfassung der »Weltgeschichte« in den Jahren 1417–1425, also zum Beispiel während seiner Studienzeit in Padua oder kurz danach.⁵ Wahrscheinlicher ist die Zeit um 1425, weil es aus dieser Zeit – wie zum Beispiel für den 10. 3. 1425 – einige wenige andere handschriftliche Notizen astrologischen Inhalts gibt, die mit der »Weltgeschichte« auf demselben Doppelblatt stehen.⁶ Außerdem besaß Cusanus um 1425 schon folgende Codices astronomisch-astrologischen Inhalts: Teile des Codex Cusanus 212 (Begründung s. u.), Codex Harleianus 5402, Codex Harleianus 3631.⁷ Im Jahre 1444, also fast 20 Jahre später, kaufte Cusanus in Nürnberg drei astronomische Geräte und 16 Codices astronomisch-astrologischen Inhalts – zu einem günstigen Preis, wie er selbst vermerkte.⁸

³ S. *Sermo* II: h XVI, N. 5, Z. 18–25; *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 67^{va} und *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 2, Z. 16–19. Dieses Zeugnis wird vom griechisch-ägyptischen Astrologen Teukros überliefert und meint ein Sternbild, das als Isis und Horos interpretiert wird. Hauptsächlich über ALBUMASARS *De magnis coniunctionibus* (z. B. im Cusanischen Codex Harleianus 3631 fol. 58^r–110^r) und der darauf aufbauenden Schrift *De Vétula* des Ps.-OVID wird es im Mittelalter verbreitet, nunmehr aber als Vorausdeutung auf Maria und Jesus, vgl. F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig 1903) 18; 129; 209–216 sowie 428f. und 513.

⁴ S. A. KRCHŇÁK, *Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 3 (1963) 109–180; H. HALLAUER, *Cod. Harl. 3631; Cod. Harl. 3915*, in: MFCG 7 (1973) 94–103.

⁵ Vgl. KRCHŇÁK (wie Anm. 4) 115.

⁶ S. Cod. Cus. 212: fol. a^r, ediert in AC I/1: N. 23 (s. hierzu unten S. 6), vgl. den Datierungsvorschlag in AC I/1: N. 24.

⁷ Zur Begründung siehe AC I/1: N. 12 und 14; KRCHŇÁK (wie Anm. 4) 177 und HALLAUER (wie Anm. 4) 98. Für Cod. Cus. 212 s. auch unten S. 5f.

⁸ S. Cod. Cus. 211: fol. 1^r; KRCHŇÁK versucht, die meisten der noch erhaltenen astronomischen Handschriften des Cusanus auf diesen Kauf zurückzuführen, s. DERS. (Anm. 4) 1963, 109. 177f.

Cusanus' Verhältnis zur Astronomie und insbesondere der Astrologie ist ambivalent. Er legt eine gewisse Skepsis an den Tag, fühlt sich aber auch angezogen. Seine erkenntnistheoretischen Grundsätze lehren ihn, jeglichen Erkenntnisanspruch menschlicher Wissenschaften einzuschränken. Zu ihnen gehören auch die des Quadriviums, also insbesondere die Astronomie. Auch sie stehen unter dem Grundsatz der *docta ignorantia*: Im Endlichen gibt es nur ein Mehr und Weniger, die absolute Genauigkeit aber bleibt Gott vorbehalten. Deshalb können auch die auf Sternberechnungen beruhenden Aussagen der Astrologen nicht letzte Gültigkeit für sich beanspruchen.⁹ So urteilt Cusanus um 1440. Gut 15 Jahre später erinnert er an christologisch deutbare astrologische Voraussagen. Es sind jedoch »Vermutungen« (*coniecturae*), was in diesem Fall anders als in der Schrift *De coniecturis* soviel wie »bloße Spekulationen« meint.¹⁰ Auch vergißt er nicht die schon biblischen Warnungen vor astrologischen Geheimwissenschaften, die von bösen Geistern dazu benutzt würden, den Menschen von Gott wegzuführen.¹¹ Dennoch kann eine umsichtig praktizierte Astrologie in den Kanon anerkannter Wissenschaften wie Mathematik, Arithmetik, Musik, Philosophie und Theologie gehören,¹² wie sie ja auch tatsächlich bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts an europäischen Universitäten offiziell gelehrt wurde. Für Cusanus scheint Astrologie zeitlebens eine Wissenschaft geblieben zu sein, die zwar mit Vorsicht angegangen werden muß, die ihn aber dadurch immer wieder fasziniert hat, daß sie die Verbindung von Makrokosmos und Mikrokosmos in systematischer, sogar mathematischer Weise explizit zu machen versucht.¹³

⁹ S. *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 19–21 [N. 91]: »Et cum nulla duo loca in tempore et situ praecise concordent, manifestum est iudicia astrorum longe in sua particularitate a praecisione esse.«

¹⁰ S. *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 3, Z. 1–2: »Sed nos istas coniecturas non curemus attendentes magos esse ductos signo visibili [. . .].«

¹¹ S. *Sermo* CCLXV (262): V₂, fol. 215^{va} unter Berufung auf den Kolosser-Brief. Vgl. die Exzerpte in *Sermo* II: h XVI, N. 13–26.

¹² S. *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 233^{va}.

¹³ Vgl. hierzu die Aufzählung der Entsprechungen von Körperorganen und Planeten in *Sermo* CLXV (158): V₂, fol. 56^{va}: »Homo est ut microcosmos. In eo est sol, luna, stellae, caelum, terra, mare etc. Vis solaris, quae est vis vivificativa, est in medio hominis sicut sol in medio planetarum, scilicet in corde, quae praestat vitam et est fons vitae, sicut solaris virtus fons est omnium, quae generantur. Et sicut sol habet cor, ita luna habet cerebrum et quilibet planetarum membrum et proprium motum.«

Quellen der »Weltgeschichte«

Die »Weltgeschichte« füllt das gesamte dritte Vorblatt des Codex Cusanus 212, fol. c^r-c^v, das mit den Folioblättern a und b dem Codex vorgeheftet wurde.¹⁴ In dieser Sammelhandschrift sind gut 40 verschiedene, mehr oder weniger vollständige Abhandlungen astronomisch-astrologischen Inhaltes nach Cusanus' Tod zusammengebunden worden, von denen manche einmal selbständig waren.¹⁵ Fol. 130–141 sind sogar erst nach Cusanus' Tod 1480 in Heidelberg beschrieben worden. Haben nun die drei Vorblätter nichts mit Codex Cusanus 212 zu tun¹⁶ oder gehören sie zumindest mit einem Teil desselben zusammen? In der Tat läßt sich belegen, daß Cusanus einige Abhandlungen des Codex für die Abfassung der »Weltgeschichte« zu Hilfe genommen hat.

Die Vorblätter haben dasselbe Wasserzeichen wie ein Teil der ab fol. 227^r folgenden Blätter, zu welchen weitere mit ähnlichem Wasserzeichen gehören.¹⁷ Außerdem finden sich mehrere Marginalien, deren Handschrift die des Cusanus ist und deren Inhalt zum Teil eng mit dem der Vorblätter in Beziehung steht. Verstreute, Cusanus zuzurechnende Randbemerkungen gibt es zu einigen Stellen der Schrift des Johannes von Stendhal über Alcabitius (fol. 170^r–204^v) sowie zu anderen Werken (fol. 319^v–362^v). Zum Teil ist kein inhaltlicher Zusammenhang mit den astrologischen Notizen der drei Vorblätter erkennbar¹⁸ oder kann wie z. B. anhand der Jahreszahl »1423« nur

¹⁴ Zitiert wird nach der hier vorgelegten Edition mit Seitenzahl und Zeilenangabe, vgl. die Erläuterungen zur Edition unten S. 19.

¹⁵ Die Sammelhandschrift Cod. Cus. 212 ist ansatzweise beschrieben bei J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues* (Trier 1905) 203–208, einige Verbesserungen finden sich bei KRCHŇÁK (wie Anm. 4) 115–117 und 168–171.

¹⁶ So KRCHŇÁK (wie Anm. 4) 115, dagegen stehen aber schon die in AC I/1: N. 24 geäußerten Vermutungen.

¹⁷ Die zwei gekreuzten Schlüssel mit runden, gelochten Griffen sieht man auf den Blättern fol. a–c, 263–272, 297–322, 225–352, 387ff. Sie finden sich aber auch in einem Sexternus (fol. 323–344), zu dem sie mit weiteren Blättern zusammengeheftet worden sind, deren Wasserzeichen aus zwei bis auf spitz zulaufende Griffe ähnlichen Schlüsseln besteht. Daß der Text mit derselben Handschrift bei der Übergangsstelle (fol. 325^v) weiterläuft, deutet darauf hin, daß auch die Doppelblätter mit spitzen Schlüsseln (fol. 227–262, 273–280, 353–386) zu dem Corpus gehören, das mit den drei Vorblättern in Zusammenhang steht. Beide Wasserzeichen weisen nach Piemont als Herstellungsort des Papiers (s. G. PICCARD, *Wasserzeichen Schlüssel* (Stuttgart 1979), Wasserzeichen Nr. III 183ff. und 431–447). Das Papier der astronomischen Tafeln auf fol. 281–296 hat ein anderes Wasserzeichen.

¹⁸ S. z. B. fol. 172^v: »(capitulum) Nota pro ymaginatione tua quod idem est motus omnium planetarum quantum ad suas speras nominatim in ordine ad zodiacum.«; fol. 178^r: »nota allegat gwidonem [Guido Bonatti von Forlì]«; fol. 358^r–362^v mit verschiedenen Inhaltsangaben wie auf fol. 361^v: »significaciones martis in qualibet domo«.

vermutet werden.¹⁹ Ob sich Cusanus diese Zahl noch im Jahr 1423 – etwa in Padua – notiert hat, ist schwer zu sagen. Dagegen gibt es zu einer datierten Notiz auf Vorblatt a eine Marginalie im Codex Cusanus 212 mit klarem inhaltlichen Bezug. Zum 10. 3. 1425 notierte sich Cusanus die Sternkonstellationen – u. a. »Saturnus in Scorpione in 6^a domo« – und einige zeitgeschichtliche, teilweise merkwürdig anmutende Ereignisse, u. a. daß Wölfe bei Trier mehrere Menschen töteten und ein wie ein Leopard aussehender Wolf in bewohnte Orte eindrang und Männer und Frauen auffraß.²⁰ Auf fol. 319^v findet sich nun zu einer Vorhersage über verschiedene Ereignisse wie »lupi mouebuntur« für die Zeit, in der sich Saturn im Skorpion befindet, diese Randnotiz des Cusanus: »nota horoscop[i]um (ex ho^m coniecta) uerum de lupis (lup' scr.) et de omnibus ut ponitur«. Der inhaltliche Zusammenhang ist offensichtlich.²¹ Cusanus sah die erstaunliche Vorhersage des Horoskops durch seine eigene Erfahrung auf den Punkt genau bestätigt, was ihn vermutlich im Frühjahr 1425 dazu bewegte, Notiz und Marginalie niederzuschreiben.

Noch klarer sind aber die Beziehungen der »Weltgeschichte« auf dem Vorblatt c zu Codex Cusanus 212. Verschiedene Marginalien weisen darauf hin, daß Cusanus den Teil ab fol. 170^r unter dem Gesichtspunkt »Konjunktionen« durchgesehen hat.²² Am wichtigsten ist die Schrift des Johannes von Stendhal über Alcabitius (fol. 170^r–204^v). Cusanus benutzt in der »Weltgeschichte« die Saturn-Jupiter-Konjunktion vom 29. 10. 1365 als Ausgangsdatum seiner Berechnungen (vgl. S. 22, Z. 15). Damit bestimmt er die Abfolge der Konjunktionen und der Trigone (Gruppen von 3 Sternzeichen, die dieselbe Elementeneigenschaft haben, auch »triplicitas« genannt). Hierbei handelt es sich um kein zufälliges Datum. Schon vor ihm hatten mehrere

¹⁹ Vgl. die Cusanus zuzuschreibende Glosse (fol. 316^v): »Nota adde 6 gradus 1423 ad gradus stellarum fixarum«.

²⁰ S. AC I/1: N. 23.

²¹ Den Kontext bilden folgende Aussagen über den Saturn (fol. 319^v): »[Q]uando transuenit in Scorpionem erunt . . . egritudines in climatibus difficiles . . . multa sanguinis effusio terror multus pecus bonum lupi mouebuntur . . . in hyeme venti multi/ in vere cibaria multa. . .« Weitere Übereinstimmungen mit der erwähnten Notiz (vgl. Cusanus' »et de omnibus ut ponitur«) sind z. B. der Hinweis auf die Krankheiten (Cusanus erwähnt die Pest), das Blutvergießen unter den Menschen und die Winde im Winter.

²² Vgl. zur Angabe »1324« im Text Cusanus' Marginalie auf fol. 193^r: »(signum manus) nota bene quando fuit facta mutatio coniunctionis«. S. aber besonders zum Text »in signo leonis fuit coniunctio significans legem christianorum« seine Marginalie auf fol. 184^v: »(capitulum) nota. quod coniunctio Saturni et (mar scr. et del.) Iouis fuit ante christum in ariete per 5 annos et post christum fuit circa mortem ad duos annos in leone.« Die beiden Sternzeichenangaben wird Cusanus in seiner »Weltgeschichte« zwar nicht übernehmen, wohl aber die beiden relativen Zeitangaben zu Geburt und Tod Christi (s. S. 28, Z. 19–22).

Astronomen des 14. Jahrhunderts den 29. bzw. 30. 10. 1365 für diese Konjunktion vorausberechnet und in speziellen Abhandlungen auf die Besonderheit dieses Tages hingewiesen. An ihm findet eine erste Konjunktion von Saturn und Jupiter im Skorpion statt. Damit gibt es einen Wechsel vom Trigon der Luft zum Trigon des Wassers, denn die letzte Konjunktion davor fand 1345 im Wassermann statt, der mit der Luft in Verbindung steht.²³ Da ein solcher Wechsel nur gut alle 240 Jahre stattfindet und Cusanus selbst noch im Trigon des Wassers lebte und schrieb, war dies ein naheliegender und sicherer Ausgangspunkt. Doch Cusanus mußte sich nicht die Mühe machen, dieses Datum erneut z. B. mit den Alphonsinischen Tafeln zu berechnen. Auf fol. 189^{rb} findet sich links vom Text eine Anstreichung und am rechten Rand ein Handweiser mit »nota bene« derselben Tinte und in Cusanus' Handschrift, und zwar genau zu der Stelle, die das Datum der Konjunktion nennt: »secundum alamannach anno domini 1365^o imperfecto 29 die mensis octobris«. ²⁴ Unmittelbar vor derselben Stelle steht auch die genaue Angabe für den Abstand zweier Konjunktionen, die Cusanus S. 23, Z. 10f. erwähnt: »238 anni dies 214 hore 12.«²⁵ Hieran konnte er sich orientieren, auch wenn er für seine »Weltgeschichte« wohl noch andere astronomisch-astrologische Quellen zu Rate gezogen haben mag. Cusanus nennt zu

²³ In einem Brief an Clemens VI. berechnet Johannes de Muris diese Konjunktion für den 30. 10. 1365 (s. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Bd. 3 [New York/London 1966] 319). Johannes von Eschenden bestimmt in einer separaten Abhandlung den 29. 10. 1365 (s. ebd. 339–341. 720f.). Beide messen dem Datum große Bedeutung für die christliche Religion bei, wovon in Cusanus' »Weltgeschichte« allerdings nichts erwähnt wird. Die Jahreszahl 1365 für diese Konjunktion taucht auch bei anderen Autoren auf, z. B. bei Heinrich von Langenstein und in *De bello* des Johannes von Legnano (s. ebd. 507; 593f.).

²⁴ Der vollständige Text lautet (fol. 189^{rb}): »transmutatio coniunctionis saturni et iouis ad triplicitatem aeream quae facta fuit completis ab incarnatione christi annis 1324 mensibus 5 die 5^o in geminis 12 gradibus et 38 minutis transmutabit se ad scorpionem 7 gradibus et 16 minutis secundum alamannach anno domini 1365^o imperfecto 29 die mensis octobris«. Zu dieser Stelle findet sich eine zweite, in grüner Tinte geschriebene weitere Marginalie, die aber der Schrift und dem Inhalt nach auch von Cusanus stammen müßte: »nota haec coniunctio fuit causa scismatis anno christi 1378.« Schon aufgrund des Alters des Papierees kann sie nicht von einem Astrologen bald nach dem Schisma geschrieben worden sein (so KRCHŇÁK [wie Anm. 4] 116). Außerdem wurde in vielen mittelalterlichen Schriften die Erschütterung der christlichen Welt durch das abendländische Schisma mit dem Wechsel der Triplizität in Verbindung gebracht.

²⁵ Der Autor beruft sich auf die Alphonsinischen Tafeln (fol. 189^{rb}): »[...] mutatio coniunctionis saturni et iouis de una triplicitate in aliam quae fit in 240 annis fere quod ideo dico quia secundum tabulas praeallegatas non sunt nisi 238 anni dies 214 et hore 12«. Cusanus brauchte sich diese Stelle nicht zu markieren, da der Schreiber schon am rechten Rand den roten Vermerk gemacht hatte: »De coniunctionibus magnis«.

Beginn seiner »Weltgeschichte« explizit als Quelle die Alphonsinischen Tafeln.²⁶ Ob er diejenigen in diesem Kodex benutzt hat oder andere, kann schwer festgestellt werden.²⁷

Aus dem Ausgangsdatum ergibt sich als Konsequenz, daß Cusanus auch die Geburt Christi unter die Konjunktion im Stier und seinen Tod unter die in der Jungfrau verlegt. Für diese beiden Aussagen erwähnt er zwar Gewährsmänner ohne Namen, ist sich aber auch im klaren, daß er von der allgemeinen Meinung abweicht (s. S. 28, Z. 22–24).²⁸ Heutige astronomische Berechnungen deuten auf die Geburt Christi unter der dreimaligen Konjunktion Saturn-Jupiter im Sternzeichen Fische 7 v. Chr. Daraus ergeben sich verblüffende Erklärungen für das Erscheinen des »Sternes von Bethlehem«. ²⁹ Auffällig ist, daß Nikolaus von Kues kein Geburtshoroskop Christi erstellt und sich an dieser Stelle astrologischer Spekulationen enthält.

Auch für die geschichtlichen Angaben läßt sich die unmittelbare, obgleich von Cusanus nicht erwähnte Quelle angeben: das *Chronicon* des Eusebius in der lateinischen Übersetzung und Bearbeitung des Hieronymus.³⁰ Ein zusätzliches Zwischenglied, das natürlich schwer auszuschließen ist, braucht nicht angesetzt zu werden, denn fast alle Angaben können – oft sogar im Wortlaut – bei Hieronymus aufgefunden werden. Andere bekannte chronologische Werke wie die Chroniken Cassiodors oder Isidors, die sich u. a.

²⁶ S. E. Poulle (Hg.), *Les tables alphonsines avec les canons de Jean de Saxe* (Paris 1984); *De Astronomia Alphonsi Regis. Actas del Simposio sobre Astronomia Alfonsi celebrado en Berkeley (Agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema*, hg. v. Mercè Comes u. a. (Barcelona 1987).

²⁷ Einen Hinweis könnte die fehlerhafte Datierung der Sintflut für die Alphonsinischen Tafeln bieten (s. S. 23, Z. 8f.). Cusanus' Angabe 3013 v. Chr. müßte bei $365 \frac{1}{4}$ Tage pro Jahr einen Zeitraum in Sexagesimalschreibweise von 5.534.46 statt 5.14.42.39 Tagen (so in den Alphonsinischen Tafeln des Cod. Cus. 212: fol. 1^r, und Cod. Cus. 213: fol. 20^r, vgl. Poulle [wie Anm. 26] 108) bis zur Geburt Christi ergeben. Hat Cusanus nur die Ziffern vertauscht und statt 3103 3013 geschrieben oder hat er diesen Fehler aus einer anderen Abschrift der Tafeln übernommen?

²⁸ Die vielen Differenzen beim Erstellen des Geburtshoroskops Christi kritisiert z. B. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputatio in Astrologiam* V cap. 13 (in DERS., *Opera Omnia* [Basel 1557–1573; Nachdruck Hildesheim 1969] 574), verteidigt werden sie von TIBERIO RUSSILIANO SESTO CALABRESE, der mehrere erörtert, s. DERS., *Apologeticus adversus cucullatos*, *Disputatio I* [Iyberij Russiliani Sexti Calabri Apologeticus adversus Cucullatos . . . , um 1520]. Testo critico, traduzione e note a cura di Luigi De Franco (Cosenza 1991) 48–68, und J. D. NORTH, *Horoscopes and History* [= Warburg Institute Surveys and Texts 13] (London 1986) 163–172.

²⁹ S. K. FERRARI D'OCCHIEPPO, *Der Stern von Bethlehem – aus der Sicht der Astronomie beschrieben und erklärt* (Stuttgart 1991); zur astrologischen Deutung der Todesstunde Jesu s. G. VOSS, *Astrologie – christlich* (Regensburg 1980) 143–155.

³⁰ Ediert in: *Eusebius Werke*. Bd. 7 *Die Chronik des Hieronymus*, hrsg. von R. Helm [= Griechische Christliche Schriftsteller 47] (Berlin 1956), im folgenden zitiert als *Chronicon*.

auf Hieronymus stützen, reichen mit ihrem Informationsgehalt nicht aus, abgesehen davon, daß sie eine andere Chronologie aufweisen. Außerdem verweist Cusanus selbst in seiner Schrift *De concordantia catholica* (um 1433/4 geschrieben) auf »Hieronymus in Chronicis«, ³¹ was belegt, daß ihm diese Schrift zumindest zu diesem Zeitpunkt bekannt war. Die »Weltgeschichte« gibt aber selbst mit ihren Jahresangaben die entscheidenden Hinweise. Ohne Namensnennung referiert Cusanus nämlich Eusebius' Berechnung des Weltanfangs, wenn er schreibt, eine andere lateinische Rechnung setze als Entstehungszeit das Jahr 5199 v. Chr. an (s. S. 22, Z. 3f.). Genau diese Zeitspanne gibt das *Chronicon* an und eröffnet mit dieser Berechnung sogar eine besondere Traditionslinie in der christlichen Chronologie.³²

An Eusebius' Chronologie hält sich Cusanus dann im folgenden. Schon die Geburt Abrahams fällt für Cusanus 43 Jahre vor den Beginn des Jahres 1971 v. Chr. (s. S. 24, Z. 3f.). Diese Angabe trifft sich recht gut mit dem im *Chronicon* genannten Datum 2016 v. Chr. Das legendäre Entstehungsjahr Triers – nach *De concordantia catholica* im 42. Jahr nach Abrahams Geburt³³ – fügt sich damit ebenfalls in die Chronologie des *Chronicons*, wenn Cusanus es auf das Jahr 1971 v. Chr. ansetzt (s. S. 24, Z. 6f.). Auch die Datierung der Umweltkatastrophen in Thessalien und Ägypten auf 1525 v. Chr. stimmt mit dem *Chronicon*³⁴ überein, obschon Cusanus hier zusammenfaßt (s. S. 25, Z. 9f.). Man darf sich also vorstellen, daß Cusanus bei der Niederschrift der »Weltgeschichte« das *Chronicon* des Hieronymus neben sich aufgeschlagen hatte.

³¹ S. *De conc. cath.* II, 5: h²XIV/2, N. 82, Z. 31f.: »[Liberius papa] rediit autem de exilio victus et consensit errori, ut scribit sanctus Hieronymus in Chronicis [. . .].« Cusanus' Hinweis darauf, daß Kaiser Philippus der erste christliche Kaiser gewesen sei (s. ebd. III, 7: h²XIV/3, N. 352, Z. 1–6), ist m. E. weniger auf den an anderer Stelle in *De concordantia catholica* genannten Paulus Orosius zurückzuführen, wie der Apparat von h nahelegt, als auf das *Chronicon* des Hieronymus (s. *Chronicon* S. 217, Z. 12–14), den Cusanus gerade im Anschluß an diese Stelle erwähnt. Genau dieselbe Information gibt Cusanus auch in der »Weltgeschichte« (s. S. 29, Z. 17f.).

³² S. *Chronicon* S. 173, Z. 18–S. 174 Z. 5; vgl. L. IDELER, *Lehrbuch der Chronologie* (Berlin 1831) 449; allerdings wird dieses Datum im Mittelalter auch anderen Autoren zugeschrieben, s. L. A. SMOLLER, *History, Prophecy, and the Stars. The Christian Astrology of Pierre d'Ailly 1350–1420* (Princeton 1994) 63f. mit weiteren Literaturangaben.

³³ S. *De conc. cath.* III Prooemium: h²XIV/3, N. 280, Z. 9–11: »[Trebetas] nostram ibi sui nominis urbem condidit Trebericam, omnium quae in Europa sunt primam, anno 42. nativitatis Abrahae, ut veteres dicunt historiae.« Zu dieser Legende konnte Cusanus im *Chronicon* keine Hinweise finden, er stützte sich auf eine Legende, wie sie z. B. die *Gesta Treverorum* überliefern. Allerdings stimmt die dortige Datierung auf das 7. Jahr des Patriarchen Abraham nicht mit der Cusanischen überein (s. ebd. Nr. 1, ed. G. Waitz [= *Monumenta germaniae historica. Scriptorum 9* Nachdruck Stuttgart 1963] 130).

³⁴ S. *Chronicon* S. 42b, Z. 22–26.

Allerdings konnte sich Cusanus bei einigen Informationen nicht auf das *Chronicon* stützen, es sei denn, diese Ergänzungen standen in seinem Exemplar. Bei folgenden Angaben bezieht Cusanus sein geschichtliches Wissen wohl aus anderen Quellen:

- S. 23, Z. 29: Der Hinweis auf die Riesen – »gigantes« – findet sich nicht im *Chronicon*, offensichtlich hat ihn Cusanus direkt aus seinen biblischen Kenntnissen (s. Gen 6, 4) genommen.
- S. 24, Z. 10: Cusanus ergänzt den Untergang von Sodom und Gomorra (s. Gen 19).
- S. 27, Z. 11f.: Die Einschätzung, die Königin Thomyris habe Cyrus »crudeliter et iuste« getötet, findet sich nicht im *Chronicon* S. 104a, Z. 9f.

Offen bleibt die Frage, ob sich Cusanus für die Idee, die »Weltgeschichte« astronomisch-astrologisch zu strukturieren, ebenfalls auf eine Quelle gestützt hat oder ob er sie selbst entwickelte. Der Text gibt keine Hinweise. Doch angesichts der Tatsache, daß es nur wenige lateinische Werke gibt, die Astrologie und Geschichte verknüpfen, ist eher davon auszugehen, daß auch die Idee eine originäre Leistung des Cusanus ist (s. hierzu unten).

Aufbau der Schrift

Die kleine »Weltgeschichte« hat einen klaren Aufbau. Zunächst versucht Cusanus, ein Ausgangsdatum für seine Darlegungen zu finden. Dazu bezieht er sich zuerst auf die Alphonsinischen Tafeln und die Festlegung des Jahres der Weltentstehung. Davon kommt er aber ab und nimmt als sein Ausgangsdatum den 29. 10. 1365.

Daraufhin steckt er die Wechsel der Trigone ab, bis er so zu seinem Weltentstehungsdatum kommt. Danach beginnt er, einen Überblick über die »Weltgeschichte« zu geben, wobei er sich am Ablauf der Konjunktionen orientiert. Er setzt mit der Sintflut ein und führt sogleich die Existenz von Riesen in der Urgeschichte auf die damaligen gemischten *transmutationes* zurück. Die Darstellung wird dann detaillierter, und die behandelten Zeitabschnitte werden gegen Ende immer kleiner. Sie hört mit Kaiser Gallienus (260–268 n. Chr.) auf, ohne daß etwas zu fehlen scheint, denn am Ende von Folio c^v sind trotz der sonst so dicht gefüllten Zeilen noch gut 4 cm Platz ungenutzt geblieben. Es sieht so aus, als habe Cusanus dieses kleine Werk schließlich aufgegeben.

Dabei hat ihn die Abfassung der zwei Folioseiten sehr viel Mühe gekostet. Um die historischen Daten und ihre Chronologie mit den richtigen Sternkonjunktionen zu verbinden, mußte er einen Plan oder eine Tabelle

von eigener oder fremder Hand vorliegen haben. Dabei unterlief ihm aber gleich zu Beginn ein grober Fehler, was zahlreiche Korrekturen nach sich zog. Dies ergab sich so:

Cusanus setzte die Konjunktionen in *scorpio*, *aquarius*, *taurus* und *leo* immer richtig an. Alle anderen acht Sternzeichen, in die die erste Konjunktion fallen kann, vertauschte er. Während der Niederschrift, als er schon auf der zweiten Seite war, bemerkte er den Fehler. So korrigierte er den Text vom Anfang an bis S. 27, Z. 13 mit zahlreichen Verbesserungen über den Zeilen. Ab S. 27, Z. 15 mit der 4. Konjunktion in *pisces* gibt es keine Verbesserungen über den Zeilen mehr. So setzte er sofort die folgende Konjunktion richtig in *aries* 303 v. Chr. (S. 28, Z. 3f.) und mußte weder *aries* noch sonst etwas in dieser Gruppe nachbessern. Fehlschreibungen korrigierte er nun schon in der laufenden Zeile. Es ist anzunehmen, daß Cusanus noch während der Niederschrift bei S. 27, Z. 13 den Fehler bemerkte, zuerst alles nachkorrigierte und dann weiterschrieb. Auffällig ist, daß die Eckdaten 6122 v. Chr. für die Weltentstehung und 2458 (richtig 2558) n. Chr. für den nächsten Zyklus mit Beginn in *aries* (s. S. 23, Z. 21 und 13) von Anfang an richtig sind. Sie orientieren sich zwar an der Konjunktion in *aries* 303 v. Chr., die er anfänglich in *sagittarius* setzte (s. S. 22, Z. 23), scheinen jedoch von vornherein feststanden zu haben.

Allerdings schleicht sich doch eine Unstimmigkeit ein. Am Ende übernimmt Cusanus in S. 29, Z. 12 und 17 mit »sub libra« den alten Fehler, den er S. 22, Z. 21f. »post christum 173 fuit prima in aerea in geminis (ex libra corr.)« berichtigt hat. Deshalb müßte es in S. 29, Z. 17f. folglich auch zuerst »geminis« statt »libra« und dann »libra« statt »geminis« heißen. Auch dies könnte dafür sprechen, daß er die Niederschrift für eine Korrektur unterbrochen hat und dann fortfuhr. Dabei griff er jedoch wieder auf seine falsche Vorlage zurück, allerdings ohne dies zu bemerken. Mehrere Gründe sprechen gegen die Vermutung, er habe erst am Ende alles korrigiert. Warum sollte er dann dabei die letzten Zeilen vergessen? Außerdem hätte er dann bei S. 27, Z. 13ff. völlig zufällig richtig weitergemacht und zweimal hintereinander *pisces* gesetzt, wobei er die Numerierungen, die er sich als Hilfen notierte, gleichzeitig ignoriert hätte. Zudem verschreibt er sich in S. 27, Z. 21, korrigiert aber nicht über der Zeile, sondern gleich im laufenden Text. Daß er in S. 29, Z. 12 und 17 wieder systematisch in den alten Fehler fällt, deutet darauf hin, daß er sich eine Liste oder Vorlage für die Abfolge der Konjunktionen gemacht hat, an die er sich hielt und die er erst während der Niederschrift der »Weltgeschichte« schriftlich oder im Kopf korrigierte.

Die Absicht der »Weltgeschichte«

Cusanus' Absicht, die Geschichte astronomisch zu strukturieren und dabei astrologische Zusammenhänge aufzuzeigen, soll nun konkretisiert werden. Cusanus notiert sich nur eine rein astronomische Beobachtung,³⁵ das Hauptgewicht liegt eindeutig darauf, Geschichte und Sternenlauf zu verknüpfen, also Astrologie (*de iudiciis*) zu betreiben. An wenigen Stellen macht er auf sein Vorgehen und seine Beobachtungen aufmerksam (s. z. B. S. 22, Z. 14 und S. 23, Z. 10–16).

Cusanus' Interesse an Astrologie kann in dieser Schrift an mehreren Punkten festgemacht werden. Erstens notiert er sich Aussagen, die die Astrologie direkt betreffen (a). Zweitens deutet er bestimmte geschichtliche Ereignisse nach astrologischen Gesetzen, entweder indem er nur zeitliche Entsprechungen von Ereignissen feststellt (b) oder indem er diese sogar direkt auf Sternkonstellationen als Ursachen zurückführt (c).

(a) Aufmerksam filtert Cusanus aus den unzähligen Informationen im *Chronicon* diejenigen heraus, die einen Bezug zu Astronomie und Astrologie haben. Es sind insgesamt drei Angaben, mehr hätte er kaum finden können:³⁶

1. S. 24, Z. 17f.: »quae fuit secundo minerue quae apud lacum tritonidem apparuit. et fuit figura virginis gloriose ut patebit infra.« Hierbei handelt es sich um den Hinweis auf eine Minerva-Erscheinung (*Chronicon* 30b, Z. 23–26): »... cuius temporibus apud lacum Tritonidem uirgo apparuit, quam Graeci Mineruam nuncupauerunt.«³⁷ Cusanus ergänzt die Deutung

³⁵ Die Klassifizierungen der Konjunktionen als *minor*, *media*, *maior* und *maxima* variieren in der astrologischen Literatur. Cusanus bezieht sich bei seiner Feststellung S. 23, Z. 10–16 vermutlich auf die Bezeichnung einer *maxima conjunctio* als derjenigen 960 Jahre, die vergehen, bis die Konjunktionen Saturn-Jupiter alle vier Trigone durchlaufen haben, also 4 x 240, da sie 12 x 20 Jahre in einem Trigon bleiben. Dabei kommt es aber genau genommen nicht mehr zum Treffen in demselben Sternzeichen, also zum Beispiel im *aries*, sondern zuerst im *leo*, dann im *sagittarius*, und erst nach 3 x 960 Jahren tritt die Konjunktion beim Eintritt in dasselbe Trigon auch genau wieder in demselben Sternzeichen auf. Entgegen vielen astrologischen Schriftstellern kann man streng genommen nach 960 Jahren nicht von einer Rückkehr in dasselbe Sternzeichen, sondern nur in dasselbe Trigon sprechen. Genauer ist dagegen Cusanus' Feststellung, daß dasselbe Trigon erst nach 2861 Jahren auch mit demselben Sternzeichen erreicht wird (Cusanus rechnet ja mit dem genaueren Wert von ungefähr 238 Jahren für den Verbleib der Konjunktion in einem Trigon, vertut sich allerdings um 100 Jahre). S. dazu J. D. NORTH, *Stars, Minds and Fate. Essays in Ancient and Medieval Cosmology* (London u. a. 1989), darin DERS., *Astrology and the Fortunes of the Churches* 59–90; 64–67; vgl. SMOLLER (wie Anm. 32) 20–22.

³⁶ Cusanus notiert sich nicht die Erwähnung des »Zoroastes magus« (*Chronicon* S. 20a, Z. 13).

³⁷ Diese schon sehr frühe Erklärung der Epiklesis »tritogeneia« der Athene (z. B. bei Ai-

- auf Maria, führt sie aber später nicht wie angekündigt weiter aus. Auch die Tatsache, daß diese Erscheinung und die Geburt Jesu jeweils bei der zweiten Konjunktion im Stier eintreten, hebt er nicht eigens hervor. Dennoch kann man daraus schlecht folgern, daß der Geschichtsschrift noch ein Teil fehle, in dem Cusanus die Verbindung zu Maria verdeutliche. Den Hintergrund für die Deutung auf Maria bildet vielleicht die vergleichbare, aber nicht damit identische Erscheinung einer Jungfrau mit Knaben im Zeichen der Jungfrau, die sowohl im Mittelalter wie auch in der Renaissance eine überaus große Rolle spielte. Cusanus kommt in seinen Predigten dreimal auf sie zu sprechen.³⁸ Dort bezieht er sich explizit auf die hierfür einschlägigen Gewährsmänner Albumasar (ihn verwechselt er allerdings mit Messahalla) bzw. den von ihm abhängigen Ps.-Ovid. Kannte er sie schon bei seiner Abfassung der »Weltgeschichte« und übertrug die mariologische Deutung auf das Zeugnis des *Chronicon*? Der Hinweis auf den See und die Göttin Minerva taucht meines Wissens in späteren Cusanischen Werken nicht mehr auf.
2. S. 24, Z. 28f.: »propter coniunctionem geminorum atlas tunc natus maximus astrologus inuenitur«: Diesen Hinweis auf einen Erzvater der Astronomie/Astrologie ließ sich Cusanus nicht entgehen. Im *Chronicon* kann man nur lesen (*Chronicon* S. 37b, Z. 17–20): »Atlans, frater Promethei, praecipuus astrologus fuit. Qui ob eruditionem disciplinae etiam caelum sustinere dictus est.«
3. S. 29, Z. 14: »septizodium edificavit in quo septem artes studerentur«: Die Vorlage hatte wohl nur den Text von *Chronicon* S. 212, Z. 1–3: »Seuero imperante thermae Seuerianae apud Antiochiam et Romae factae et Septizonium extractum«. Die handschriftliche Überlieferung des *Chronicon* belegt die Schreibweise »septizodium« statt »septizonium«, aber für »in quo septem artes studerentur« findet sich keine Parallele im *Chronicon*. Woher bezieht er diesen Hinweis? Vermutlich handelt es sich hierbei um Cusanus' eigene Deutung, denn eigentlich ist das *septizonium* eine Art öffentliche Kalenderuhr in Form eines prachtvollen Gebäudes.³⁹ In verschiedenen anderen Chroniken findet sich nichts zur Cusanischen Deutung. Cusanus orientierte sich bei seiner Erklärung vermutlich an der Vorsilbe *septi-* und verstand darunter einen Hinweis auf die sieben freien Künste. In Wirklichkeit geht es um die sieben Planetengötter, mit deren Mosaiken das Gebäude geschmückt war. Es ist eher nicht anzunehmen,

schylos und Herodot) wurde über Eusebius/Hieronymus und davon inspiriert AUGUSTINUS (s. *De civitate Dei* XVIII 8) dem Mittelalter überliefert.

³⁸ S. oben S. 3.

³⁹ S. TH. DOMBART, *Das Palatinische Septizonium zu Rom* (München 1922).

daß Cusanus über den wahren Bezug dieses Gebäudes zur Astronomie informiert war.

(b) Für zeitliche Entsprechungen nennt Cusanus drei Beispiele. Am wichtigsten ist sicher die zwischen der Minerva-Erscheinung und Christi Geburt (S. 24, Z. 17f.). Darüber hinaus sieht Cusanus eine Verbindung zwischen dem Todesjahr Jesu und dem Jahr, in dem das jüdische Volk die Zerstörung Jerusalems erleben mußte (S. 28, Z. 30–S. 29, Z. 1): »Et quando coniunctio fuit ad duos annos circa virginem in fine coniunctionis capricorni coniunctione martis et Saturni in cancro destructa est iherusalem a tito/ et nota quod praecise sicut christus ante virginem occiditur ita et Iudei«. Hierbei weicht er vermutlich zugunsten der astrologischen Deutung der zeitlichen Entsprechung von seiner historischen Quelle ab. Das *Chronicon* stellt keinen primär astrologischen, sondern einen theologischen Bezug her, wenn die Verantwortung für den Tod Jesu – wie leider vielfach in der christlichen Tradition – dem jüdischen Volk als ganzem zugeschrieben wird.⁴⁰ Eine dritte, nicht näher erläuterte Entsprechung zwischen den Geburtskonstellationen Abrahams und Davids wird nach dem Korrekturgang hinfällig, zumal Abraham nach Cusanus' Berechnung eher unter *leo* gehören müßte (S. 26, Z. 4f., vgl. S. 24, Z. 3–5): »Et sub coniunctione que fuit in ariete uti natus fuit abraham. natus est hoc tempore in tertia coniunctione sagiptarij (ex ariete corr.) dauid propheta.«

(c) Häufiger führt Cusanus aber Ereignisse oder bestimmte Tugenden von Menschen auf ihre Ursachen in den Sternkonstellationen zurück.

1. Der erste explizite Einsatz einer astrologischen Begründung findet sich S. 23, Z. 28f.: »transmutaciones [. . .] mixte et fortes quare fortes creauerunt homines gigantes«. Hierfür fand ich noch keinen Hinweis im *Chronicon*, da dieses die Zeit vor Abraham, um die es sich hier zweifelsfrei dreht, nicht erfaßt. Cusanus spielt auf die in Gen 6,4 erwähnten Riesen an. Was mit den besonderen Konjunktionen gemeint ist, vor allem was »gemischt« bedeutet, müßte noch geklärt werden. Sie sind auch für die in S. 23, Z. 31 erwähnte *fortitudo*, aber auch *superbia* und *elatio* verantwortlich, mit denen er die *dominia* einführt. Erst nach dieser Begründung für das Entstehen von Reichen beginnt er, seine Einzelfakten aus dem *Chronicon* zu entnehmen.
2. Am häufigsten kommt er auf den unheilvollen Einfluß einer Verbindung Saturn-Mars zu sprechen. Beide Planeten, insbesondere Saturn, gelten als

⁴⁰ S. *Chronicon* S. 187, Z. 1–13: »Titus Iudaea capta et Hierosolymis subuersis sescenta milia uiuorum interfecit. [. . .] Ut autem tanta multitudo Hierosolymis reperiretur, causam azymorum fuisse refert [sc. Josephus] [. . .]. Oportuit enim in isdem diebus paschae eos interfici, in quibus Saluatorem cruci fixerant.«

- Unglücksbringer, während Venus und vor allem Jupiter einen guten Einfluß ausüben.⁴¹ Hierzu scheint er sich auch gezielt die in den entsprechenden Zeiträumen liegenden Katastrophen auszuwählen. Schon S. 23, Z. 23–25 wird der Bezug von Sintflut und Saturn-Mars-Konjunktion angedeutet, die weiteren Beispiele sind im einzelnen:
- S. 24, Z. 11f.: Cusanus führt die Zerstörung Sodoms und Gomorras auf eine »coniunctio martis et saturni« im Krebs zurück. Im *Chronicon* wird dieses Ereignis nicht erwähnt.
- S. 24, Z. 23f.: Diese Konjunktion bezeichnet auch die Hungersnot zur Zeit des Joseph, vgl. *Chronicon* S. 33a, Z. 4f., allerdings ohne das seltene Wort *caristia*.
- S. 25, Z. 9f.: weitere Zerstörungen, die auf Mars und Saturn im Krebs und Saturn und Jupiter im Wassermann zurückgeführt werden, vgl. S. 24, Z. 20f. »capricornus diluuium fecit quia stelle scorpionis in eo tunc fuerunt«.
- S. 25, Z. 17: Cusanus faßt unter dem Stichwort *robaria* (*raubaria* = Räuberei) verschiedene Greuelthaten des Busiris in Ägypten zusammen, s. *Chronicon* S. 46b, Z. 17–21: »Busiris Neptuni et Libyae, Epafi filiae, filius apud uicina Nilo loca tyrannidem exercet transeuntes hospites crudeli scelere interficiens.«
- S. 25, Z. 30f.: Zerstörung Trojas durch Feuer wegen Saturn und Mars im Krebs, s. S. 24, Z. 11.
- S. 27, Z. 4–6: Die Meder und die Lyder unter Krösus gehen unter.
- S. 27, Z. 31f.: Der Tod Alexanders wird wieder einer Mars-Saturn-Konstellation im Krebs zugeschrieben (*Chronicon* S. 124, Z. 25f.).
- S. 28, Z. 7f.: Eine erneute Verbindung Saturn-Mars im Krebs bewirkt, daß eine römische Flotte von 90 Schiffen zerstört wird und der Vesta-Tempel abbrennt, beide Ereignisse liegen aber 9 Jahre auseinander (s. *Chronicon* S. 131, Z. 26–S. 132, Z. 1 u. 26).
- S. 28, Z. 31f.: Saturn und Mars im Krebs bezeichnen die Zerstörung Jerusalems: »coniunctione martis et Saturni in cancro destructa est iherusalem a tito« (s. *Chronicon* S. 187, Z. 1–11).
3. Darüber hinaus werden auch folgende Einzelbezüge hergestellt:
- S. 24, Z. 13f.: »virgo est signum omnis sapientiae scientiae et (religionis *scr. et del.*)«: Cusanus streicht den Zusatz »religionis« zurecht, denn für die Religion steht Jupiter (vgl. Albumasar, *De magnis coniunctionibus*, zitiert bei Koch, CT I/2–5, S. 85 Anm.).

⁴¹ Zu Saturn und Mars vgl. z. B. Cod. Cus. 212, fol. 357^v–358^v, zu ihrer Konjunktion im Krebs vgl. ebd. fol. 189^{rb-vr}.

- S. 24, Z. 20f.: »capricornus diluuium fecit quia stelle scorpionis in eo tunc fuerunt«. Hier wird auf *Chronicon* S. 31b, Z. 20–22 Bezug genommen. Der Steinbock ist das Haus des Saturn, doch an welche anderen Sterne denkt Cusanus?
- S. 24, Z. 27f.: »populus hebraicus. traditus est seruituti/ quia terrei«. Der astrologische Zusatz steht nicht im *Chronicon* S. 36a, Z. 15–17, paßt jedoch zur »Saturn-Religion« Judentum, da Saturn mit dem Element *terra (sicca et frigida)* verbunden ist.
- S. 24, Z. 29–S. 25, Z. 3: Die Geburt Mose trifft mit einer dreifachen Konjunktion Saturn, Jupiter und Mars zusammen. Das Übergewicht des Saturn deutet auf überragende Rolle des Moses für die »Saturn-Religion« Judentum hin.
- S. 25, Z. 7–9: Die Zweisprachigkeit des Cecrops, der laut *Chronicon* S. 41b, Z. 17–23 Griechisch und Ägyptisch konnte, wird auf *gemini* zurückgeführt. Für die außerdem erwähnten Studien gibt es im *Chronicon* S. 41b, Z. 14 nur den Hinweis »multa miranda«, doch vermutlich meint Cusanus überhaupt griechische Weisheit.
- S. 26, Z. 7f.: Die sprichwörtliche Weisheit Salomos wird auf *leo* zurückgeführt, im *Chronicon* findet sich dagegen nichts zu den Tugenden Salomos.
- S. 26, Z. 12: Cusanus streicht den Hinweis auf die zerstörerische Wirkung der Plejaden im Stier.
- S. 27, Z. 17: Mit »et sic nota quod pisces et Iuppiter super leges significant« deutet er *Chronicon* S. 112, Z. 12–14.
- S. 27, Z. 19f.: »et sic nota quod scientia legalis et medicinalis sunt de natura triplicitatis aquatice et scorpio medicinam significat« zu *Chronicon* S. 113, Z. 19 und S. 114, Z. 8.
- S. 27, Z. 30: Der Glücksplanet Jupiter in den Fischen schenkt Alexander dem Großen viele Territorialgewinne.
- S. 28, Z. 5: Der Widder ist gegen die Gallier, vgl. S. 28, Z. 9, wobei Cusanus irrtümlich nur 4000 statt 40000 Toten (so *Chronicon* S. 133, Z. 23f.) nennt.
- S. 28, Z. 15f.: »thaurus germanis contrariatur«: Wie der Widder den Gallier feindlich ist so der Stier den Germanen (vgl. *Chronicon* S. 155, Z. 2f.).
- Viele Einzelheiten wären noch zu klären, unter anderem folgende:
- S. 23, Z. 20–22: Wie kommt Cusanus letztlich auf 6122 v. Chr. als Datum der Schöpfung? Eine *maxima coniunctio*, d. h. 2861 Jahre, vor 3164 v. Chr. ergäbe 6025 v. Chr. Hat er sich nur verrechnet? Worauf genau bezieht sich der Hinweis »dictum persarum«?

- S. 23, Z. 25–28: Wer sind die Gewährleute für eine dreifache Konjunktion Saturn, Jupiter und Mars bei der Sintflut?
- S. 23, Z. 28f.: Was versteht er inhaltlich unter »transmutaciones [. . .] mixte et fortes«?
- S. 25, Z. 4: Woher stammt die Aussage »domus saturni sunt domus sciencie et religionis«?
- S. 28, Z. 5 und 15f.: Woher nimmt Cusanus die geoastrologischen Zuordnungen »Gallier – Widder« und »Germanen – Stier«?
- S. 28, Z. 23f.: An welche Gewährleute denkt er, wenn er die »opinio communis« und eine weitere andere Meinung einander gegenüberstellt?

Zusammenfassung

Die Idee, Astrologie und Geschichtsdarstellung konsequent zu verknüpfen, wurde wahrscheinlich zum ersten Mal von den Sassaniden systematisch in Angriff genommen und fand in der islamischen Welt des 8. und 9. Jahrhunderts weite Verbreitung.⁴² Allem Anschein nach hat Cusanus diese Idee erneut entwickelt und eigenständig bis zum weitgespannten Entwurf der »Weltgeschichte« konkretisiert. Obschon christliche Geschichtsschreiber, auch Cusanus' Freund Pius II., immer wieder astrologisch-astronomische Hinweise in ihre Werke einflechten, gibt es nur wenige grundsätzlich astrologisch strukturierte Geschichtsdarstellungen im lateinischsprachigen Raum. Die wichtigsten stammen neben Ansätzen bei Giovanni Villani (Florentiner Chronist, gest. 1348) von Pierre d'Ailly und Trithemius, und die Spur reicht bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts (Henri de Boulainvillers).⁴³ Dies scheint nicht zu der Tatsache passen zu wollen, daß so viele astrologische Werke geschrieben und abgeschrieben wurden. L. Smoller nennt hierfür zwei Gründe, erstens das mangelnde Interesse von Geschichtsschreibern, die Glorifizierung ihrer Helden durch den Hinweis auf den Einfluß der Sterne zu beeinträchtigen, zweitens die fehlenden Kenntnisse in dieser Wissenschaft. Die Astrologen selbst waren dagegen eher an der Verfeinerung ihrer Berechnungen und dem Erstellen von Horoskopen für die Zukunft

⁴² Vgl. D. PINGREE, *Historical Horoscopes*, in: *Journal of the American Oriental Society* 82 (1982) 487–502, 487f.; s. weiter DERS., *The Thousands of Abu Ma'shar* [= *Studies of the Warburg Institute* 30] (London 1968) und DERS./E. S. KENNEDY, *The Astrological History of Masba'allab* (Cambridge/Mas. 1971).

⁴³ S. FR. V. BETZOLD, *Astrologische Gebichtsconstruction im Mittelalter*, in: *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1892) 29–72.

interessiert als an der astrologischen Systematisierung vergangener Ereignisse.⁴⁴ Um so höher ist Cusanus' Arbeit zu veranschlagen, die sowohl fundierte Kenntnisse in Chronologie, Geschichtsschreibung, Astronomie und Astrologie als auch ein rein wissenschaftliches, allein auf die Systematisierung der Zusammenhänge ausgerichtetes Erkenntnisinteresse offenbart.

Im Gegensatz etwa zu den nur wenig älteren Arbeiten von Pierre d'Ailly *Concordantia astronomie cum theologia* und *Concordantia astronomie cum hystorica narratione* (beide 1414 entstanden) läßt Cusanus' Abhandlung kein zeitbedingtes, insbesondere geschichtstheologisches Anliegen erkennen.⁴⁵ Einerseits ist seine kleine Schrift nur erst ein Versuch, Astrologie und Historie in Einklang zu bringen. Andererseits vernimmt man doch zu deutlich das Grundanliegen, die mathematische Grundstruktur der Astrologie auch in die Darstellung der Geschichte einzuarbeiten. Selbst wenn Cusanus auf Geburt und Tod Jesu Christi eingeht, scheint er dies nicht aus theologischen Gründen zu tun, sondern diskutiert verschiedene astronomisch-astrologische Datierungen (s. S. 28, Z. 19–24).⁴⁶ Aus der »Weltgeschichte« spricht die Faszination an der natürlichen Vernunft und den ihr eigentümlichen Entfaltungen, den mathematischen Wissenschaften, die von sich aus Struktur und Rationalität in das Geschichtliche, also rein Kontingente zu bringen scheinen. E. Cassirer schrieb einigen Formen der Renaissance-Astrologie zu, Wegbereiter der neuzeitlichen Vernunft, ihrer Methode und neuen »exakt-wissenschaftlichen Grundauffassung des Naturgeschehens« zu sein.⁴⁷ Es wäre zuviel gesagt, wollte man die astronomisch-astrologische »Weltgeschichte« zu diesen Werken hinzuzählen. Bestimmt gehört sie aber zu jener Suche des Cusanus, die natürliche Vernunft aus einer nominalistischen

⁴⁴ S. SMOLLER (wie Anm. 32) 77–80.

⁴⁵ D'Aillys Interesse war z. B. inmitten der Wirren des Großen Schismas seit 1378 von der Frage bestimmt, ob die Endzeit und das Kommen des Antichrist schon angebrochen seien. Seine Schriften bestärkten ihn durch Überlegungen der natürlichen Vernunft darin, daß der Antichrist erst 1789 kommen werde und daß die Konzilsarbeit in Konstanz nicht unter den Zeichen des Weltuntergangs stehe, sondern zu einem glücklichen Ende geführt werden könne (s. SMOLLER [wie Anm. 32] 127–130). SMOLLER stellt d'Ailly's starkes Interesse an Astrologie explizit in die nominalistische Diskussion von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* und kommt zum Schluß (ebd. 128f.): »Astrology provided a glimpse of the future that was external to the traditional religious ways of prediction [z. B. durch Exegese der Apokalypse]. [...] Because astrology did not rely on revelation, it could confirm d'Ailly's new interpretation of events without reference to the troublesome types of prognostication upon which the old view had depended.«

⁴⁶ S. dagegen *Coniectura de ultimis diebus* bzw. auch *Sermo XX*, vgl. die Zusammenfassung v. R. HAUBST in: *Sermo XXIII, Conspectus*: h XVI, S. 380–383.

⁴⁷ S. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt ²1963) 110–112.

Grundlosigkeit heraus- und zur Erkenntnis der Wahrheit hinzuführen. Die Unerschrockenheit, mit der der junge Cusanus unter den Konstellationen seiner Zeit hierbei ans Werk geht, kann auch uns an der Wende zum neuen Jahrtausend ein Vorbild bei unserer Suche nach der Wahrheit sein.

Erläuterungen zur Edition

Diese Arbeitsedition soll den Text der Handschrift möglichst genau wiedergeben. Schreibweise und Interpunktion werden deshalb beibehalten und nicht an heutige Regeln angepaßt. Der Text ist zwar so schwerer zu lesen, doch biete ich dem Leser die Möglichkeit, den Sinn des Textes selbst zu rekonstruieren, ohne daß ihn meine Lesart schon zu sehr in eine bestimmte Richtung drängt. So hoffe ich, daß andere meine Interpretationen ergänzen können. Abkürzungen werden entsprechend der klassischen Orthographie aufgelöst. Die Art und Weise, wie Cusanus seine zahlreichen Korrekturen vornimmt, wird in der Regel nicht näher gekennzeichnet. Der leichteren Lesbarkeit halber habe ich den Text nur in Sinnabschnitte gegliedert. In der Handschrift gibt es keine Absätze, und es findet sich nur ein einziges Capitulum-Zeichen (S. 26, Z. 4 vor »Et«). Der Wechsel von Folio c' zu c^v ist kenntlich gemacht. Anmerkungen geben Erläuterungen zu einigen erwähnten Namen oder Zahlen.

Als Übersicht füge ich eine Tabelle der im Text behandelten Jahreszahlen bei. In der ersten Spalte steht die Jahreszahl der jeweils ersten Konjunktion Saturn-Jupiter in einem neuen Trigon. Negative Zahlen stehen für die Jahre vor Christi Geburt. In den anderen vier Spalten finden sich die weiteren Sternbilder der aus einem Trigon erwähnten Konjunktionen, die von 1–12 numeriert werden, sofern dies aus dem Text hervorgeht. Der Wechsel durch den Zodiakus beim Eintritt in ein neues Trigon nach jeweils circa 238 Jahren ist so leicht erkennbar. Ebenso sieht man, wie sich die Sternbilder innerhalb eines Trigons in Abschnitten von ungefähr 20 Jahren aneinander anschließen. In der letzten Spalte werden exemplarisch einige wichtige Ereignisse aufgeführt, die Cusanus für den jeweiligen Zeitabschnitt erwähnt. Offensichtliche oder vermutliche Fehler bei Cusanus sind kursiv gesetzt.

Tabelle der Jahresangaben

Jahr	Ignis	Terra	Aer	Aqua	Ereignisse
-6122	aries				
[<i>maxima coniunctio</i> bis - 3164 v. Chr.]					
-5548			aerea/ignea		
-5310				aqua/terrea	
-5072	ignea/aerea				
mix.-3164	1 aries				
mix.-2925		1 taurus			
mix.-2686			1 gemini		
mix.-2448				1 cancer	
-2210	1 leo				
-1971		1 virgo taurus capricornus virgo taurus 12 capricornus			Trier Sarazenen; Ismael Sodom Pharaonen Jungfrauenersch. Flut in Ägypten
-1733			1 libra gemini/aquarius 8 aquarius gemini 10 libra 11 aquarius		Prometheus Moses Cecrops Korinth Flut in Thessalien
-1494				1 scorpio cancer pisces	Troia-1478?
-1256	1 sagittarius 6 aries 7 sagittarius 8 leo 12 aries				Troia zerstört David Salomo Tempelbau
-1018		1 capricornus 12 taurus			Numitor
- 780			1 aquarius 2 libra 3 gemini libra 10 aquarius 11 libra 12 gemini		1. Olympiade Gründung Roms Syracus; Catania Jeremia Eroberung Judäas Tempelzerstörung Kyrus

Jahr	Ignis	Terra	Aer	Aqua	Ereignisse
-541				1 pisces 2 scorpio 3 cancer 4 pisces 5 scorpio 6 7 pisces 8 scorpio 9 cancer 10 pisces 11 scorpio 12 cancer	Tod des Kyrus Pythagoras Heraklit medicus Zwölftafelgesetz Hippokrates/Plato Senones Aristoteles Praenestini Geburt Alexanders Alexander Tod Alexanders
-303	1 aries 2 3 leo 4 aries 5 sagittarius				Gallierniederlage röm. Niederlage Gallierniederlage röm. Eroberungen
-65		1 taurus 2 capricornus 3 4 taurus 5			Caesar röm. Caesaren Christi Geburt Tod Christi 33
35		6 virgo 7 taurus 8 capricornus 9 virgo 10 taurus			Nero Petrus u. Paulus Traian Hadrian
173			1 gemini/libra 2 gemini 3 4 libra 5 gemini aquarius gemini		Severus Geburt d. Philippus Philippus Decius Christenverfolgung
412				1 cancer	
650	1 leo				
[888] 988		1 virgo			
1127			1 libra		
29. 10. 1365				1 scorpio	[Ausgangsdatum]
[maxima coniunctio in aries nach 2761 [2861] Jahren]					
[2558]2458	1 aries				

Codex Cusanus 212, Vorblatt c^{r-v}

fol. c^r Secundum tabulas alfoncij adam fuit ante christum 5508. annis. Sed secundum hebreos 3860. annis/ Et secundum aliam computacionem latinam 5199. annis. Fuerunt autem hee transmutaciones coniunctionum Saturni et
 5 Louis de triplicitate ad triplicitatem/ et fuit coniunctio vna in triplicitate ignea scilicet in ea triplicitate quae hodie ignea dicitur quae tunc fuit aerea. ante christum 5072 annis/ et principium creacionis secundum alphoncium fuit in aerea quae tunc fuit ignea. quae fuit ante christum 5548/ et ante diluuium fuerunt plures transmutaciones quae fuerunt mixte puta quia fuit
 10 secundum compotum alfoncij facta transmutatio de aerea. quae tunc fuit ignea. in aquam quae fuit terrea. ante christum 5310. et postea in igneam quae fuit aerea. 5072./ et fuit sequens transmutatio in terream aliquid mixta. et cetera/

Sed ego ponam coniunctiones et transmutationes quae facte fuere ante
 15 annum christi. 1365 imperfectum in quo anno in 29 octobris fuit prima coniunctio in scorpione in aquatica/ et transmutatio quae praecessit illam fuit post christum 1127 et tunc fuit prima coniunctio in aerea. in signo libre./ ante hoc tempus post christum 988 fuit prima coniunctio in terrea in virgine./ ante hoc post christum 650 fuit prima coniunctio in ignea in leone
 20 ante hoc post christum 412 fuit prima in aquatica in cancro/ ante hoc post christum 173 fuit prima in aerea in geminis/.

Ante hoc ante christum fuit prima in terrea. 65 anno in thauro/ Ante christum 303 fuit prima in ignea in ariete/ Ante hoc Et ante christum 541 fuit prima in aqua. in piscibus/ Ante christum 780 prima aerea in aquario
 25 nota secundum calculum tunc ante christum 7 [. . .] anno fuit coniunctio in capricorno/ Ante christum prima terrea 1018 in Capricorno/ ante christum prima ignea/ In sagiptario 1256./ ante christum prima aqua 1494 in scor-

10) compotum: sic 11) ignea: ex aerea corr. 18) libre: ex geminorum corr 19) virgine: ex capricorno corr. 20) cancro: ex piscibus corr. 21) geminis: ex libra corr. 22) ante²: ex post corr. 23) ariete: ex sagiptario corr. 24) piscibus: ex cancro corr. 25) 7 [. . .]: pagina absisa 26) nota – capricorno add. cum signo in marg. dext. terrea: ex terrea corr. Capricorno: ex libra, postea virgine corr. Capricorno/: ante christum prima scr. et del. 27) sagiptario: ex ariete corr.

2) alfoncij: Alfons X. der Weise (1221–1284), König von Kastilien u. León, ließ die nach ihm benannten astronomischen Tabellen erstellen. 3) 3860: Nach ED. MAHLER, Handbuch der jüdischen Chronologie (Leipzig 1916) war im Mittelalter allgemein die Zahl 3760/1 für die jüdische Berechnung der Weltentstehung verbreitet, von der Cusanus allerdings um 100 Jahre abweicht. 18) 988: 888 nach Cusanus' Rechnung, da eine Konjunktion 238 Jahre hat (s. S. 23, Z. 10).

pione./ Ante christum prima aerea 1733 in libra/ Ante hoc prima. terrea 1971 in virgine./

Ante hoc prima ignea in leone 2210./ et in illa. natus est abraham/ postea in aquam mixtam 2448. et prima fuit in cancro et omnes alie coniunctiones quae fuerunt ante hoc fuerunt mixte/ ante hoc in aeream 2686. et fuit eiam 5 mixta et prima fuit in geminis/ ante hoc in terream. 2925. et fuit mixta. et prima fuit in thauro/ ante hoc in igneam 3164. et illa ignea fuit aqua. et fuit prima in ariete in quo. fuit diluuium et fuit diluuium secundum alfoncium ante christum 3013. annis/

Et nota quod semper vna. coniunctio distat ab alia. 238 annis 214 diebus 10 et 12 horis Et nota quod vna fuit transmutacio arietis completa sic quod prima coniunctio reuersa fuit in triplicitate ignea ad arietem. sed transmutatio istius aque in qua sumus fiet ad arietem annis christi. 2458./ et fuit proxima. maxima. coniunctio secundum hoc ante christum 303. et sic maxima coniunctio fit tantum in 2761 annis et miror quod de hac magistri. 15 nostri. nichil scribunt/

Et nota consequenter quod tunc forte a principio creacionis mundi fuit vna. completa tenendo fuisse vnam in principio arietis tempore creacionis et sic tenendo diceremus omnes planetas positas fuisse in principio arietis. secundum istam computationem tunc fuisset principium mundi ante christum 6122 annis et non esset absurdum hoc dicere quia quasi esset medium 20 inter dictum persarum et quod est christianorum./

Consequenter nota quod tempore diluuii fuit coniunctio Saturni et martis in virgine sed tunc stelle cancri fuerunt in virgine. et sic fuit coniunctio vna in virgine siue cancro. quae fuit vna. et secundum vnam computationem 25 historiographorum fuerunt omnes tres simul puta. Saturnus Iuppiter et mars. puta quod diluuium fuisset ante christum. 2940./

Post diluuium usque ante christum 2210. fuerunt transmutaciones tres. et fuerunt mixte et fortes quare fortes creauerunt homines gigantes et cetera et illa transmutatio quae fuit 2210 in igneam aliquid mixtam significabat 30 eiam fortitudinem mixtionis sed addidit superbiam et elacionem ipsis quare

1) libra: ex gemini corr. 2) in: s scr. et del. virgine: ex capricorno corr. 3) ignea: ex aerea corr.
 2210: ex 2110 corr. 4) cancro: ex pisce corr. 6) geminis: ex libra corr. ante hoc: ex postea corr.
 8) prima: p^a scr. ariete: ex sagiptario corr. quo: sagiptario scr. et del. fuit¹: autem in illa. scr. et del.
 11) vna: ex numquam corr. transmutacio: aliqua scr. et del. 12) fuit: ex fuisset corr. 14) 303:
 aliquid suprascr. et del. 15) 2761: ex 3261 corr. 22) quod: ex q conieci 30) significabat: signicabat
 scr.

13) 2458: richtig 2558. 15) 2761: richtig 2861 (ungefähr 12 × 238); Cusanus vertut sich um 100, da er mit dem falschen Ergebnis 2458 + 303 = 2761 weiterrechnet, statt 2558 + 303 = 2861.

orta sunt dominia et in illa transmutatione ninus rex assiriorum inceptit et natus est abraham rector et ductor hebreorum. et ortum est imperium in europa. et in egipto regimen tebeorum/ et fuit principium abrahe ante finem illius triplicitatis per 43. annos./ et significabat eum coniunctio quae fuit
5 circa .3. annos. in ariete

Post hoc quando transmutatio facta est in terream ante christum 1971 anno in virgine ortum est dominium treuerorum/ et illa terrea quae fuit in thauro significabat principium sarracenorum. qui ex ismahele filij agar et abrahe prodierunt/ et coniunctio quae fuit in capricorno immediate post
10 submersionem veneris in sodoma et gomorra. significabat et addidit etiam significatio coniunctionis martis et saturni quae immediate fuit in cancro quae submersionem significabat/ In illa terrea. in egipto per coniunctionem virginis natus est apis qui deus putabatur quoniam virgo est signum omnis sapientiae scientiae et quia mercuriale[s] et pastores eleuati sunt in egipto pro
15 dominis. qui uocabantur pharaones/ Et illa etiam sapientiam foroneo in ea coniunctione nato dedit ut argis leges conderet/ post hoc coniunctio quae in thauro fuit quae fuit secundo minerue quae apud lacum tritonidem apparuit. et fuit figura virginis gloriose ut patebit infra. et coniunctio ultima illius triplicitatis apud capricornum diluuium fecit in egipto ante christum 1750.
20 annis./. nota capricornus diluuium fecit quia stelle scorpionis in eo tunc fuerunt

postea in transmutatione aerea ortum est principium rodi insule. et praecise in anno coniunctionis Iosep dux egipti factus est et significabat illa aerea caristiam propter coniunctionem martis et saturni in cancro quae fuit im-
25 mediate post in primo anno/ In illa etiam triplicitate in coniunctione geminorum aut aquarij natus est prometheus qui tante sapientiae fuit quod diceretur homines de nouo facere. et in illa aerea triplicitate populus hebraicus. traditus est seruituti/ quia terrei/ et propter coniunctionem geminorum atlas tunc natus maximus astrologus inuenitur Et natus est moises in illa
30 aerea. in coniunctione/ aquarij. et aquaticus notatus est et fuit octava con-

- | | | |
|--|--|--|
| 7) virgine: <i>ex capricorno corr.</i> | 8) thauro: <i>ex virgine, postea capricorno corr.</i> | qui: <i>na scr. et del.</i> |
| 9) capricorno: <i>ex thauro corr.</i> | 13) virginis: <i>ex capricorno corr.</i> | virgo: <i>ex capricornus corr.</i> |
| 14) et ¹ : <i>religionis scr. et del.</i> | mercuriale[s] et: <i>capricornij siue scr. et del.</i> | pastores: <i>per scr. et del.</i> |
| 17) thauro: <i>ex virgine corr.</i> | 18) patebit: <i>pte'b' scr.</i> | 19) capricornum: <i>ex pliaides thauri corr.</i> |
| 20) nota – fuerunt <i>add. in marg. dext.</i> | 24) caristiam: <i>quae scr. et del.</i> | 26) aut aquarij <i>s. lin.</i> |
| 27) triplicitate: <i>pp' scr. et del.</i> | | |

15) foroneo: *Phoroneus, König von Argos (-orum), Sohn des Inachus, Bruder der Io.* 17) tritonidem: *lacus tritonidis, nach Pausanias in Böötien, nicht in Nordafrika oder Thrakien.*
24) caristiam: *Mangel, hier Hungersnot (vgl. ital. carestia).* 19) pliaides: *Pleiaden.*

iunctio illius triplicitatis et repertus est ibi mars. similiter in eadem coniunctione inuenitur quia eius coniunctio cum Ioue 1604 in. cancro fuit/ et saturnus ibi dominabatur Ioui et marti/ adtende de mirabili sapientia et cetera et nota quod domus saturni sunt domus scientiae et religionis. et cetera/ tamen secundum calculum alium ego inueni aliter inueni puta in geminis 5
coniunctionem fuisse. Nota postea primum regnum athenarum quod habuit cecrops fuit sub coniunctione geminorum. qui utramque li[n]gwam sciuit propter geminos eloquens hinc athenis propter mercurium dominum geminorum orta sunt studia./ Et factum est diluuium in tessalia/ incendium in egipto et pestilencie quae fuerunt ante christum 1525. per coniunctionem 10
martis et Saturni in cancro significate fuerunt quae illo anno fuit et coniunctionem saturni et Iouis in auario. ante hoc construitur autem corintus sub libre .thauri. coniunctione/ et appollonis templum/ et nascitur hercules/

Post haec transmutatio illius triplicitatis in aquam facta est et prima fuit in scorpiione sub qua epaphus filius Iouis me[m]phin condidit/ et sub cancro 15
archadia sub qua et troia edificata est ante christum 1478/ et coniungebatur tunc mars Saturno in cancro quod significabat robariam quae apud nilum tunc fuit/ Saturno cum Ioue existente in sequenti coniunctione in piscibus Ioui qui ita uocabatur europam dedit/. Corinthus sub coniunctione quae in scorpiione fuit condita est/ Ingenium ad aquas per nauim ambulandi et 20
mercantandi inuentum fuit sub alia cancri coniunctione/ tros a quo troya nuncupata est incepit regere sub hac triplicitate sub scorpiione/ gorgona mulier quae pulcherrima omnium fuit in persia inuenitur post aliam cancri coniunctionem. et consequenter in piscium coniunctione inuenti sunt cantatores ut amphion tebeus et cetus/ et regnum frigie incepit sub ultima can- 25
crina coniunctione illius triplicitatis/

In alia triplicitate sequenti in principio eius condita est per dionisium siue bacum qui et liber dicitur apud indum fluuium vrbs nisa/ quae sub coniunctione sagiptarij remansit quae prima fuit in illa triplicitate | et incepit sub 30
sagiptario priamas regnare troye/ et in illa triplicitate troya destructa est fol. c"
quando venit ad arietem et propter dominium martis in coniunctione cum

2) Ioue: fuit *scr. et del.* 5) aliter – fuisse *add. cum signo s. lin.* 6) habuit: sub *scr. et del.*
13) .thauri. *s. lin.* 15) me[m]phin: mephin *scr.* 25) sub: illa *scr. et del.* 29) sagiptarij: *ex arietis corr.* 30) sagiptario: *ex ariete corr.* 31) arietem: *ex scorpionem, postea sagiptarium corr.* in – cancro. *add. cum signo s. lin.*

7) cecrops: *Cecrops, ältester König Athens, Gründer der Burg, der Sage nach halb Mensch, halb Schlange.*
15) epaphus: *Epaphos, Sohn von Io und Zeus, Gründer vieler Städte.* 21) tros: *Tros, Gründer Trojas.*
25) amphion tebeus et cetus: *Amphion und Zethus, Zwillingbrüder, Söhne der Antiope und des Zeus.*
28) bacum, qui et liber dicitur: *Liber pater, ein altital. Gott, mit Bacchus gleichgesetzt.*

saturno in cancro. igne consumitur/ et illamet coniunctio sexta in ordine in illa triplicitate quae significabat destructionem troianam significabat regnum in italia/ quia tunc Ianus primus rex regnare incepit

Et sub coniunctione quae fuit in ariete uti natus fuit abraham. natus est
5 hoc tempore in tertia coniunctione sagiptarij dauid propheta./ Et sub. illa. quae in leone fuit uere immediatissime circa arietem natus est Salomon in uita quia bonus in principio luxuriosus et cetera sed profundissime sapientie propter leonem dicitur spiritum singularem habuisse edificatur eciam templum sub ariete et ultima coniunctione illius triplicitatis/.

10 In transmutacione ignee in terream sub virgine diuisio hebreorum facta est sed secundum praecisionem calculum tunc fuit secunda coniunctio facta in libra/. et sic nota quod et in ista triplicitate stant italici firmi usque dum ultima coniunctio facta est in tauro sub qua patitur numitor a fratre rege/

In transmutatione illius triplicitatis in aeream cuius prima coniunctio fuit
15 ^Γin^Γ constituitur olimpias prima athenis. et natus est remus et romulus a marte et quarto anno natiuitatis eorum fuit coniunctio martis et Saturni in cancro/ Et sub secunda coniunctione quae fuit ^Γin^Γ post coniunctionem Ioue existente in cancro in exaltatione sua. deletum est verius non deberet esse verum quod stat in littera. constructa est roma/ et sic nota quod libra
20 propter illam coniunctionem romam significat et in illa coniunctione sibilla eritrea inuenitur propter rationem dominantem est libre et thauri siracuse et cathania/ in tertia coniunctione quae ^Γsub^Γ fuit constructe sunt/ et in illa coniunctione romulus ordinavit ex sapientia sua milites et cetera/ et in reuersione coniunctionis ad libram oritur alia sibilla et fuerunt rome reges
25 ordinatim secundum coniunctiones vnus semper post alium quasi per 20 annos In illa triplicitate ortus est Ieremias ante finem per 90. annos sub ^Γconiunctione^Γ forte natus sub libra uel aquario Et in illa coniunctione aerea in antepenultima. capta est iudea et fuit sub aquario/ et daniel tunc apparuit et sub penultima quae fuit in libra massilia condita est et fuit astages rex

5) sagiptarij: ex arietis corr. 6) leone: ex scorpione, postea capricorno corr. uere: ex sed corr. arietem add. aliquid illegibile in marg. dext. 9) ariete: ex sagiptario corr. 12) libra: ex thauro corr. quod: coniunctio thauri est semper mala propter pliaades scr. et del. 13) tauro: ex capricorno corr. patitur: amilius scr. et del. 15) in: aquario, postea libra scr. et del. patitur scr. et del. 17) in: libra, postea thauro scr. et del. 18) sua: et Saturnus in aquario post 20 annum coniunctionis Saturni et martis in cancro cuius profusio venit ad cancerum illo anno scr. et del. deletum – littera. add. in marg. sin. deberet: debe't scr. 20) coniunctionem: ca scr. et del. significat: quia sub libra inceptum sed sub thauro completum add. cum signo in marg. sin. et del. 21) eritrea: ex eriteea corr. et thauri s. lin. 22) sub: geminis, postea aquario scr. et del. 27) coniunctione¹: geminorum, postea aquarij scr. et del. 28) aquario: geminis ibi existente marte scr. et del.

29) astages: *Astyages, Mederkönig (585–550 v. Chr.)*.

medorum/ et nabucadonosor iherusalem cepit et templum destruxit et a principio sue edificationis stetit per .22. coniunctiones./ et capitur Iudea. tunc/ In ultima coniunctione illius triplicitatis quae sub geminis fuit inceptit cyrus. rex primus persidis et propter coniunctionem martis et Saturni in cancro in anno sequenti destructi sunt medi per eum et cepit cresum regem 5 et destruxit regnum lidorum/ et relaxata est tunc captiuitas iudaica. et apparuerunt aliqui sapientes mercuriales puta chilo et cetera/ et sub illa tarquinius superbus regnavit qui subegit plures prouincias/ et in illa triplicitate finitur numerus regum romanorum/

et transmutatio facta est ad aquam et sub illa prima quae fuit in pisce 10 apparuit regina thamiris massagetarum quae cirum interfecit crudeliter et iuste et sub ea quae fuit in scorpione pitagoras medicus apparuit/ Et sub illa tertia coniunctione quae in cancro fuit orta est alia dignitas romane vrbi scilicet dictatura/ et sub ea nati sunt philosophi democritus et heraclitus/ et sub alia quae in piscibus quarta fuit passa est roma bellum a latinis et nobiles 15 et populares diuisi sunt et ortum est ius 12 tabularum quod a graecis habuerunt/ et sic nota quod pisces et Iuppiter super leges significant/ et sub sequenti quae sub scorpione fuit melissus et yprocras medici apparuerunt et sic nota quod scientia legalis et medicinalis sunt de natura triplicitatis aqua- 20 tice et scorpio medicinam significat et apparuerunt parmenides et socrates et apparuit plato in medio illius sub scorpione/ et similiter diogines/ et galli senones romam sub septima coniunctione quae in pisce fuit inuaserunt et tunc fuit eciam bellum carthaginensium et tunc socratici clari habentur/ et greca atheniensibus sub alia quae sub scorpione fuit subicitur et illa quae sub cancro fuit dedit romanis victoriam romanis contra praenestinos/ et sub 25 ea quae ante hoc in scorpione fuit natus est aristotiles/

Et natus est sub piscibus quae decima coniunctio fuit alexander philippi filius et in anno nativitatis coniunctio fuit/ et dionisius tyrannus e sicilia pellitur et sub sequenti vicit alexander multas innumerabiles prouincias deo deuotus victimas obtulit hoc sibi Iuppiter in piscibus dedit/ et sub ultima 30 quae in cancro fuit alexandria condita est et in ea moritur alexander propter coniunctionem martis et saturni in cancro/. et inuenti sunt epicuri tunc/ et tunc romani samnites subiugant et tunc apparuit apius claudius clarus vir qui

5) regem s. lin. 10) pisce: ex cancro corr. 11) thamiris: thamim scr. 13) cancro: ex piscibus corr. 21) sub: pisce scr. et del. 22) septima: ex octava corr. coniunctione: ex -nei corr. 24) atheniensibus: atheniensibus abbrev.

5) cresum: Krösus. 7) chilo: Chilon, einer der sieben Weisen. 11) thamiris: Thomyris, Königin der Massageten (massagetes/ -ae im Ostiran), tötete Herodot zufolge Kyrus. 25) praenestinos: Praenestini, Bewohner von Praeneste in Latium.

aquam claudiam rome induxit et cecus fuit/ et theprastus diuinus philo-
 sophus apparuit in arte loquendi/ et superant romani marsos et pelignos

Et facta transmutatione in igneam quae fuit ante christum 303 annis in
 prima coniunctione quae sub ariete fuit galli cesi sunt et thireni a romanis/
 5 et sic nota quod aries contrariatur gallis/ et condite sunt ariminus et beneu-
 entus ciuitates/. et sub illa quae in leone fuit romani carthaginenses superant
 et centum vrbes libie/ et propter martis et saturni coniunctionem in cancro
 perdunt romani naues. 90. et comburitur templum veste rome/ et quando
 coniunctio ad arietem reuersa est iterum galli cesi sunt quasi 4000/ et
 10 quando coniunctio in sagiptario fuit sicilia. et capua a romanis capitur/ et
 hiberia a scipione/ et in illa ignea. triplicitate ingenia alta. inuenta sunt et
 homines magni ut terentius marcus tulius et cetera et pompeius vniuersam
 hiberiam subiugauit sibi./

et facta est transmutatio in terream/ et fuit prima in thauro/ et gaius
 15 cesar renum transgressus germanos vastat et sic nota quod thaurus germanis
 contrariatur Et in secunda coniunctione quae in capricorno fuit cesares orti
 sunt tunc enim gaius incepit et occiditur cui octauianus succedit qui secun-
 dus fuit et aliqui occiduntur et moriuntur sapientes puta cicero et cetera/ et
 egiptus vincitur a romanis et post 4 annos coniunctionis Iouis et saturni in
 20 thauro natus est ihesus christus dei filius/ et ante coniunctionem Iouis et
 Saturni in virgine per biennium sic scilicet quod post christum 35 annis fuit
 talis coniunctio mortuus est ihesus cristus in cruce/ Et credo secundum
 ueritatem eum mortuum in illo tunc licet aliter dicatur secundum commu-
 nem opinionem. quidam alij hoc eciam sentiunt et sub illa virginis fuit
 25 fundatus papatus rome quia petrus romam iuit et apparuit marcus ewan-
 gelista/ Et sub illa quae fuit in thauro nero incepit et tunc moritur iacobus et
 in medio illius coniunctionis/ combusta est roma. a nerone/ sed natus fuit
 praecise in coniunctione virginis/ et sub illa thauri in medio mortui sunt
 multi nobiles romani a nerone/ et sub capricorni coniunctione a nerone
 30 petrus et paulus interficiuntur/ Et quando coniunctio fuit ad duos annos
 circa virginem in fine coniunctionis capricorni coniunctione martis et Saturni
 in cancro destructa est iherusalem a tito/ et nota quod praecise sicut chris-

6) superant: *ex capiunt corr. in marg. sin.*

9) sunt: *qus scr. et del.*

18) aliqui: *ex multi corr.*

26) thauro: *cap supraser.*

2) marsos et pelignos: *Marsi und Paeligni, ital. Völker.*

12) terentius: *sicher M. Terentius Varro*

(geb. 116 v. Chr.), s. die Erwähnung in *De docta ign.* I, 7: b I, S. 14, Z. 25 u. *De pace* 19: b VII, N. 68, S. 62, Z. 12.

21) biennium: *Hier scheint Cusanus sich vom Konsens (etwa Albumasar und Ps.-Ovid) abzuheben.*

tus ante virginem occiditur ita et Iudei/ in illa virginis titus vespasiani filius
 optimus inuenitur et sciuit diuersas lingwas et in illa quae fuit thauri quarta
 cum coniunctione nativitatis domini uel virginis circa finem natus est do-
 micianus qui se deum fecit/ et mortuus est in illa quae fuit thauri et
 constructa sunt tunc multa opera rome/ 5

et persecutio christianorum prima fuit in ea quae fuit capricorni quia
 relegatus Iohannes/ sed in sequenti virginis relaxatus est et sub ea quae fuit
 virginis traianus imperator innumerabiles prouincias subegit/ et persecutio-
 nem mouit contra christianos circa 15 annum illius coniunctionis sed plinius
 fecit ut ab inquisitione desisteret et mortuus solus rome sepelitur/ adrianus 10
 sub ea quae thauri fuit leges composuit/ et pacem dedit christianis/

in transmutatione illius triplicitatis in aeream sub prima quae in libra fuit
 natus est seuerus imperator qui multa bona fecit et existente coniunctione in
 geminis septizodium edificauit in quo septem artes studerentur et tunc natus
 est origenes/ in hac aerea quasi omnes imperatores macrinus aurelius alle- 15
 xander maximinus gordianus philippus et cetera interficiuntur/ natus est
 autem philippus sub quarta coniunctione quae sub libra fuit et regnat in
 quinta sub geminis et primus christianus imperator/ decius autem sub ea
 quae aquarij fuit persecucionem christianis facit/ et sub ea quae fuit in
 geminis persecutio christianorum fit et eciam pax statim/ et multe prouincie 20
 romanorum propter lasciuam galieni praedate et destructe sunt/ in medio
 tempore illius triplicitatis sub aquario

1) illa: v⁶rg scr. et del. 2) quae: capricorni scr. et del. thauri: do scr. et del. 6) in: cancro scr. et del.
 9) illius: x scr. et del. 17) quarta: ex septima corr. 18) quinta: ex. octava corr.

13) seuerus: *Septimius Severus* (193–211). 15) macrinus: *Macrinus* (217–218). aurelius: *M. Aurelius Antoninus Caracalla* (211–217), nicht *Marcus Aurelius* (161–180). 15–16) allexander: *Severus Alexander* (222–235).
 16) maximinus: *Maximinus Thrax* (235–238). gordianus: *Gordian III.* (238–244).
 philippus: *Philippus Arabs* (244–249). 18) decius: *Decius* (249–251). 21) galieni: *Gallienus* (260–268).

NIKOLAUS VON KUES IN DER GESCHICHTE DER MITTELALTERLICHEN BIBELEXEGESE

Von Klaus Reinhardt, Trier¹

Das Thema provoziert sogleich die Frage: War Cusanus überhaupt ein Exeget? Kein Zweifel, er war ein »uomo universale«, ein großer Philosoph, Theologe, Kanonist, Historiker, Humanist, Mathematiker und Naturwissenschaftler, dazu ein bedeutender Bischof, Prediger, Kirchenreformer und Kirchenpolitiker. Aber man zögert doch etwas, ihn einen großen Exegeten zu nennen. Zumindest ist er als solcher bisher nicht bekannt; es gibt nur wenige Studien, die, meist im Rahmen seiner Predigten, auch seine Bibellexegese untersuchen;² in den großen Werken zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese wird sein Name nicht erwähnt, ausgenommen bei Henri de Lubac, Friedrich Stegmüller und Heinrich Karpp.³ Wir werden uns also

¹ Der Aufsatz gibt in überarbeiteter Form den Vortrag *Nicholas of Cusa in the History of Medieval Exegesis* wieder, den der Verfasser bei der Gettysburg Conference on the Works of Nicholas of Cusa »The Sermons: An Introduction« (Gettysburg, October 18–20, 1996) gehalten hat.

² Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 5–38; DERS., *Praefatio generalis*, in: h XVI, S. IX–XXXV; J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521* (Duke University Press, Durham, North Carolina 1979) 94–101; H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des Nikolaus von Kues*, in: *TThZ* 94 (1985) 197–211; DERS., *Maria, die Dienerin und Magd des Herrn. Die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel seines Dialogs »De visitatione«*, in: H. Gestrich (Hg.), *Zugänge zu Nikolaus von Kues* (Bernkastel-Kues 1986) 144–151; W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991); K. REINHARDT, *»Wo sollen wir Brot kaufen. . .« (Jo 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes*, in: *TThZ* 102 (1993) 101–109; DERS., *Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus: ihr Umgang mit der Bibel in der Predigt*, in: *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17–20 sept. 1994*, ed. por F. Domínguez y J. de Salas, Beihefte zu *Iberoromania*, Bd. 12 (Tübingen 1996) 133–145. Aus der älteren Literatur ist immer noch wichtig der Beitrag von F. A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* (Freiburg i. Br. 1862); auf den Seiten 411–414 findet sich eine Zusammenstellung cusanischer Aussagen über die Bedeutung der Heiligen Schrift.

³ Vgl. die Standardwerke von C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine du moyen âge* (Paris 1944); B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3. ed., (Oxford 1983); F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum mediæ Aevi I–XI* (Madrid 1950–1980); H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I, 1–2; II, 1–2* (Paris 1959–64); G. W. H. LAMPE (ed.),

zuerst fragen müssen, ob Cusanus überhaupt einen Beitrag zur Exegese geleistet hat, und dann, worin er besteht.

Der Titel wirft noch eine weitere Frage auf. Was heißt hier mittelalterliche Exegese? Die monastische Exegese, kurz gesagt eine vorwiegend meditative Betrachtung der Bibel, die von der Zeit der Karolinger bis ins 12. Jahrhundert hinein, von Hrabanus Maurus bis Bernhard von Clairvaux, vor allem in den Klöstern gepflegt wurde, war im 15. Jahrhundert schon lange durch die sogenannte scholastische Exegese an den Rand gedrängt worden. Diese wurde vorwiegend in den städtischen Schulen und in den Universitäten betrieben und verstand sich, wie wir noch im einzelnen sehen werden, bis zu einem gewissen Grade als »wissenschaftliche« Exegese, welche die Heilige Schrift streng nach der Methode des mehrfachen Schriftsinnes auslegt und durch Fragen erschließt. An ihrem Beginn steht die im 12. Jahrhundert entstandene *Glossa ordinaria*; mit ihrer Zusammenfassung der patristischen Exegese schuf sie die Grundlage, auf der die scholastische Exegese aufbauen konnte. Einen gewissen Höhepunkt erreichte diese in der *Postilla litteralis* des Nikolaus von Lyra; er konzentrierte sich ganz auf die Literalexegese, ohne die anderen Sinne der Schrift zu leugnen. Von Nikolaus von Lyra machen die Historiker der mittelalterlichen Exegese gewöhnlich einen großen Sprung zu den Reformatoren und Humanisten, als ob in der Zwischenzeit nichts Nennenswertes geschehen wäre. In Wirklichkeit haben gerade die Theologen des 15. Jahrhunderts quantitativ wie qualitativ viel zur Schriftauslegung beigetragen. Viele Kommentatoren dieser Zeit folgten zwar Nikolaus von Lyra in der Hochschätzung des Literalsinnes, integrierten jedoch die literale in eine umfassende drei- oder vierfache Auslegung der Heiligen Schrift: Es sei nur erinnert an zwei monumentale Bibelkommentare des 15. Jahrhunderts; der eine wurde verfaßt von dem mit Cusanus befreundeten Kartäuser Dionysius Rickel, der andere von dem Spanier Alfonso de Madrigal, genannt el Tostado. Daneben bildete sich im 15. Jahrhundert eine neue Richtung der Exegese heraus, die humanistische Bibelphilologie (Lorenzo Valla), die zur neuzeitlichen Exegese überleitet.

The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation (Cambridge 1969); P. RICHÉ – G. LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible* (Paris 1984; Bible de tous les temps 4); G. R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible. The Road to Reformation* (Cambridge 1985); H. KARPP, *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit* (Darmstadt 1992); H. GRAF REVENTLOV, *Epochen der Bibelauslegung II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter* (München 1994); M. SAEBO (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation I/1: Antiquity* (Göttingen 1996); I/2: *Middle Ages* (Göttingen 2000); R. E. LERNER (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese* (München 1996); G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle* (Paris 1999).

Es stellt sich also die Frage, wo NVK einzuordnen ist. Stand seine Schriftauslegung noch in der Tradition des Mittelalters? Bei der Antwort ist Vorsicht angebracht. Wir wissen, daß Cusanus den philosophisch-theologischen Schulen seiner Zeit kritisch gegenüberstand. In seinen historischen Forschungen war er schon ganz vom Geist des Humanismus geprägt. Hat dieser »Pfortner der neuen Zeit«⁴ vielleicht auch in der Biblexegese Neu-land betreten?

I. Die Schriftauslegung des Cusanus in seinen Predigten

Gehen wir die Fragen der Reihe nach an. Wenn wir fragen, welche Schriften des Cusanus für die Exegese von Bedeutung sind, so werden wir in erster Linie auf seine Predigten verwiesen.⁵ Zwar hat er einige *Opuscula* verfaßt, die man direkt als exegetische Schriften bezeichnen kann, nämlich einen kleinen Kommentar zum Kolosserbrief, einige Exzerpte aus neutestamentlichen Schriften und kurze Betrachtungen über biblische Texte; aber das waren nur Vorarbeiten für seine Predigten.⁶

1. Das Genus der homiletischen Schriftauslegung

Cusanus hat die Heilige Schrift vor allem in der Predigt während des Gottesdienstes ausgelegt. Wir müssen uns also zunächst dem Genus der homiletischen Schriftauslegung zuwenden. Bekanntlich hat Cusanus das Amt des Predigens sehr ernst genommen. Er hat das »praedicare« über das »consecrare« gestellt; denn predigen bedeutet für ihn »evangelizare«, den Menschen das geistige Brot, nämlich das Evangelium Christi, austeilern.⁷ Da aber das Evan-

⁴ Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues – »Pfortner der neuen Zeit«* (Trier 1988).

⁵ Zu den Predigten des Cusanus siehe vor allem J. KOCH, *Cusanus-Texte I. Predigten. 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* (Heidelberg 1942); HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2); O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 2); LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2).

⁶ Diese Texte werden unter dem Titel *Elucidationes Novi Testamenti* in der Reihe *Cusanus-Texte* erscheinen.

⁷ *Sermo* CLII (145): V₂, fol. 48^{rb}–48^{va}: Et nota, quo modo cibus contra mortem est sermo Verbi Dei, et sacramentum eucharistiae est sacramentum huius. Nam est panis sensibilis in apparentia, sed fide cibus animae. Verbum enim sacerdotis per fidem transfert sensibilem panem in carnem unitam Verbo vitae. Sic sermo Christi si recipitur in anima et servatus fuerit, transfert creaturam in unionem Verbi vitae. Id igitur quod agit sacerdos in altari per modum sacramenti, facit evangelizans in veritate. Maximum igitur et altissimum officium est evangelizare atque in hoc mundo christiforme et apostolicum . . . Evangelizare igitur

gelium in der Bibel überliefert wird, so besteht seine Predigt in erster Linie in der Auslegung biblischer Texte. Dieser Kontext gibt der Schriftauslegung des Cusanus ein besonderes Gepräge; es ist keine objektive, wissenschaftliche Exegese, sondern vielmehr aktualisierende Glaubensverkündigung.

Das mindert den Wert der Exegese nicht. In der neueren hermeneutischen Diskussion wurde klar, daß die Auslegung der Bibel in der Predigt nicht eine bloße Anwendung feststehender exegetischer Ergebnisse darstellt; eine aktualisierende Auslegung kann sehr wohl neue, sonst unzugängliche Sinnschichten des Textes erschließen.⁸

Auch ein Blick in die Geschichte sollte uns davor bewahren, die homiletische Exegese vorschnell abzuwerten. Von Origenes über Ambrosius, Augustinus, Gregor den Großen bis hin zu Antonius von Padua und Bernhard von Clairvaux gibt es viele eindrucksvolle Beispiele einer homiletischen Exegese.⁹ Im Mittelalter, vor allem im 12. Jahrhundert, kam es zu einer Differenzierung der theologischen Disziplinen. Die systematische *Summa* löste sich bis zu einem gewissen Grade vom Kommentar. Die Exegese gewann dadurch mehr Selbständigkeit; der Bibeltext wurde in größerem Maße, als bis dahin üblich, zum Objekt wissenschaftlicher Forschung. Freilich stand auch diese Exegese immer im Dienst der systematischen Theologie, der Apologetik oder der Predigt. Die Hinordnung der Exegese auf die Predigt, der *lectio* auf die *praedicatio*, blieb immer lebendig.¹⁰ Ein Beweis dafür sind die Indices vieler Bibelkommentare, in denen das exegetische Material den verschiedenen Pre-

non competit aequae omnibus sacerdotibus sicut consecrare, immo est altioris virtutis, et primis in ecclesia Dei, qui sunt successores apostolorum, competit et aliis tunc tantum, quando ipsi per illos mittuntur. Vgl. auch *Sermo CCLX* (257): V₂, fol. 203^{vb}: Eucharistia est sacramentum Verbi . . . Haec sic praemisi hac die prima Januarii ut illi, qui numquam aut raro audiunt Verbum Dei, sciant se ut contemptores Verbi ab eucharistia separandos, uti alias saepius commonui. Vgl. dazu auch R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 552–572 (Das Wort als Brot).

⁸ Vgl. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (Bologna 1987); D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique* (Paris 1987); A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Roma 1989).

⁹ Anders K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik I* (München 1990) 250. Ruh sagt (meines Erachtens zu Unrecht), Bernhard von Clairvaux habe einen neuen Weg beschritten, als er das Hohelied nicht in einem Kommentar, sondern in Predigten auslegte. Bis dahin sei das im allgemeinen anders gewesen. Bernhard habe so die Schranke zwischen Gelehrsamkeit und Seelenführung, zwischen Theologie und Spiritualität durchbrochen.

¹⁰ Vgl. L. J. BATAILLON, *De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle*, in: RSPHTh 70 (1986) 559–75; DERS., *Approaches to the Study of Medieval Sermons*, in: Leeds Studies in English 11 (1980) 19–35; J. HAMESSE – X. HERMAND (ed.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale* (Louvain-la-Neuve 1993).

digten *de tempore* und *de sanctis* zugeordnet wurde. Umgekehrt ging die scholastische Predigt in der Regel von einem biblischen Thema, einem Schriftwort, aus, um es nach verschiedenen, meist systematisch-sachlichen Gesichtspunkten auszulegen. Die Renaissance schließlich brachte einen neuen Typus der homiletischen Predigt hervor; in ihr pries der Prediger im *genus demonstrativum et epideicticum* Gottes große Taten in der Heilsgeschichte.¹¹

Wo ist nun Cusanus einzuordnen? Er hat wohl selbst in Rom in der päpstlichen Kapelle Predigten im neuen Stil der Renaissance gehört; aber, wie O'Malley gezeigt hat, weisen seine Predigten formal gesehen keine Ähnlichkeit mit jenen auf; die cusanischen Predigten gehören noch ganz zum Typus der scholastischen, thematischen Predigt.¹² Im Sinne der mittelalterlichen *ars praedicandi* geht Nikolaus von Kues meist von einem biblischen Thema aus;¹³ es ist gewöhnlich ein Vers einer Lesung der Tagesliturgie. In der Entfaltung des Themas wendet er zum Teil sachliche Einteilungsprinzipien an;¹⁴ oft aber folgt er auch Vers für Vers oder gar Wort für Wort dem biblischen Text.¹⁵ Trotzdem zögert man etwas, manche Stücke seiner Predigten deshalb Homilien zu nennen; dafür fügt er in die kontinuierliche Exegese des Textes zu viele systematische Betrachtungen und Fragen ein.¹⁶

2. Die literarischen Quellen der cusanischen Exegese

Fragen wir nun nach den literarischen Quellen der cusanischen Exegese, und zuerst nach dem von ihm verwendeten Bibeltext.

¹¹ Vgl. O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 2). Im 16. Jahrhundert gab es Bestrebungen, aus der biblisch orientierten Predigt eine biblische Theologie zu entwickeln, die der scholastischen gegenüberstand. Cf. K. REINHARDT, *Theologie als Interpretation der Heiligen Schrift bei Antônio Galvão OESA (ca. 1559–1609) und Pedro Luis Beuther SJ (1538–1602)*, in: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 11 (Münster 1971) 1–25.

¹² Vgl. O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 2).

¹³ Es gibt Ausnahmen. In einigen Predigten geht er aus von einem Artikel des *Symbolum apostolicum*, einmal von einem Artikel des *Symbolum Athanasianum*, mehrmals von einem liturgischen Text, einmal von einem exemplum (*Sermo* LIII).

¹⁴ So verwendet er bei der Erklärung des Johannesprologs gerne die dreifache Geburt Christi als Einteilungsprinzip; z. B. in den *Sermones* I, XXII und XLII–XLVI. Siehe dazu LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2) 99–128.

¹⁵ Siehe z. B. *Sermo* CCXXXVII (234): V₂, fol. 159^{rb}–160^{rb}, und *Sermo* CCXXXVIII (235): V₂, fol. 160^{rb}–162^{va}; in diesen beiden Predigten erklärt Cusanus fortlaufend den ersten Korintherbrief.

¹⁶ Nur mit Vorbehalt kann man von einer Entwicklung in der Predigtweise des Cusanus sprechen. In den frühen Predigten folgt er vielleicht etwas mehr dem scholastischen Modell, später mehr dem der Homilie; aber das läßt sich nur mit Einschränkung sagen. Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 5–8.

a. Der Bibeltext

Cusanus greift in seiner Exegese nicht auf die hebräische oder griechische Bibel zurück, sondern benutzt in der Regel die *Vulgata latina*.¹⁷ Da jedoch in den Lesungen des Missale und des Breviers die Übersetzung der *Vetus latina* weiterlebte, zitiert er manchmal auch diese und weist gelegentlich auf Unterschiede zur Übersetzung der Vulgata hin.¹⁸ Trotzdem findet man bei ihm keinerlei Ansätze zu einer Textkritik. Obwohl er die *Collatio Novi Testamenti* des Lorenzo Valla kannte und diesen eigens zum Erscheinen des Buches beglückwünschte, zeigte er offensichtlich für die Bibelphilologie der Humanisten kein Interesse.¹⁹ Inwieweit er seine Predigten in deutscher Sprache gehalten und dazu eine bereits vorhandene deutsche Übersetzung benutzt hat, läßt sich nicht eindeutig sagen. Immerhin hat er das Vaterunser in moselfränkischem Dialekt wiedergegeben und erklärt.²⁰

b. Bibelkommentare und andere exegetische Quellen

Wie hat nun Cusanus den Bibeltext interpretiert? Es war ein Grundsatz der mittelalterlichen Exegese, sich auf die Interpretation der Kirchenväter und anderer anerkannter Theologen zu stützen. So hat es auch Nikolaus von Kues gehalten. Wir können seine Rezeption der traditionellen Exegese sehr gut verfolgen; denn die uns erhaltenen Predigten sind nicht Nachschriften wirklich gehaltener Predigten, sondern vielmehr Materialsammlungen, Skizzen und Entwürfe. Manchmal geht Cusanus so vor, daß er einfach Bücher exzerpiert, die er gerade kennen gelernt oder gekauft hat. Oft nennt er ausdrücklich seine Quellen. Die Editoren der Heidelberger Ausgabe haben darüber hinaus noch viele implizite Quellen identifiziert. Aus all dem ergibt sich, daß Cusanus eine umfassende Kenntnis der voraufgehenden Exegese hatte. Er zitiert viele Bibelkommentare, angefangen von denen des Origenes bis zu zeitgenössischen Autoren,²¹ dazu thematische Werke, in denen sich längere oder kürzere Auslegungen biblischer Texte finden, etwa die Briefe des Ambrosius und Hieronymus. Zu seinen Quellen zählen ferner Pre-

¹⁷ Ob der Codex Cusanus 4 sein Handexemplar war, ist zweifelhaft.

¹⁸ Vgl. *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 1, Z. 3–9; *Sermo CCV*: h XIX, N. 2, Z. 1–2; *Sermo CCLIV* (251): V₂, fol. 193^b; *De Genesi*: h IV, N. 168 und 176.

¹⁹ Siehe AC I/2, N. 960.

²⁰ *Sermo XXIV*: h XVI.

²¹ Einen Überblick über die zitierten Quellen siehe bei HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 10–21. Besonderes Interesse hat in der Forschung der Hinweis des Cusanus auf einen älteren Paulus-Kommentar sowie auf eine vielleicht damit identische *glossula aurea ad Romanos* gefunden. Weder Cusanus noch die neueren Cusanus-Forscher konnten diese Werke bisher identifizieren; vgl. HAUBST, ebda. 15–17.

digtsammlungen, etwa die von Aldobrandinus de Tuscanella²² und Johannes Herolt (Discipulus), dazu Konkordanzen, Sammlungen von biblischen Distinctiones und anderes mehr.

Bei der Benutzung der Quellen geht Cusanus zumindest in zwei Punkten über die Tradition hinaus. Erstens, er zieht zur Erklärung biblischer Begriffe und Wörter auch Philosophen wie Platon und Aristoteles heran. Auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen. Zweitens zeichnet sich Cusanus dadurch aus, daß er mit humanistischem Eifer nach neuen Quellen sucht. So notiert er am Ende des *Sermo* CLXXXIV (178), daß er 1455 in Rom den Johannes-Kommentar des Cyrill von Alexandrien in der lateinischen Übersetzung des Gregor von Trapezunt einsehen konnte.²³

Cusanus hat sich also in seinen Predigtentwürfen mit der exegetischen Tradition vertraut gemacht. Inwieweit er die Exzerpte in den Predigtvortrag selbst aufgenommen hat, ist nicht immer eindeutig zu bestimmen.²⁴ In einem Fall, in der Predigt CCXVI, einer Epiphaniepredigt über das Thema »Ubi est qui natus est rex iudaeorum«, zitiert er zunächst lange Überlegungen des Augustinus zur Frage, was war, bevor die Welt geschaffen wurde, und er erklärt dann, diese Überlegungen seien, weil unnütz, in der Predigt wegzulassen.²⁵

Um das Verhältnis des Cusanus zur Tradition richtig zu beurteilen, muß man vor allem sehen, daß Cusanus die Tradition relativiert. Er war zutiefst davon überzeugt, daß der Prediger sich letztlich überhaupt nicht auf Erklärungen anderer stützen dürfe. Anlässlich einer im November 1455 in Brixen abgehaltenen Synode predigte Cusanus über das Evangelium von der wunderbaren Brotvermehrung (Jo 6,5). Die Frage der Jünger »Woher sollen wir Brot nehmen«, ist, wie Cusanus meint, falsch gestellt. Der Prediger dürfe überhaupt nicht nach fremdem Brot suchen, um die Menschen zu erbauen; er müsse aus eigener Einsicht, letztlich aus einer durch Gottes Geist erleuchteten Einsicht, sprechen. Erst aus dieser Einsicht heraus könne er den Sinn der alten Texte, den der Bibel eingeschlossen, richtig verstehen und in lebendiger Weise verkünden.²⁶ Diese Sätze lassen sich nur verstehen, wenn man das hermeneutische Konzept des Cusanus kennt.

²² Vgl. H. PAULI, *Die Aldobrandinuszitate in den Predigten des Nikolaus von Kues und die Brixener Aldobrandinushandschrift*, in: MFCG 19 (1991) 163–182.

²³ *Sermo* CLXXXIV (178): V₂, fol. 86^{va}.

²⁴ Vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 163–186.

²⁵ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 22–25, besonders N. 25, Z. 24–25.

²⁶ *Sermo* CCVII (203): h XIX. Vgl. dazu K. REINHARDT, »Wo sollen wir Brot kaufen . . .«, (wie Anm. 2). Siehe auch *Apol.*: h II; S. 2, Z. 24–S. 3, Z. 5: Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae.

3. Das Programm einer mehrdimensionalen Bibelauslegung

Cusanus geht von der Überzeugung aus, daß der biblische Text eine pluri-dimensionale Struktur aufweist. Weil Gott der eigentliche Autor der Bibel ist und weil die Bibel das Wort Gottes schlechthin, nämlich Christus, enthält, deshalb sind unter den Buchstaben der Schrift (*superficies litteralis*) tiefe beziehungsweise hohe Geheimnisse (*mysteria*) verborgen.²⁷ Die Bibel ist von einzigartiger Fruchtbarkeit,²⁸ sie ist wie ein fruchtbares Weideland, vergleichbar dem Paradies, das vom Wasser des göttlichen Geistes durchtränkt ist.²⁹ Sie gleicht einem Acker, in dem ein Schatz verborgen ist (Mt 13,44).³⁰ Um die Pluridimensionalität der Schrift auszudrücken, verwendet er manchmal die traditionellen Begriffspaare Buchstabe (*littera*) – Geist (*spiritus*)³¹ sowie Schale (*cortex*) – Kern oder Mark (*nucleus, medulla*).³² In Anspielung auf Eph 3,18 spricht er von der Länge, Breite, Höhe und Tiefe des in der Bibel verborgenen Mysteriums. Während er auf die Dimension der Länge nicht weiter eingeht, redet er gerne von den hohen und höchsten Wahrheiten,³³ die

²⁷ *Sermo CCLXXX* (277), N. 3: V₂, fol. 263^{ra}; ed. in: NIKOLAUS VON KUES. *Textauswahl in deutscher Übersetzung 4. Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes. Sermo XLI (Prothema) und Sermo CCLXXX*. Lateinisch und deutsch. Deutsche Übersetzung von W. LENTZEN-DEIS (Trier 1993): Id enim quod pascit animam in prato Scripturarum, verbum Dei est sub littera contentum. Sicut enim sub diversis herbis pabulum invisibile ovium continetur, per quod solum sensibilis vita pascitur, sic sub varia scriptura spiritus latitat mentem pascens. – *Sermo CCXXIII* (220), N. 2: V₂, fol. 145^{vb}: Sunt igitur divinae Scripturae, in quibus spiritus vitae sub littera mortificante latitat, ut paradus malorum punicorum et ager dominicus atque vinea Engadi et vitis vera et puteus aquarum viventium, quae fluunt de Libano, et stellae caeli et herbae atque arbores ac fruges terrae et viva animalia et omnia, in quibus ex sensibili motu pertingimus ad invisibilem vitam, et pastor per ostium et viam, quae Christus est, ducit ad refectonem animas, et intrando et exeundo illa prata pascua inveniuntur. Siehe auch *Sermo XII*: h XVI, N. 9, Z. 1; XXIII: h XVI, N. 14–15; XXX: h XVII, N. 7; LXXV (70): V₂, fol. 17^{va}; CLXXI (164), N. 9: V₂, fol. 67^{tb}; CCLXXIV (271), N. 3: V₂, fol. 235^{ra}.

²⁸ *Sermo CCXLII* (239): V₂, fol. 172^{tb}: Tanta est sacrae Scripturae fecunditas, quod sufficienter nequit explicari. Vgl. auch *Sermo CCLIV* (251): V₂, fol. 194^{tb}: Haec sic dicta sint de fecunditate scripturae et multiplici eius sensu.

²⁹ Zum Bild vom Paradies siehe Anm. 27.

³⁰ *Apol.*: h II, S. 4, Z. 4–19.

³¹ *Sermo CCLIV* (251), N. 28: V₂, fol. 194^{va}; CCLXXIII (270): V₂, fol. 324^{tb}; CCLXXIV (271): V₂, fol. 337^{ra}.

³² *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{ra}: . . . sic Scriptura non liberat animam infirmam per corticem aut visibiles litteras seu figuras, sed per virtutem invisibilem, quae latet sub littera, quam intellectus videt mediante fide Christi; CCLXXVI (273): V₂, fol. 241^{va}: sicut est verbum occultatum in cortice litterae . . . ; CCLXXVII (274) V₂, fol. 244^{va}: Nam sentimentum non debet esse in foliis verborum aut cortice litterae seu superficie, sed intus in corde.

³³ *Sermo I*; LXXV (70); CXX (114); CCXXXVI (233): V₂, fol. 158^{vb}; CCLXXII (269): V₂,

in der Bibel enthalten und mit den tiefsten identisch sind,³⁴ auch die Breite der Heiligen Schrift wird mehrmals erwähnt.³⁵ Die Vorliebe für das Bildwort der Höhe rührt wohl von der im Mittelalter gebräuchlichen allegorischen Deutung des Jesuswortes her: »Duc in altum« (Lc 5,4).³⁶

Manchmal unterscheidet Cusanus nur zwei Sinndimensionen der Heiligen Schrift, den Buchstaben (*littera*) und die geistige Bedeutung (*spiritus, intellectus, sensus, significatio*), oder, anders ausgedrückt, die Geschichte (*historia*) und die Lehre (*doctrina*), die der Unterrichtung (*instructio*) und Erbauung (*aedificatio*) der Gläubigen dient.³⁷

In der Predigt CCLVI³⁸ faltet er den geistlichen Sinn in drei verschiedene Sinne aus und kommt so zur klassischen Lehre vom vierfachen Sinn der Schrift. An seiner Oberfläche erzählt der biblische Text eine Geschichte (*historia*); das macht den Wortsinn aus. Unter dieser Oberfläche ist ein dreifacher geheimnisvoller Sinn (*sensus, significatio*) verborgen, nämlich der tropologische, der allegorische und der anagogische. Im tropologischen Sinn verstanden lädt der Bibeltext zur Nachahmung ein, im allegorischen stärkt er die Seele im Glauben, im anagogischen lenkt er die Hoffnung auf die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht.

fol. 230^{ra}: Et quia alias diximus de textu evangelii et epistulae, volumus nunc Dominum Christum altius evangelizare; CCLXXIV (271): V₂, fol. 235^{ra}.

³⁴ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 18, Z. 2–3; XLVII: h XVII, N. 2, Z. 1–2; CCXXXVI (233): V₂, fol. 158^{rb}: Narrat Christum ad ipsum dixisse, quod duceret navim in altum, quod sancti exponunt de profunditate intelligentiae scripturarum.

³⁵ *Sermo* XLI: h XVII, N. 1, Z. 13–14; XLVII (wie Anm. 34).

³⁶ Vgl. AMBROSIUS, *In Lc IV* (CCSL 14, lin. 880) (hoc est in profundum disputationum); THOMAS DE CHOBHAM, *Sermones, Sermo 19* (CCCM 82A, lin. 306) (id est in profunditatem sacrae Scripturae).

³⁷ Zur Unterscheidung historia (gesta) – doctrina (instructio) siehe *Sermo* LXXI (62): V₂, fol. 127^{ra}; CCLXIV (261): V₂, fol. 212^{va-b}. Cusanus knüpft an Rm 15,4 an (Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt), vgl. *Sermo* CCLIV (wie Anm. 18) – Doctrina wird manchmal als doctrina moralis näher bestimmt, so in *Sermo* CXXXIII: h XVIII, N. 1, Z. 5.

³⁸ *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 197^{rb}: Historia in superficie panis est sensus litteralis; significatio ut imitemur est sensus tropologicus, pascentia animae per fidem est allegoricus; et spes vitae sine fide et aenigmate scilicet in aeterna veritate est anagogicus. Sic mysteria dispensantur, scilicet sub sensibili historico et litterali sensu triplex latet mysterium seu sensus: primus est imitationis in moribus, secundus refectionis in aenigmate et est gratiae, tertius est visionis facialis et est anagogicus et gloriae. Es folgt die Anwendung auf die Eucharistie, die wiederum auf den inkarnierten Christus hinweist. . . Et haec est summa sacrae Scripturae, quae non describit nisi perfectum virum, scilicet Jesum Filium Dei, et imitationem eius et quod pane vitae et intellectus cibantur imitatores per fidem et ob fidem assequuntur fructum divinitatis Christi, quam per fidem hic habent in spe et demum in re.

Diese Mehrdimensionalität des biblischen Textes ist nach Cusanus der sakramentalen Struktur des eucharistischen Brotes vergleichbar. Wie das Sakrament der Eucharistie aus sinnlichem Zeichen und geistiger Wirklichkeit besteht, so auch die Bibel. Letztlich wurzelt sie in Christus selbst, dessen sichtbare Menschheit in Gottes unsichtbarem Wort subsistiert.

In dieser sakramentalen und inkarnatorischen Perspektive kommt der Bibel eine gewisse Mittlerfunktion zu. Sie offenbart dem menschlichen Geist Gottes Geheimnisse, freilich unter sinnlichen Zeichen, die das Geheimnis bis zu einem gewissen Grade auch verhüllen.³⁹

Da die geistliche Bedeutung der Heiligen Schrift nicht offen zutage liegt, verlangt die Schriftinterpretation den aktiven Einsatz des Exegeten und Predigers. Oft gebraucht Nikolaus von Kues dafür die einfachen Ausdrücke *exponere* und *expositio*, *explanare* und *explanatio*,⁴⁰ *intelligere* und *intellectus*⁴¹ sowie *elicere*⁴² und *scrutari*.⁴³ Oder er spricht davon, daß der Exeget die Schrift öffnen und die Intention des Verfassers erschließen müsse.⁴⁴

³⁹ *Sermo* CCLIV (wie Anm. 18), fol. 194^{ra}: Si attendimus, tunc Scriptura est uti aqua, quae id quod est in potentia seminis in terra seminati facit mediante calore solis citius in actum prodire. Et sicut solaris calor mediante aqua facit semen fructiferum, ita spiritus Dei, qui dicitur spiritus sapientiae, mediante Scriptura semen intellectuale facit fructiferum. Nam uti aqua est medium conveniens inter calorem solis et terram, et ideo aqua est supra et sub firmamento, ut sit aptum medium obtemperans ardorem solis ad vivificationem seminum, sic et Scriptura. Unde in Scriptura attendere debemus invisibilem radium solis iustitiae seu sapientiae fractum esse ob nostram infirmitatem, qui ipsum in sua claritate videre nequimus, ut sic medio speculi et aenigmatum atque signorum et figurarum Scripturae capere valeamus. Sicut forma substantialis perficiens rem non est oculo sensibili visibilis, ideo in figura visibili resplendet, ut sic meliori modo attingatur. Recte igitur dicebat Apostolus II Tim. 3 (v. 16), scripturam esse divinitus inspiratam utilem ad perfectionem hominis Dei. In der frühen Predigt XXIII (h XVI, N. 14, Z. 15–20) sagt er: Sapientes enim primi, ut Pythagoras, Socrates et etiam Christus, nihil scripserunt, ut ait Augustinus, De concordantia evangelistarum, quia non putarunt conferre sapientiae, ut de ea scriberetur; est enim hoc eius maiestatem potius minorare et obumbrare. Vgl. auch *Apol.*: h II, S. 4, Z. 1–19. Über den Aspekt der Verhüllung der Geheimnisse Gottes in der Schrift siehe KARPP, *Schrift, Geist und Wort Gottes* (wie Anm. 3) 107; DERS., Ein Bibellob aus der Basler Konzilsuniversität (Sermo de laude sacre scripture fratris Johannis Keckii), in: DERS., *Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift. Gesammelte Aufsätze* (Köln 1983) 167–191, besonders S. 171, 188–189. Vgl. auch R. WEIER, *Der Einfluß des Nicolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers*, in: MFCG 4 (1964) 214–229, besonders S. 221.

⁴⁰ *Sermo* XXXVII C: h XVII, N. 1, Z. 2–3; *Sermo* XXXIX: h XVII, N. 2, Z. 3.

⁴¹ *Sermo* I: h XVI, N. 8; Z. 1.

⁴² *Sermo* CCXI: h XIX, N. 12, Z. 1: Possumus elicere ex serie textus huius continuati evangelii; *Sermo* CCXXXVII (234): V₂, fol. 159^{va}.

⁴³ *Sermo* CCLXXV (272): V₂, fol. 240^{rb-va}. Scriptura sacra est panis. Et qui de pane debet nutrimentum elicere, oportet ut comminuat, molet et humectet humido suo panis siccitatem, ut sic transglutiat et nutriatur. Scriptura multum debet frangi et quasi dentibus molari, et vocatur scrutatio. Ait enim Salvator: Scrutamini etc. Elicitur autem nutrimentum vitale, si

Durch den Vergleich der Bibel mit der Nahrung des Menschen gelingt es ihm, die aktive Aufgabe des Exegeten noch besser zu beleuchten. In der Predigt vom Guten Hirten vergleicht er die Heilige Schrift mit dem Paradies, das wie fruchtbares Weideland (*prata*) den Schafen – das heißt, den Menschen – geistige Nahrung gibt. Aufgabe des Predigers ist es, den Menschen die Türe zu diesem Paradies zu öffnen; die Türe aber ist Christus.⁴⁵ Bild für die geistige Nahrung ist hier das saftige Grün der Wiesen, das die Schafe ernährt. Direkter auf den Menschen bezogen ist der Vergleich mit den Weizenkörnern, aus denen das Brot gebacken wird. Im Prothema zur Predigt XLI »Confide filia« vergleicht Cusanus die Prediger mit Bäckern.⁴⁶ Die biblischen Texte sind in diesem Vergleich die Weizenkörner. Diese werden erst zu Brot, zur Nahrung des Menschen, wenn der Prediger ihre Schale zerbricht, den Kern oder das Fettmark (*medulla*) herausschält, daraus einen Teig bereitet, den Teig knetet und schließlich die Brote backt. Demnach wird erst die in der Predigt interpretierte Schrift zur Nahrung für den Menschen. Entsprechend der Aufnahmefähigkeit und den Bedürfnissen der Zuhörer wird der Prediger verschiedene Sorten Brot backen, nicht nur feines Weißbrot, sondern auch Mischbrot und sogar Vollkornbrot. Wie wir später noch genauer sehen werden, setzt sich der Prozeß der Aneignung des geistlichen Brotes im Wiederkauen und Verdauen fort. Dies zeigt, daß die Unterscheidung verschiedener Sinnebenen der biblischen Texte nicht nur von Autor und Inhalt, sondern

pervenitur ad eius centrum. Nam profundius eius est Christus, qui vivus panis. Et attende quomodo necesse est, quod pascendus immittat humidum salivale in comminutum panem, si debet panis sibi nutrimentum praestare. Hoc humidum est humilitas fidei. Deinde traicitur in stomachum memoriae verbum, et ibi calore caritatis decoquitur. Deinde separatur spiritale, quod convenit spiritui, a sensibili seu littera, et fit haec separatio per venas mesaraitas valde subtiles, et sunt sensus spiritalis, et in hepate fit distributio ad omnia membra seu omnes vires animae. Haec omnia fiunt per se sine nostra attentione, si saltem nos sani fuerimus, ita quod anima nostra habuerit sensus sanos et instrumenta seu organa spiritalia sana. Si caret dentibus aut sunt stupidi vel infirmi ad masticandum, si os siccum, si lingua infecta, non nutrit verbum spiritum.

⁴⁴ *Sermo* CCXXXII (229): V₂, fol. 155^{rb}: Attende quod nemo intelligit scripturam alterius, nisi attingat usque ad intentionem scribentis. Sed si debet attingere usque ad intentionem scribentis, ut intelligat, oportet dum vult intelligere, quod una sit ipsius et scribentis intentio seu spiritus movens. Sic nisi quis habeat eundem spiritum quam Jesus, non attingit ad intellectum seu gustum evangelii.

⁴⁵ *Sermo* CCLXXX (wie Anm. 27), N. 3: In prata Sacrae Scripturae eas ducere debemus, et hoc per ostium quod Christus est. N. 5: (Christus) ostendit se ostium paradisi, scilicet Sacrae Scripturae. Nam si per medium Christi intras ad domum intelligentiae, scrutando scripturas, ipsum in omnibus pabulum vitae invenies. Si exis per hoc ostium, explanando scripturas et enodando, pascua invenies. In vetus testamentum intras per Christum. De veteri exis in novum per Christum.

⁴⁶ *Sermo* XLI: h XVII, N. 1–3. Vgl. auch Anm. 27.

auch von den Adressaten her bestimmt wird. Ihre Liebe, Glaube und Hoffnung sollen durch die tropologische, allegorische und anagogische Interpretation gestärkt werden. An anderer Stelle, im *Sermo* LXXIV, sagt Cusanus, daß er biblische Texte gewöhnlich in drei Schritten erkläre. Er erschließe den tieferen Sinn des Textes für die Gelehrten. Für die Einfachen erzähle er die biblische Geschichte.⁴⁷ Und schließlich interpretiere er die Bibel für die Frommen in einer Weise, die sie näher zu Gott führe.⁴⁸

Auf jeden Fall wird schon an den genannten Beispielen deutlich, daß es nach Cusanus in der Predigt nicht nur um die Anwendung (*applicatio*) exegetischer Ergebnisse auf bestimmte Lebenssituationen geht, sondern vielmehr um ein tieferes Eindringen in den Sinn der biblischen Texte.

4. Techniken der Literalexegese

Obwohl der Prediger naturgemäß den geistlichen und moralischen Sinn der Bibel bevorzugen wird, muß er nach den vorher dargelegten hermeneutischen Grundsätzen des Cusanus besonders vor einfachen Gläubigen den biblischen Text im buchstäblichen Sinn auslegen. Er muß auf den Text achten, ja geradezu die einzelnen Wörter gewichten.⁴⁹ Eine in der Bibel enthaltene Geschichte wird er zunächst rezitieren und nacherzählen,⁵⁰ bevor er sie thematisch erschließt. Cusanus weiß also um die Bedeutung des Narrativen in der Bibel und in der Predigt.⁵¹

⁴⁷ Offenbar hat er doch öfters viel zu hoch für die Einfachen gesprochen. Vgl. *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 235^a: Quidam solent murmurare, quasi aliquotiens vobis simplicibus praedicem res altas nimis, sicut et discipuli hic mirabantur, quod mulieri Christus de tam altis loquebatur. Si illi attenderent, quomodo Christus mulierculae peccatrici et Samaritanae, quae sola ipsum audivit, secretissima atque profundissima utiliter revelavit, mihi parcerent; pluribus enim loquor, inter quos sperandum est aliquos illi mulierculae capaciores reperiri.

⁴⁸ *Sermo* LXXIV (69): V₂, fol. 29^a: Secundum consuetudinem meam faciam primam partem pro doctis, quibus dicam de resurrectione tertiae diei in sensu alto. Faciam secundam pro simplicibus, quibus historiam resurrectionis aperiam. Faciam tertiam pro devotis, quos in itinere trium dierum ducam usque ad sacrificandum.

⁴⁹ *Sermo* CCLXXV (261): V₂, fol. 212^b.

⁵⁰ *Sermo* XXXVII C: h XVII, N. 2, Z. 1–2.

⁵¹ Allerdings ist Cusanus im Erzählen von Geschichten und Beispielen eher zurückhaltend; vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt* (wie Anm. 24). Vielleicht wurde er in diesem Punkt von Raimundus Lullus beeinflusst, der im *Liber de praedicatione*, einem Werk, das Cusanus kannte, sagt: et ista sunt de quibus nullam faciemus mentionem, videlicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huius est, quia ista possunt in divina pagina reperiri. Item ista non pertinent ad Artem nostram generalem, per quam et secundum quam est factus artificialiter liber iste. RAIMUNDI LULLI *Opera Latina* IV (Palma

In der buchstäblichen Auslegung einer biblischen Perikope folgt Cusanus der Ordnung (*ordo*,⁵² *series*,⁵³ *processus*⁵⁴) des Textes und behandelt ihn Vers für Vers, oft sogar Wort für Wort. So will er den Text *seriatim*⁵⁵ und *consequenter*⁵⁶ auslegen. Dadurch unterscheidet er sich von der scholastischen Exegese, insoweit diese den Text nach sachlichen Gesichtspunkten aufgliedert (*divisio textus, distinctio*).

Auf der anderen Seite stimmt Cusanus in der Hochschätzung des Literalsinnes teilweise überein mit einer Richtung der Scholastik, die in der von ihm öfter zitierten *Postilla litteralis* des Nikolaus von Lyra ihren besten Ausdruck gefunden hat. Es gab in der Scholastik nach der vorwiegend allegorisch bestimmten Auslegung der Väter und der monastischen Theologen eine gewisse Tendenz hin zu einer Höherbewertung der Literalexegese. Sie begann mit Hugo von St. Victor und seiner Schule. Thomas von Aquin hat den Grundsatz dieser Richtung formuliert: Der Literalsinn ist das Fundament der anderen Sinne; nur er kann als Argument benutzt werden. Einer der Gründe für die Höherbewertung des Literalsinns war die Umwandlung der Theologie in eine argumentative Wissenschaft. Dazu kam die Auseinandersetzung mit den Häretikern und mit den Juden; beiden konnte man nur mit einer Literalexegese begegnen. Allerdings muß man sagen, diese Motive haben Nikolaus von Kues nur in geringem Maße bewegt.⁵⁷ Am meisten wird man bedauern, daß er sich kaum mit der jüdischen Bibelauslegung auseinandergesetzt hat;⁵⁸ denn die Auseinandersetzung mit den Juden um das richtige Verständnis der Bibel hat die christliche Exegese des Mittelalters belebt und befruchtet.

de Mallorca 1963) 13. Vgl. K. REINHARDT, *Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2).

⁵² *Sermo* XCVI (91): V₂, fol. 20^{rb}: Primo est considerandum quomodo ordo textus. . .

⁵³ *Sermo* CCXI: h XIX, N. 12, Z. 1–2: Possumus autem elicere ex serie textus huius continuati evangelii gratiam . . .

⁵⁴ *Sermo* LXXVIII (73): V₂, fol. 11^{vb}: Nota quomodo processus illius capituli declarat.

⁵⁵ *Sermo* CCLII (249): V₂, fol. 189^{rb}: Alibi ante XII annos hoc evangelium prout Deus dedit exposui, sed nunc textum evangelii seriatim ponderemus.

⁵⁶ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^{rb}: Prosequamur consequenter textum Evangelii. In diesen Zusammenhang gehört auch die einleitende formelhafte Wendung »Et sequitur« sowie die Wendungen »cursorie«, »transcurrere« und »discurrere«.

⁵⁷ Auf dem Konzil von Basel hat er sich wohl mit den Dissidenten auseinandergesetzt, aber der Schriftgebrauch ist bei ihm nicht so ausgeprägt wie etwa bei Juan de Segovia; vgl. K. REINHARDT, *Concordancia católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia*, in: Cuadernos salmantinos de filosofía 22 (1995) 39–50.

⁵⁸ Vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 7, Z. 27–29.

Aufs Ganze gesehen ist das Verhältnis des Nikolaus von Kues zur Litteralexegese zwiespältig. Er weiß um deren Bedeutung; auf der anderen Seite aber betrachtet er sie doch als eine niedere Stufe der Bibelinterpretation und lehnt sie für manche Texte der Bibel sogar ab. Im Dialog *De genesi* beruft er sich auf die Lehre des Origenes und vieler Kirchenväter, daß nämlich manche Texte der Heiligen Schrift, hier der Schöpfungsbericht, im wörtlichen Verständnis Ungereimtheiten, ja geradezu Absurditäten enthielten⁵⁹ und deshalb nur allegorisch verstanden werden könnten.

5. Techniken der allegorischen Schriftauslegung

Die eigentliche Aufgabe des Predigers besteht nach Cusanus darin, die im biblischen Text verborgene geistliche Bedeutung zu erschließen. Dazu bedient sich Cusanus verschiedener Techniken, die ihm aus der patristisch-scholastischen Tradition bekannt waren.⁶⁰ Man kann im Anschluß an die augustinische Einteilung der Allegorie in eine *allegoria verborum* und eine *allegoria rerum* die allegorische Interpretation biblischer Namen und die Allegorie biblischer Sachen oder Sachverhalte unterscheiden.

a. Die allegorische Interpretation biblischer Namen

Zur allegorischen Interpretation biblischer Namen gehören vor allem die Etymologien.⁶¹ Es geht dabei nicht um eine Etymologie im modernen Sinn des Wortes; man wollte vielmehr auf diese Weise die eigentliche Kraft, das Wesen und den Ursprung eines Wortes erschließen. Standardwerk auf diesem Gebiet waren die auf Philo, Origenes und Hieronymus zurückgehenden *Interpretationes nominum hebraicorum (et graecorum)*, die sich seit Beginn des 13. Jahrhunderts in verschiedenen Formen auch in den Ausgaben der Vulgata fanden. Dazu kamen die *Etymologiae sive origines* des Isidor von Sevilla. NvK hatte wohl richtigen Spaß an etymologischen Herleitungen. Er fügte zu

⁵⁹ *De Genesi*: h IV, N. 160: Hinc eosdem nec diversitas historiarum, rationum, temporis, nominum, hominum, adversitas fluxus fluviorum, qui ex medio paradisi narrantur effluere, et quaeque alia, etiamsi forent absurdiora, minime offendunt, sed mysteria secretiora ex absurdioribus venantur, sicut in exercitiis maximis ingeniis sanctorum circa eam Geneseos partem reperire poteris . . . in principali concurrere, licet modum non omnes ad litteram admittant ibidem narratum. Zu Origenes siehe H. DE LUBAC (wie Anm. 3) I/2 (Paris 1959) 449.

⁶⁰ Das Schema, das G. Dahan im Hinblick auf die Exegese des 12. und 13. Jahrhunderts entwickelt hat, paßt weithin auch für die im 15. Jahrhundert verfaßten Predigten des Nikolaus von Kues. Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* (wie Anm. 3) 299–358.

⁶¹ Vgl. zur Bedeutung der Etymologien vor allem J. FONTAINE, *Isidore philosophe?*, in: J. M. Soto Rábanos (Hg.), *Pensamiento medieval hispano II* (Madrid 1998) 915–929.

den bekannten Etymologien, etwa daß der Name Johannes *gratia Dei* bedeute,⁶² neue hinzu. So leitete er den Namen Petrus her von dem hebräischen »beth-ros« (= Haupt des Hauses, das heißt, der Kirche).⁶³

Eine ganz besondere Form der Interpretation biblischer Namen wurde in der Kabbala ausgebildet. Nikolaus greift diese in der christlichen Theologie nicht unumstrittene Methode auf, um das Tetragrammaton und den Namen Jesus zu erklären.⁶⁴

b. Die allegorische Interpretation biblischer Sachen

Die Allegorese bezieht sich nicht nur auf Worte und Namen, sondern auch auf Dinge. Grundlage dieser Technik ist die Überzeugung, daß die in der Bibel genannten Sachverhalte über sich hinausweisen auf eine höhere Wirklichkeit,⁶⁵ so wie das Alte auf das Neue Testament hinweist. Solche Sachverhalte können nach Hugo von St. Victor sein: Dinge, Personen, Zahlen, Orte, Zeiten sowie geschichtliche Taten und Ereignisse.⁶⁶ Für alle diese Punkte könnte man aus den Predigten des Cusanus leicht Beispiele beibringen. Besondere Bedeutung mißt Nikolaus der allegorischen Deutung der Zahlen bei; die Lebensjahre Jesu oder die drei Tag zwischen Jesu Tod und Auferstehung haben eine tiefere Bedeutung. Die fünf Brote der wunderbaren Brotvermehrung bezeichnen die fünf Sinne des Menschen; die sieben Tage des Hexaemeron die sieben Weltalter und so weiter.

Zu beachten ist, daß die in der Allegorese gemeinte geistliche Wirklichkeit nicht eindeutig festgelegt ist. Ein und derselbe Text der Bibel kann zwei oder noch mehr Bedeutungen haben, er kann auf die Kirche und zugleich auf Maria und auf die einzelne Seele hindeuten;⁶⁷ in der Allegorese können also zwei oder drei verschiedene Interpretationen durchaus zugleich wahr sein.⁶⁸

⁶² *Sermo V*: h XVI, N. 14, Z. 1–2.

⁶³ Siehe *De conc. cath.* II, 34: h ²XIV/2, N. 253; vgl. dazu auch K. REINHARDT, *Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt*, in: MFCG 21 (1994) 183–202, besonders S. 197, Anm. 59.

⁶⁴ *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 11 und 29. Vgl. auch P. CASARELLA, *His Name Is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, in: G. Christianson – Th. M. Izbecki, *Nicholas of Cusa on Christ and the Church* (Leiden 1996) 281–307.

⁶⁵ Im 12. Jahrhundert (Alanus von Lille) und auch noch im 13. Jahrhundert (Raimundus Lullus) herrschte die Überzeugung, daß alle Dinge über sich hinausweisen. Diese universelle Allegorese wurde von Thomas von Aquin eingeschränkt auf die in der Bibel genannten Dinge. Vgl. darüber U. Eco, *Kunst und Schönheit im Mittelalter* (Wien 1991) 102–115. NVK kennt die universelle Allegorese, wie das oft verwendete Beispiel vom Magneten zeigt; z. B. in *Sermo CCXII*: h XIX, N. 9–26. Weitere Beispiele bei R. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2) XXXIII–XXXIV.

⁶⁶ HUGO DE S. VICTORE, *De scripturis*, 14: PL 175, 21. Hugo nennt folgende Sachverhalte: res, persona, numerus, locus, tempus, gestum.

⁶⁷ Vgl. zum Beispiel *Sermo VIII*: h XVI, N. 2, Z. 5–17.

Nach der literalen und der allegorischen Schriftauslegung des Cusanus sollen zwei weitere Charakteristika der cusanischen Exegese behandelt werden, die beide Formen der Exegese, die buchstäbliche und die geistige, betreffen, nämlich der Gebrauch der Frage und die Auslegung einer Bibelstelle mit Hilfe von Parallelen, also die Konkordanzmethode.

6. Die Rolle der quaestio bei der Auslegung der Heiligen Schrift

Ein wichtiges Mittel, um die Schrift zum Sprechen zu bringen, ist die Frage.⁶⁹ Es ist so alt wie die christliche Exegese überhaupt. Schon die großen Kirchenväter Augustinus und Hieronymus haben diese Technik angewandt. In der scholastischen Exegese entwickelten sich daraus systematisch aufgebaute Quaestiones, die nach den Regeln der Disputatio beantwortet wurden. Auf diese Weise ging die Exegese direkt über in die systematische Behandlung eines Themas. Die Fragen ergaben sich nicht immer aus dem Bibeltext, sondern wurden oft aus einer vorgegebenen Systematik an die Bibel herangetragen. Manche Bibelkommentare aus der Zeit des Cusanus, etwa die Postilla des Alfonsus Tostatus de Madrigal, bestehen fast ganz aus umfangreichen theologischen Quaestiones. Im Vergleich dazu ist Cusanus eher zurückhaltend. Bei ihm handelt es sich meist um rhetorische Fragen, die den Hörer aktivieren wollen. Sie beginnen gewöhnlich mit den Worten *Dices* oder *hic quaeri potest*. Eher selten weitet er solche Fragen zu theologischen Quaestiones und zu Dubia aus. Wohl aber verwendet er in manchen Predigten die Form des Dialogs,⁷⁰ durch die der Hörer noch mehr als durch rhetorische Fragen in den Auslegungsvorgang miteinbezogen wird.

7. Die Methode der innerbiblischen Konkordanz

Kommen wir zu einem weiteren Charakteristikum der cusanischen Exegese; es ist die Suche nach innerbiblischen Parallelen. Grundlage dieser Technik ist die Überzeugung, daß die Heilige Schrift ein Ganzes bildet. Seit den Anfängen des Christentums hat man Altes und Neues Testament als eine Einheit gesehen. Aber die Konkordanzmethode geht darüber hinaus. Jedes Wort der

⁶⁸ Auch das Symbol kann wechseln. So wird die Heilige Schrift bald mit dem Regenwasser, bald mit dem bewässerten Land verglichen (vgl. Anm. 39), das Wort Gottes wird verglichen mit den Weizenkörnern, aber auch mit dem daraus gebackenen Brot (vgl. Anm. 43).

⁶⁹ Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* (wie Anm. 3) 284–287. Quaestiones finden sich zum Beispiel in *Sermo XXIX*: h XVII, N. 5–11.

⁷⁰ Siehe zum Beispiel *Sermo I*: h XVI, N. 17–25. Vgl. dazu R. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2) XXXII–XXXIII.

Bibel hat seine innerbiblischen Parallelen. Die Heilige Schrift erklärt sich durch sich selbst.⁷¹ Um die Suche nach innerbiblischen Konkordanz zu erleichtern, hat Hugo von St. Cher im 13. Jahrhundert die erste Wortkonkordanz zur Bibel herausgegeben. Vorher gab es Sachkonkordanzen sowie Sammlungen biblischer Distinktionen, in denen die verschiedenen Bedeutungen eines biblischen Wortes nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet wurden. Die Arbeit mit Konkordanzen brachte große Vorteile mit sich. Auf der anderen Seite führte sie zu einer Parzellierung der Bibel in kleine und kleinste Einheiten; die Worte wurden aus ihrem Kontext herausgelöst und auf ein Sachthema hin zentriert. So kam es zu der für die scholastische Exegese typischen thematischen Schriftpredigt. Nikolaus von Lyra hat gegenüber der Konkordanzmethode erhebliche Vorbehalte angemeldet.⁷²

Nikolaus von Kues hingegen hat die Konkordanzen und die *Distinctiones* im allgemeinen sehr geschätzt. Durch die Kombination biblischer Parallelen kam er oft zu erstaunlichen Ergebnissen, zum Beispiel in einer Predigt zum Fest Peter und Paul des Jahres 1453.⁷³ Da verbindet er das Bild vom Felsen, das in dem Namen Petrus steckt (Mt 16,18), mit der Aussage vom weißen Stein, den Gott nach der Geheimen Offenbarung (Apc 2,7) dem endzeitlichen Sieger geben wird, und leitet aus dieser Kombination eine Reihe christologischer Einsichten ab.

Die Konkordanz-Exegese steht in einer gewissen Spannung zu der bei Cusanus anzutreffenden fortlaufenden, seriellen Auslegung einer Perikope. Trotzdem bildet sie bis zu einem gewissen Grade, wie H. Pfeiffer sagt, »die entscheidende und wichtigste Methode«⁷⁴ des Cusanus. Allerdings muß man diese Behauptung in zweifacher Hinsicht einschränken: Erstens erklärt Cusanus die Bibel nicht nur durch sich selbst; er zieht auch sehr viele außerbiblische Parallelen heran. Auf diesen Punkt soll später eingegangen werden. Jetzt soll sich die Aufmerksamkeit auf den zweiten Punkt richten, nämlich auf die Tatsache, daß eine Konkordanz und Einheit der verschiedenen Teile der Heiligen Schrift nur denkbar ist, wenn es eine Mitte der Bibel gibt, die

⁷¹ Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* (wie Anm. 3) 350–358; F. SIEGERT, »Expliquer l'Écriture par elle-même: origine et vicissitudes d'une maxime protestante, in: *Études théologiques et religieuses* 71 (1996) 219–244.

⁷² NICOLAUS DE LYRA, *Postilla super totam Bibliam, Prologus secundus* (ed. Straßburg 1492, repr. Frankfurt a. M. 1971, vol. I, fol. A II^{vb}): *Item textum in tot particulas dividerunt et tot concordantias ad suum propositum induxerunt quod intellectum et memoriam in parte confundunt ab intellectu literalis sensus animum distraherentes.*

⁷³ *Sermo CXXVI*: h XVIII, N. 1–14. Ein weiteres Beispiel bietet die Predigt CCIV (h XIX, N. 5–11), in der er eine ganze Reihe von biblischen Texten zitiert, die von der gloria Dei sprechen.

⁷⁴ PFEIFFER, *Maria* (wie Anm. 2) 150.

naturgemäß die einzelnen biblischen Texte transzendiert;⁷⁵ diese Mitte der Schrift ist für Cusanus Christus.

8. Christozentrische und spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift

a. Christus als Gegenstand, Autor und Interpret der Heiligen Schrift

Wir treffen in den Predigten des Cusanus immer wieder den Hinweis, daß Christus die eigentliche Mitte⁷⁶ der Heiligen Schrift bilde. Die vielen biblischen Bücher lassen sich letztlich reduzieren auf das eine geistige Buch, das Wort Gottes, das in Christus Fleisch geworden ist.⁷⁷ Christus ist darum die *conclusio omnium librorum et scripturarum*⁷⁸ sowie deren *complicatio*; er ist das *verbum abbreviatum*.⁷⁹ Im Grunde gilt das nicht nur für die Bücher der Heiligen Schrift, sondern für alle menschlichen Worte, letztlich für das ganze »Buch der Schöpfung«; im menschengewordenen Wort ist die ganze Schöpfung wie in

⁷⁵ Vgl. *Sermo* XXIII: h XVI, N. 14–15. Dort legt er dar, wie die vielen Bücher eingefaltet sind in dem einen Buch des Lebens. *Liber autem vitae est spiritualis et intellectualis, cuius libri imaginem gestant omnes alii libri per disciplinam, rationem aut sensum complicati.*

⁷⁶ Zu Christus als centrum vgl. *Sermo* CCLXXV (wie Anm. 43).

⁷⁷ *Sermo* CLIV (147): V₂, fol. 52^{vb}: *Christus igitur est verbum Patris abbreviatum super terram (Rm 9,28). Humanitas Christi est quasi liber vivus in se habens verbum vivum Patris. Et nota, quod est quasi conclusio omnium librorum et scripturarum et figurarum et formarum et artium scibilium et operabilium, sicut conclusio est breve verbum complicans omnia in virtute, quae per libros multos non possunt sufficienter explicari. Conclusio autem est, propter quam scribuntur omnia et similiter per quam omnia scribuntur. Nam quae scribuntur, non sunt nisi explicatio eius.*

⁷⁸ Vgl. Anm. 77.

⁷⁹ *Sermo* CCLVIII (255): V₂, fol. 200^{ra}: *Sit igitur quod Aristoteles velit unam conclusionem, quam menti habet, manifestare, puta unum esse principem, quae est conclusio Metaphysicae. Multifarie multisque modis ipse per multas praemissas, quas in diversis libris, tractatibus librorum et capitulis, illam conclusionem loquitur implicite, novissime vero explicat illam, quam intendebat conclusionem in fine, scilicet duodecimi libri. Hoc ultimum verbum abbreviatum est conclusio in se habens omnia, quae aut praecedenter dicta sunt aut post dici possunt, in quo mens ipsius Aristotelis continetur vere, pure, aperte cum omni plenitudine perfectionis. Et qui recipit hoc verbum abbreviatum, recipit mentem Aristotelis in suum intellectum et efficitur Aristotelicus. Dieses Gleichnis wendet Cusanus auf Christus an, das verbum abbreviatum Dei, und folgert daraus: Et sicut recipienti conclusionem per fidem non est opus se fatigare in praemissis, ita recipienti Jesum ut verbum Dei abbreviatum non est opus, ut se in legalibus fatiget, quae non sunt nisi praemissae ad illam conclusionem. Quare patet quod verbum in Filio est cui credendum, et fides liberat ab omni fatiga studii et illuminat intellectum, sicut conclusio illuminat, ut videatur quid intendebat loquens in praemissis. Sic patet ex similitudine ista explanatio multorum evangeliorum et epistularum; nam recipientes per fidem verbum in Filio recipiunt in se mentem Dei, quae est in Filio; ideo efficiuntur christiformes et similiter filii Dei, sicut de Aristotelicus dictum est.*

einem einzigen Wort zusammengefaßt. In besonderer Weise ist Christus die Zusammenfassung der Bibel. Alle Bücher der Bibel, auch die des Alten Testaments, enthalten nichts anderes als die Lehre Christi. Allerdings sind für ihn nicht alle Texte der Bibel in gleicher Weise transparent für die Lehre Christi. So macht Cusanus einen deutlichen Unterschied zwischen den Evangelien und den anderen Schriften des Neuen Testaments.⁸⁰ Innerhalb der Evangelien spiegelt das Paternoster am reinsten die Lehre Jesu wider.⁸¹ Der Johannesprolog enthält die *summa evangelii*.⁸² Das Credo ist für ihn eine Zusammenfassung der ganzen biblischen Offenbarung.⁸³ Obwohl man also bei Cusanus die Tendenz beobachten kann, einzelne Texte der Bibel zu bevorzugen und schließlich die ganze Botschaft der Bibel auf das eine fleischgewordene Wort Gottes zu reduzieren, bleibt doch bestehen, daß er in seinen Predigten fast alle biblischen Bücher benutzt hat.⁸⁴ Zudem muß man bedenken, daß die Auswahl der biblischen Texte weithin durch die Liturgie vorgegeben war. Immer aber ging er von dem hermeneutischen Grundsatz aus: Wenn man die Aussagen der Bibel verstehen will, muß man sie von Christus her deuten. Christus ist nicht nur der eigentliche Gegenstand der Heiligen Schrift, sondern auch deren Autor und zugleich durch seinen Geist deren Interpret. Er ist darum der hermeneutische Schlüssel oder, wie Cusanus sagt, die Türe⁸⁵ zur Heiligen Schrift.

Solche Aussagen sind in der Geschichte der Exegese nicht neu. Schon die neutestamentlichen Schriftsteller haben die Bibel der Juden auf Christus hin gedeutet. Die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters haben die christozentrische Hermeneutik weitergeführt.⁸⁶ Cusanus steht in dieser Tradition, setzt aber auch neue Akzente.

⁸⁰ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^a: Et nota quod haec videtur differentia inter evangelium et alias scripturas sacras, quoniam omnes nituntur virtutem sapientiae seu verbi Dei revelare, sed in evangelio verbum Dei se ipsum revelat.

⁸¹ *Sermo XXIII*: h XVI, N. 18, Z. 10–12: Pater noster etc. Dico igitur quod omnis sapientia Dei relucet in illo sermone.

⁸² *De aequal*: Dupré III, 416.

⁸³ *Epistula II de usu communionis ad bohemos*: p II, fol. VII^r.

⁸⁴ Einen Überblick über die biblischen Themen gibt J. KOCH, CT I/7, 211–214 und 219. Vgl. auch R. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2) XXXII, Anm. 207, der darauf hinweist, daß Nikolaus im *Sermo CLXIV* den ganzen Brief an die Philipper, in den *Sermones CCXXXVII* und *CCXXXVIII* den ersten Korintherbrief erklärt hat. Außerdem schätzte Cusanus auch andere biblische Texte, vor allem das Hexaemeron, den Kolosserbrief und die Apokalypse, sehr hoch und zitierte öfter daraus.

⁸⁵ Vgl. den in Anm. 45 zitierten Text aus *Sermo CCLXXX*.

⁸⁶ Vgl. LESLY SMITH, *What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: R. E. Lerner (ed.), *Neue Richtungen* (wie Anm. 3) 1–15, dort S. 2.

b. Die Priorität des Geistes vor dem Buchstaben beim Verstehen der Heiligen Schrift

Wenn man die Heilige Schrift von Christus her deuten muß, stellt sich zuallererst die Frage: Wie kommt man zu Christus? Cusanus gibt auf diese Frage eine sehr präzise Antwort. Der Leser wird nur dann in der Bibel Christus finden, wenn er ihn zuvor schon in sich gefunden hat,⁸⁷ das heißt, wenn er zuvor schon vom Geist Christi erleuchtet worden ist. Cusanus begründet seine Position mit allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen. Wenn einer ein Schriftstück lesen will, dann ruft er zunächst in seinem Gedächtnis die Kenntnis der Buchstaben und der Begriffe auf; erst dann wird er sie im Text (wieder)erkennen.⁸⁸ So ist es auch beim Lesen der Heiligen Schrift. Der Christ muß zuvor schon in einer inneren Schau Christus erfahren haben, bevor er die Schrift mit Gewinn lesen kann. Diese innere Schau wird vom Menschen nicht erworben; sie ist vielmehr zusammen mit dem Intellekt des Menschen geschaffen (*concreata*). Als Bild Gottes wird der Mensch wesenhaft durch Gottes ewiges Wort erleuchtet. Wenn der Mensch daher im Glauben annimmt, was im heiligen Buch steht, dann bejaht er nicht in blindem Gehorsam eine fremde Botschaft; vielmehr knüpft der Glaube an Jesus als den menschgewordenen Sohn Gottes an die

⁸⁷ Vgl. *Sermo* XLI: h XVII, N. 7, Z. 1–4: *Dicamus igitur primo de prima doctrina et quaeramus in nobis, quid sit Jesus. Nisi enim in nobis invenerimus Jesum, ipsum non reperiemus.*

⁸⁸ Vgl. besonders *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{rb-va}: *Oportet, si consolationem scripturarum habere velimus et spem ex ipsa scriptura elicere, quae non fundat, quod spiritualiter ipsum intelligamus . . . Ad quid autem respicit homo, qui vult legere librum aliquem? Nonne per prius respicit in memoriam quam legat chartam? . . . Unde de hac interna visione se transfert spiritus ad sacras litteras, et ibi in spiritu sub littera intuetur spiritalem intellectum, quem intra se vidit in lumine illo verbi in ipso signato . . . Quem igitur hoc verbum docet, ille sive intret ad ipsum sive cum ipso exeat ad sacras litteras, pascua inveniet. Die genannte visio interna oder memoria intellectualis ist nicht visio acquisita(m) ex sensibilibus, sed concreata(m) et quae est essentia eius quia imago Dei. Vgl. ähnliche Gedanken in *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 271^{va}: *Nullus potest legere scripturas et intelligere illas, nisi respiciat ad suam interiorem intelligentiam, secundum quam interpretatur intellectum exterioris litterae. Sicut enim quis se ipsum calefacit mediante veste, ita quod si ipse omni calore careret, numquam se calefacere posset mediante veste, sic etiam quis se ipsum instruit mediante libro, ita quod in se habeat intelligentiam, quia si penitus ignorans foret, numquam se ipsum mediante libro instrueret. Cum lumine igitur suo, quod habet, intrat in librum, et mediante lumine suo haurit pastum sapientiae ex libro. Ecce causam cur infidelis nihil pascentiae spiritus potest reperire in evangelio, quia caret omni luce. Fidelis autem habens in se lumen fidei, certissime tenens illa esse archana verba Filii Dei vivi, mediante evangelio venit ad cognitionem absconditorum, quia ad visionem internam, ut illa sub littera videat certissime, quae medio luminis fidei quaesivit, non modo discursivo rationali aut dialectico sive persuasivo, sed certissimo et intuitivo. Ähnlich in *Sermo* CCLIV (251); siehe die Zitate in den Anmerkungen 92–94.**

dem Menschen anerschaffene innere Schau an, reinigt und überhöht sie. Für Cusanus ist also der Glaube ein inneres Licht, das implizit schon eine gewisse Vorkenntnis des Geglauten enthält. Der Glaube drängt auf das Verstehen hin und ermöglicht es. So deutet Cusanus das bekannte Wort des Propheten Jesaja (7, 11), das in der auf dem Septuaginta-Text basierenden Übersetzung der Vetus Latina lautet: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Nur der ist ein wahrer Theologe, der diesen innerlichen Glauben hat; erst auf Grund dieses Glaubens kann er das Verständnis der Heiligen Schrift erschließen.⁸⁹

Manchmal gewinnt man bei der Lektüre der cusanischen Texte den Eindruck, das Apriori des innerlichen Glaubens mache die Hinwendung zur Heiligen Schrift eigentlich überflüssig. In der Tat hat Cusanus schon im zweiten Brief an die Böhmen *De usu communionis* (1433) erklärt, die schriftliche Niederlegung der Offenbarung in der Bibel gehöre nicht zum Wesen der Kirche (*essentia ecclesiae*), sondern nur zum Wohlsein (*bene esse regiminis ecclesiae*).⁹⁰ Um die Forderung der Hussiten nach der Kommunion unter beiden Gestalten abzuwehren, bezeichnet er die Änderung des in der Bibel genannten Ritus als notwendige Anpassung an die Zeit; es ist eine Änderung, die den Glauben selbst nicht betrifft.⁹¹ Den Glauben hätten die Apostel nicht durch die Schrift überliefert, sondern durch die mündliche Einprägung des kurzen Symbolon fidei, in dem alle heilsnotwendigen Wahrheiten enthalten seien. Die vom Geist Christi erfüllte Kirche habe schon vor

⁸⁹ *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 271^v: Ex quo habes quod intelligentia sequitur fidem. Qui igitur veram habet fidem, certam et indubiam, evangelium nostrum esse evangelium Filii Dei nobis a Patre per ipsum missum, in quo est revelatio regni Dei et in quo sunt omnes thesauri sapientiae, talis secundum mensuram fidei cognoscit id quod credit. Oportet igitur quod verus theologus sit verus christianus et per id, quod intus in fide credit legat scripturas, et tunc intelliget. Vgl. auch Anm. 88.

⁹⁰ *Epistula II de usu communionis ad bobemos*: p II, fol. VII: Unde scripturae de bene esse regiminis ecclesiae sanctae etiam inceptae et continuatae, nequaquam de essentia existere possunt. Vgl. KARRP, *Schrift, Geist und Wort Gottes* (wie Anm. 3) 108; *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. von Karl Hase (Leipzig 71848) 106, Anm. 2: »... die wahre katholische Formel ist: Die Heilige Schrift gehört nicht zum Sein, aber zum Wohlsein der Kirche.« Die Unterscheidung von esse und bene esse begegnet auch in Cusanus' Schrift *De auctoritate presidingi in concilio generali* (1434): CT II/1, 20. Dort sagt Cusanus, während das sacerdotium zum Wesen (esse) der Kirche hört, verhalte es sich mit den Ämtern anders: administrationes et dignitates ab episcopatu ad papatum inclusive a Christo, mediante ecclesia, ordinatas propter vitare scisma. Et non sunt de essentia, sed de bene esse ecclesiae.

⁹¹ Ebd.: certe hoc te non moveat, quod diversis temporibus alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur scripturasque esse ad tempus adaptatas et varie intellectas. Vgl. H. HALLAUER, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten*, in: MFCG 9 (1971) 53–75. Auf Seite 55 stellt Hallauer fest, daß für Cusanus in diesem Brief die sakramentalen species nur äußere Symbole für die geistliche Gemeinschaft mit Christus sind.

der schriftlichen Fixierung der göttlichen Offenbarung bestanden; sie werde immer bestehen, während die Bibel als materielle Schrift zerstört werden könne. Der in der Kirche wirkende Geist Christi steht also für Cusanus über der Schrift; er allein ist fähig, diese richtig auszulegen. In der Weihnachtspredigt von 1456 greift Cusanus diesen Gedanken wieder auf.⁹²

Auf der anderen Seite gibt es im Werk des Cusanus viele Texte, die zeigen, daß er der Heiligen Schrift einen sehr großen Wert beimißt. In der Predigt CCLIV führt er zwei Gründe an, die den Nutzen der Heiligen Schrift beweisen. Erstens⁹³ bedarf der menschliche Geist, der wegen seiner Schwäche die Klarheit der göttlichen Weisheit nicht ertragen kann, einer Vermittlung. Sie geschieht durch die Heilige Schrift; denn diese offenbart dem Menschen Gottes Wort in verhüllter Form, in Zeichen und Bildern, die der Mensch verstehen kann. Die zweite Begründung für die Nützlichkeit der Heiligen Schrift hängt mit dem historischen Charakter der Offenbarung und des Menschen zusammen.⁹⁴ Wenn man abwesenden Menschen oder künftigen Generationen Erkenntnisse mitteilen will, muß man die Gedanken schriftlich fixieren. Das gilt auch für die Übermittlung der Lehren Christi. Das Entscheidende an diesem Vorgang bleibt allerdings immer der Geist; das Leben des Geistes hängt nicht vom Buchstaben ab, sondern umgekehrt, der Geist bewirkt, daß das schriftliche Zeugnis weiterlebt.⁹⁵

Wenn Cusanus so sehr die Priorität des inneren Glaubens und der innerlichen Christuserfahrung vor dem Lesen der Schrift betont, dann meint

⁹² Siehe das Zitat in Anm. 79.

⁹³ Siehe dieses Argument in dem Zitat aus *Sermo* CCLIV (251) in Anm. 39.

⁹⁴ Cusanus fährt in dieser Predigt fort (fol. 194^b): Unde scripturae sunt ab arte intellectualis naturae, ut inspirationem divini radii unus intellectus posset communicare alteri ad gloriam Dei et naturae rationalis perfectionem. Scriptura enim est medium, quo medio conceptus manifestatur ad eruditionem hominum praesentium et absentium de praeteritis, praesentibus et futuris. . . Datum est subsidium scripturae, in quo continuatur aetas aetati, ut in illo adminiculo videat homo quasi in speculo praeterita et quae retro sunt, ex quibus proficiat. Et in hoc subsidio, scilicet scripturae, sensibilibiter mortuus loquitur vivo et absens praesenti. Est enim utique divinum artificium, in quo omnes aetates et saecula et docti orbis, qui fuerunt, et divinae illuminationes atque humanae adinventiones, quae praecesserunt, in tempore adhuc cuilibet intellectui et ad eius perfectionem vivunt et praesentes sunt. Vivit enim ad nostram doctrinam spiritus Pauli in suis epistolis, qui nos medio scripturae docet et perficit; sic de omnibus aliis.

⁹⁵ Ebd. fol. 194^a: Quaecumque igitur scripta sunt, ad nostram doctrinam sic scripta sunt, (cf. Rm 15,4) quod certi ex hoc sumus scribentis spiritum immortalis naturae esse et quod non dependet a littera vita spiritus, sed e converso, sicut hoc spiritus dat litterae, ut sit epistola Pauli, ita in omnibus scripturis. Quare habemus, quod non alligatur nec litterae aut cartae aut loco spiritus intellectualis. Unde quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam, ostendunt docentem nos in scriptura incorruptibilem spiritum esse.

er offenbar nicht einfach eine zeitliche Priorität. Er sieht sehr wohl, daß der Glaube auf das Hören und Lesen der biblischen Botschaft angewiesen ist. In der Praxis bedingen und durchdringen sich beide Erkenntnisweisen.

c. Kennzeichen der spirituellen Exegese

Ich will drei Kennzeichen der von Cusanus intendierten spirituellen Exegese hervorheben:

Ein erstes Kennzeichen: Die spirituelle Exegese geht aus dem Geist des Glaubens und der Liebe hervor und zielt letztlich auf die Stärkung dieser Tugenden ab.

Wie eine solche spirituelle Erschließung der Heiligen Schrift von statten geht, macht Cusanus in der Predigt CCLXXV klar.⁹⁶ Er greift den Vergleich des Brotes mit dem Wort Gottes auf und betrachtet, wie das Brot zur Nahrung des Menschen wird. Dazu schildert er den Prozeß der Verdauung. Am Anfang steht das Zerkauen des Brotes, das ist für ihn die rationale Erforschung der Schrift, die *scrutatio*. Das Befeuchten mit Speichel deutet auf die Notwendigkeit des Glaubens hin. Im Magen wird das Brot dann gleichsam durch die Liebe erwärmt und gekocht. Die Scheidung des geistlichen Gehaltes vom Buchstaben erfolgt durch die Säfte der Leber, die er mit den geistlichen Sinnen des Menschen gleichsetzt. Die Leber leitet schließlich die geistige Kraft in die verschiedenen Glieder. Es ist also nicht nur der Glaube, sondern auch die Liebe, die eine spirituelle Auslegung der Bibel ermöglichen; letztlich ist es der Geist Christi, der dies im Menschen bewirkt.

Kommen wir zum zweiten Kennzeichen der spirituellen Schriftauslegung. Sie operiert nicht mit dialektischen und syllogistischen Methoden, sondern erkennt intuitiv, mit Klarheit und Sicherheit, im Text das Wort Gottes.⁹⁷

⁹⁶ Siehe das Zitat in Anm. 43. Vgl. auch *Sermo* CCLXIII (260): V₂, fol. 209^{va}: *Primum transcurram textum quam breviter, demum ruminando ad ipsius verba in cibum animae digerenda revertar.*

⁹⁷ Siehe das Zitat aus *Sermo* CCLXXXIII in Anm. 88. Vgl. auch *Sermo* CCLXXVII (274): V₂, fol. 244^{rb-va}: *Habemus autem in visu intellectuali quandam virtutem inferiorem, per quam intelligibilia videmus, atque superiorem illi virtutem, per quam coniungimur supra naturam his, quae supra nos in illa virtute excelsa videmus non modo humano, sed modo illius, cui animus coniungitur, sicut aliter videt mens christiani Christo unita evangelium Christi et aliter intellectus ethnici aut iudaei. Unde sentire . . . est in alta mentis intuitione virtutes ut sunt Christus respicere, eo scilicet modo, ut in se sentiat et experiatur vivere Christum. Sicut aliter legit quis perfunctorie morale historiam et sine sensu, aliter autem legit, ut sensum incorporet et imitetur, sicut qui hoc tempore audit historiam passionis Christi et compatiendo in se ipso sentit dolores et tollit crucem suam et sequitur Christum; ille habet sensum christiformem, et virtus eius superior coniuncta est Christo. Dicit Apostolus »in nobis«; nam sentimentum non debet esse in foliis verborum aut cortice litterae seu superficie, sed intus in corde. . .*

Wer ist zu einer solchen spirituellen Auslegung der Heiligen Schrift fähig? Es ist, und das ist das dritte Kennzeichen, der Heilige, der Charismatiker, der *homo christiformis*. Cusanus sieht darum in Maria die große Interpretin der Heiligen Schrift.⁹⁸ Auch die Heiligen verfügen über diese Gabe. Das kirchliche Amt dagegen garantiert noch nicht, daß sein Träger, und sei er auch Bischof oder Papst, die Bibel geistlich auslegen kann.⁹⁹ Cusanus berichtet, wie der heilige Bernardin von Siena, den er während seines Aufenthaltes in Padua selbst hörte, durch seine Predigten die Menschen begeistert habe, während Papst Martin V. dies nicht zustande gebracht hätte.¹⁰⁰ Bernardins Ausspruch, wer selbst Feuer im Geist habe, könne sogar aus toten Kohlen Feuer schlagen, gilt nach Cusanus für jeden Prediger.¹⁰¹ Cusanus will also die spirituelle Schriftauslegung nicht einigen Auserwählten vorbehalten. Im Prinzip ist jeder Prediger und Theologe dazu berufen, auch wenn viele nach Cusanus aufgrund ihrer Sündhaftigkeit dazu nicht fähig sind.

Diese Gedanken über die spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift sind für die cusanische Hermeneutik ohne Zweifel zentral. Doch fehlt noch ein weiterer wesentlicher Aspekt, die philosophische Interpretation der Heiligen Schrift. Wenn Cusanus sagt, nur eine christologische und spirituelle Exegese könne letztlich den Sinn der biblischen Texte erfassen, dann will er die Biblexegese keineswegs in ein theologisches oder gar charismatisches Ghetto einschließen.¹⁰² Es ist vielmehr sein Bestreben, die theologische Auslegung der Bibel mit der philosophischen Spekulation zu vermitteln.

⁹⁸ Vgl. PFEIFFER, *Maria* (wie Anm. 2) 150.

⁹⁹ Vgl. auch den Text in Anm. 7.

¹⁰⁰ Siehe *Sermo CCLXIV* (261): V₂, fol. 211^{vb}: Multo potentior est sermo eius, qui est sanctus, quam qui in dignitate constitutus. Vidi quod Martinus papa Romae apud vulgum non valuit persuadere, ut quaedam sua monita acceptarentur. Vocavit Bernardinum fratrem minorem de observantia nunc canonizatum, ut populum induceret, qui illud fecit, quod papa non potuit. Consuevit ipse frater dicere, et audiui Paduae, quod praedicator, qui habet ignem in spiritu, potest ex mortuis carbonibus ignem suscitare. Vgl. auch AC I/1, N. 16, 17 und 20.

¹⁰¹ *Sermo CCVII*: h XIX, N. 4. Siehe auch K. REINHARDT, »Wo sollen wir Brot kaufen« (wie Anm. 2).

¹⁰² Der Ausdruck »mystisch« wurde absichtlich vermieden, weil er zu vieldeutig ist.

II. Konkordanz von spiritueller Bibelexegese und philosophischer Spekulation

In der Geschichte der Cusanus-Forschung hat man bisweilen gemeint, daß es zwischen seinen spekulativen Werken und den Predigten eine tiefe Kluft gebe. Dort, in den spekulativen Schriften, versuche Cusanus mit Hilfe der *ratio* und des *intellectus* zur Wahrheit zu finden; in den Predigten dagegen gehe er von der göttlichen Offenbarung aus. Seine Predigten seien durch eine heilsgeschichtliche Perspektive bestimmt, seine Spekulation hingegen sei durch metaphysische und transzendente Fragestellungen geleitet. Aber solche Gegenüberstellungen und Abgrenzungen werden dem tatsächlichen Befund nicht gerecht.¹⁰³

1. Die Verknüpfung von Bibelexegese und philosophischer Spekulation: der Befund

Daß es im cusanischen Werk keine strikte Trennung von bibelorientierter Predigt und wissenschaftlich-philosophischem Diskurs gibt, zeigen schon die äußeren Fakten. In den Predigten erklärt Cusanus einen Bibeltext nicht nur durch innerbiblische Parallelen; sehr oft zieht er auch ganz unbekümmert Aussprüche und Gedankengänge heidnischer und christlicher Philosophen heran und wendet in der Exegese seine philosophischen Kategorien an. Das gilt nicht nur für die Interpretation von Bibeltexten, die von sich her schon einen philosophischen Anspruch erheben, wie zum Beispiel der Prolog zum Johannesevangelium. Auch erzählende Partien der Evangelien werden so ausgelegt, zum Beispiel die Weihnachtsgeschichte nach Lukas (2,1–20): »Es ging ein Befehl aus vom Kaiser Augustus, den ganzen Erdkreis aufzuzeichnen . . .« Im Kaiser Augustus sollen die Hörer ihre eigene vernunftbegabte Natur erkennen, die danach verlangt, die ganze Welt zu erforschen. Diese Aufgabe meistert sie mittels ihres Verstandes, der im Statthalter Quirinius von Syrien repräsentiert ist. Wenn der Mensch sich auf diese Weise ein Wissen um die ganze Welt erworben hat, dann wird die Geburt Christi in seinem Herzen möglich. Das ist, kurz zusammengefaßt, die cusanische Deutung der Weihnachtsgeschichte.¹⁰⁴ Ihre Grundgedanken kehren später im Kosmographengleichnis des *Compendium* wieder.¹⁰⁵

¹⁰³ K. Flasch betont erfreulicherweise sehr stark die philosophische Relevanz der Predigten, meint aber, zumindest teilweise trenne Cusanus seine Predigtarbeit ab von der intellektuellen Schrifstellerei und ver falle in eine »kirchliche Gebrauchsprosa«; vgl. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998) 96.

¹⁰⁴ Vgl. die *Sermones* XLII und XLIII in h XVII. Siehe dazu LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi*

Auf der anderen Seite geht er in seinen systematischen Werken keineswegs rein spekulativ vor; immer wieder verweist er auf biblische Texte. Der Rückgriff auf die Heilige Schrift nimmt dabei verschiedene Formen an. Manchmal will er einfach eine theologische Aussage durch ein Schriftargument beweisen oder stützen.¹⁰⁶ In anderen Schriften geht er über diese in der Scholastik viel geübte Form des Schriftgebrauches hinaus. In manchen Opuscula, etwa in *De principio*, in *De aequalitate*¹⁰⁷ und in *De dato Patris luminum*, setzt er einen Kernsatz der Bibel an die Spitze und versucht diesen dann spekulativ zu erklären. In *De docta ignorantia* setzt er zumindest implizit die biblisch-kirchliche Lehre vom dreieinigen Gott, von der Schöpfung und von der Erlösung in Christus voraus und versucht, diese spekulativ einzuholen. Im Dialog *De genesi* beschreitet er den umgekehrten Weg; er legt zuerst seine spekulative Auffassung vom Ursprung der Dinge dar und zeigt dann die Vereinbarkeit mit dem mosaischen Schöpfungsbericht auf.

Daß Cusanus mit solcher Leichtigkeit zwischen biblischen und philosophischen Aussagen wechseln kann, gründet in seiner Überzeugung, daß beide, Philosophie und Biblexegese, letztlich von derselben Wirklichkeit sprechen, nämlich von der göttlichen Weisheit, dem göttlichen Licht, das den Menschen erleuchtet und ihm Leben gibt.

2. Die Konzeption der biblischen Hermeneutik im Lichte der philosophischen Spekulation

Cusanus hat seine hermeneutischen Prinzipien vor allem in zwei Schriften genauer dargelegt, im Dialog *De Genesi* (1447) und in *De aequalitate* (1459).

a. Zur hermeneutischen Konzeption in *De Genesi*¹⁰⁸

Im Dialog *De Genesi*, 1447 in Lüttich verfaßt, geht es um das Entstehen der vielfältigen Welt aus dem einen göttlichen Grund, ein Thema, das sowohl in der Philosophie wie in der Bibel behandelt wird. In einem Punkt findet der

teilen (wie Anm. 2) 118–128; K. REINHARDT, *Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. Festschrift zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier (Trier 2000)* 165–179.

¹⁰⁵ *Comp.* 8: h XI/3, N. 22–24.

¹⁰⁶ So in *De concordantia catholica*, *De docta ignorantia*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De venatione sapientiae* und in den antiislamischen Schriften.

¹⁰⁷ In den Handschriften werden die beiden Opuscula *De principio* und *De aequalitate* oft zusammen mit den Predigten überliefert.

¹⁰⁸ Vgl. G. SANTINELLO, *L'ermeneutica scritturale nel «De Genesi» del Cusano*, in: *Archivio di Filosofia* (Roma 1963) 81–90; R. WEIER, *Der Einfluß des Nikolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers*, in: *MFCG* 4 (1964) 214–229, besonders S. 222–224.

Gesprächspartner des Cusanus einen Widerspruch zwischen den beiden Sichtweisen. Widerspricht nicht der Schöpfungsbericht des Mose der philosophischen Auffassung vom zeitlosen oder gleichzeitigen Ausgang der vielen Dinge aus dem Einen? In seiner Antwort verneint Cusanus ganz entschieden jede Art von Widerspruch.

Um das zu zeigen, führt er einen höchst bemerkenswerten und fast modern anmutenden Grundsatz der Hermeneutik an. Man muß nach Cusanus unterscheiden zwischen der Intention des Verfassers und der Art und Weise, wie er sich ausdrückt (*modus expressionis*). Die Ausdrucksweise kann sehr verschieden sein. Es gibt den göttlichen Modus der Schöpfung, also die Art und Weise, wie sich Gott durch die Schöpfung ausdrückt; sie ist für den Menschen unerkennbar. Moses hat nun nach Cusanus diesen göttlichen Modus der Schöpfung dem menschlichen Verständnis angeglichen.¹⁰⁹ Die Termini sind *assimilare* und *configurare*;¹¹⁰ dazu kommt noch der Begriff der *contractio*. In menschlich konfigurierten Modus ist der göttliche Modus gleichsam kontrahiert. Aufgabe des Theologen ist es, den göttlichen Modus so weit wie möglich wieder aus seiner menschlichen Beschränktheit zu lösen.

In der Lehre von den *modi expressionis* kündigt sich bis zu einem gewissen Grade die moderne Unterscheidung zwischen der theologischen Aussageabsicht eines Textes und seiner literarischen Form an. Cusanus selbst sieht die Wurzeln dieser Hermeneutik in der allegorischen Exegese der Kirchenväter. Die großen Kommentatoren des Hexaemeron, Ambrosius, Basilius, Augustinus und Hieronymus standen nach Cusanus vor folgendem Problem: Wörtlich verstanden enthält der Schöpfungsbericht zahlreiche Widersprüche und Absurditäten. Die Kirchenväter haben nach Cusanus daraus die Konsequenz gezogen, man dürfe die Ausdrucksweise des Schöpfungsberichtes nicht wörtlich nehmen, sondern müsse nach dem eigentlich gemeinten Sinn fragen.¹¹¹

Die Unterscheidung zwischen der Art und Weise des Ausdrucks und der eigentlichen Intention des Autors führt bei Cusanus zu verschiedenen Schlußfolgerungen:

¹⁰⁹ Moses selbst gibt nach Cusanus zu verstehen, daß es sich beim Schöpfungsbericht nur um einen *modus expressionis* handelt. Vgl. *De Genesi*: h IV, N. 159, Z. 14–17: Et ad hoc maxime facit, quia, cum de homine loqueretur, ipsum Adam appellat, quod est appellativum in suo significato hominem sive masculum sive feminam complicans.

¹¹⁰ Ganz ähnlich spricht er am Schluß der Vorform von *De mathematica perfectione*; vgl. K. REINHARDT, *Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo (Mit Transkription der Vorform von De mathematica perfectione)*, in: MFCG 17 (1986) 96–141, dort S. 141, Z. 311–319.

¹¹¹ Vgl. H. DE LUBAC (wie Anm. 3) I/2, 449.

Erstens, es sind verschiedene Ausdrucksweisen und Interpretationen möglich. Die Philosophen, die annehmen, Gott habe alles gleichzeitig (*simul*) geschaffen, widersprechen wohl der Darlegung des biblischen Schöpfungsberichtes, aber nicht seiner eigentlichen Intention.¹¹² Allerdings kennt Cusanus keinen unbeschränkten Pluralismus; die Aussagen der Platoniker kommen der Wahrheit näher als die der Peripatetiker, und am klarsten sind die Aussagen »unserer Heiligen«, das heißt, der Kirchenväter, die sich auf die Bibel stützen.¹¹³

Zweitens, alle Ausdrucksweisen sind Anpassungen an das jeweilige Verständnis der Menschen und damit historisch bedingt. Damit führt Cusanus, allerdings mehr in der Theorie als in der Praxis, eine historische Betrachtungsweise der Bibel und der Tradition ein. Aber immerhin führt seine Theorie letztlich dahin, die Aussagen der Tradition in erster Linie als historisch bedingte Aussagen und nicht als für heute und immer gültige Darlegungen zu interpretieren.¹¹⁴

Drittens, die bildhaften Aussagen und die Erzählungen der Bibel als kontrahierte, dem menschlichen Verständnis angepaßte Ausdrucksweisen der Wahrheit müssen zwar transzendiert werden; die Philosophen und Theologen müssen aus dem Bild die Sachaussage herauslösen. Auf der anderen Seite aber betont Cusanus die Notwendigkeit der bildhaften und narrativen Aussagen der Bibel. Deshalb beurteilt er die wörtliche Auslegung biblischer Texte keineswegs negativ. Außerdem benutzt er gerne biblische und nicht-biblische Symbole (Kugelspiel, Glasbläser, Kosmograph, Ikone des Allsehenden). Beides gehört für ihn zusammen, die konkrete Erkenntnis in Bildern und Gleichnissen und die philosophische Abstraktion.¹¹⁵

Trotzdem könnte es scheinen, daß die biblischen Aussagen nur als Sprungbrett zu einer rationalen Erfassung der Wahrheit dienen und schließlich durch diese ersetzt werden. Einer solchen Tendenz ist Cusanus in den Schriften des Raimundus Lullus begegnet. Auf den ersten Blick sieht es so aus, daß Cusanus in *De Genesi* sich diese Auffassung zu eigen macht. »All das bezeuge und behaupte ich tief innerlich und beständig . . ., und zwar nicht

¹¹² *De Genesi*: h IV, N. 159, Z. 12–14: Unde sapientes, qui invisibilem deum omnia, ut voluit, simul aiunt creasse, non contradicunt intentioni legislatoris Moysi, sic nec alii plerique, qui alios confinxerunt modos.

¹¹³ *De Genesi*: h IV, N. 156.

¹¹⁴ Auf diesen Aspekt hat Santinello hingewiesen; siehe SANTINELLO, *L'ermeneutica* (wie Anm. 108).

¹¹⁵ *De Genesi*: h IV, N. 168, Z. 10–16: Nescio cui aliud videri possit quam quod maxime refert attendere sanctorum prophetarum simplices fecundissimas traditiones et philosophorum argutias. Nam magna facilitate hoc compendio similitudinis eo ductus sum, ut rerum ordinem pulcherrimum intuear. . .

deshalb, weil ich Christ bin oder durch das Gesetz gebunden, sondern weil es mir mein Verstand (*ratio*) verbietet, anders zu empfinden.«¹¹⁶

Daß Cusanus mit solchen Äußerungen die Bedeutung der göttlichen Offenbarung und der Bibel nicht leugnen will, geht schon daraus hervor, daß er kurz danach im selben Werk schreibt: »Es ist also offensichtlich, daß der Mensch weder im Teil noch im Ganzen etwas von der Washeit erreichen und berühren kann. Wenn der Mensch das bedenkt, dann wird er seine syllogistischen Jagdzüge verachten und sich gehorsam den geoffenbarten prophetischen Erleuchtungen zuwenden und so, indem er sich selbst als völlig unfähig verachtet, zur Erkenntnis und zu dem, was er sucht, hinfinden. So macht die Erkenntnis der Ignoranz demütig, und, indem sie demütig macht, erhöht sie und macht gelehrt. Das drückt Moses sehr gut aus, wenn er den Fall des Menschen in die Unwissenheit, die der Tod des Intellektes ist, darauf zurückführt, daß der Mensch aus eigener Kraft versuchte, im Wissen Gott gleichzukommen.«¹¹⁷ Cusanus fügt noch hinzu, er habe aus eigener Erfahrung gelernt, daß das gehorsame Sichführenlassen durch die Autorität sehr viel zum Fortschritt im Studium beiträgt. Der Mensch müsse zuerst im Glauben die Offenbarung annehmen, um so zu einem intellektuellen Sehen dessen zu kommen, was er glaubt.¹¹⁸

Der Glaube ist also für Cusanus doch mehr als eine psychologisch-faktische Voraussetzung. Das erklärt auch, daß bei ihm philosophische Argumentation und Bibelauslegung nebeneinander herlaufen, sich gegenseitig durchdringen und befruchten, ohne daß die Bibelauslegung letztendlich in Philosophie überführt würde.¹¹⁹ Das bleibt wohl der eschatologischen Schau

¹¹⁶ *De Genesi*: h IV, N. 158: Ego Moysi scripturas admodum magni facio et eas verissimas scio, quando ad scribentis intentionem adverto. Nam Deum mundum atque hominem ad sui imaginem et ipsum bonum valde creasse . . . nec ex eo, quia christianus aut legi astrictus, sed quia aliud sentire ratio vetat, penitus et constantissime admitto et astruo. Deutsche Übersetzung nach DUPRÉ II, 409.

¹¹⁷ *De Genesi*: h IV, N. 174. Deutsche Übersetzung nach DUPRÉ II, 427.

¹¹⁸ *De Genesi*: h IV, N. 175, Z. 7–12: Experientia didici auctoritatem maxime studio conferre. Qui enim recipit dictum aliquod quasi divina revelatione proprolatum et id quaerit omni conatu intellectualiter videre quod credit, quaecumque dictum illud fuerit, thesaurus undique latens se inapprehensibiliter ibi reperibilem ostendit. Hinc altissima fide ad altissima ducimur, ut alias in De Dei filiatione audisti. Ita quidem prophetica hanc expressionem quasi propinque figurantem genisim rerum recipio per fidem et pergo ipsam per intellectum in similitudine videre, qui tamen invisibilis existit.

¹¹⁹ Anders K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 103) 54: »Er wollte die wahre theologia argumentierend dahin entwickeln, daß sie sich nicht auf die Autorität – sei's der Bibel, sei's der Kirche – stützt, sondern daß sie sich zu dem Einen denkend erhebt, von dem her jede Tradition und jeder Text und jede Kirche als Mutmaßung, coniectura, der einen Wahrheit einsichtig wird, und zwar so, daß der Widerspruch verschwindet, in dem diese, wenn man sie wörtlich, nicht als coniectura nimmt, zu allen anderen Gestalten der Wahrheit steht.«

vorbehalten, die in der *visio intellectualis* bis zu einem gewissen Grad vorweggenommen wird.

b. Zur hermeneutischen Konzeption in *De aequalitate* (1459)

Die reifste Darstellung des Verhältnisses von philosophischer Spekulation und Biblexegese finden wir in *De aequalitate* (1459).

De aequalitate, wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1459 verfaßt als Begleitschrift für einen Sammelband der *Sermones*,¹²⁰ hat zum Thema den Vers 4 des Johannesprologs: »Vita erat lux hominum.« Die Wahrheit Christi, die in den Schriften beider Testamente offenbar wurde und die Cusanus in seinen Predigten entfaltet hat, findet sich seiner Auffassung nach nirgendwo deutlicher dargestellt als im Evangelium des »Theologen« Johannes, und hier vor allem im Prolog; denn dieser faßt alle Erzählungen (*narrationes*) des Evangeliums zusammen; der unbegreifliche *modus* des Mysteriums Christi wird hier in der Figur und im Gleichnis verständlicher Dinge dargestellt.¹²¹ Wer darin das Mysterium finden will, muß seinen Geist einüben.¹²² Darum schickt Cusanus lange und schwierige philosophische Überlegungen über die trinitarische Struktur der Seele, über die Zeit und über die Gleichheit voraus. Das spekulative Denken hat also im Hinblick auf das Mysterium eine sehr wichtige Funktion; es ist *manuductio ad mysterium*. So gewinnt es einen gewissen Einfluß auf die Exegese des Textes. Es ist bezeichnend, daß Cusanus die *summa evangelii*, die er seiner Meinung nach in zunehmender Klarheit in seinen Predigten verkündet hat, gerade im Vers 4 des Johannesprologs findet »Das Leben war das Licht der Menschen«. Die Option für den Vers 4 entspricht seiner theologischen Überzeugung, daß der Mensch das göttliche Licht primär in sich selbst erfährt. Christus als Leben und Licht der Menschen zu verkünden, bedeutet nach Cusanus keineswegs, dem Menschen eine Wahrheit vorzusetzen, die von außerhalb kommt. Vielmehr erfährt der Mensch durch den Glauben an Christus in seinem Inneren jenes Licht, das jeden Menschen immer schon erleuchtet und in ihm die unendliche Seh-

¹²⁰ Der Text wird zitiert nach DUPRÉ III, 357–417. Vgl. zur Interpretation besonders LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2) 144–150.

¹²¹ *De aequal.*: Dupré III, 360: Hoc mysterium maximum mediatoris et salvatoris nostri Iesu Christi pro palatum est in scripturis utriusque testamenti, nullibi tamen apertius quam in evangelio Ioannis theologi. Cuius modus licet sit inexpressibilis et incomprehensibilis, tamen in figura et aenigmate comprehensibilium describitur. Volentes autem cum fide intrare in evangelium et modum mysterii aequaliter secundum humani ingenii vires concipere necesse est, ut habeant exercitatum intellectum maxime circa abstractiones et animae nostrae vires. Vgl. auch S. 410.

¹²² Siehe den Anfang von *De aequal.*: Dupré III, 358 und gegen Ende (Dupré III, 408): *Conversitas igitur te ad sacratissimum evangelium cum exercitato in praemissis intellectu. . .*

sucht nach Gott weckt.¹²³ Im inneren Licht des Glaubens ist auch das Licht des Verstandes und der Vernunft enthalten. So wird die philosophische Exegese zu einem Moment dessen, was wir vorher die spirituelle Exegese nannten, die die Bibel mit Hilfe des vom Geist Christi erleuchteten intellectus in einer visio intellectualis erfaßt und deutet.

3. Die Stellung der Bibel in der Weisheitsspekulation des Cusanus

Das Ganze wird noch deutlicher, wenn wir zusammenfassend nach der Stellung der Bibel in der Weisheitsspekulation des Cusanus fragen.

Geht man vom Leitgedanken der *docta ignorantia* aus, dann ist klar, daß die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, die die wahre Philosophie und Theologie ausmacht, alles menschliche Wissen übersteigt, insbesondere das schriftlich niedergelegte Wissen. Das gilt auch für die Heilige Schrift.¹²⁴ In der *Apologia doctae ignorantiae*¹²⁵ zieht der Schüler daraus die Folgerung, daß die wahre Theologie den Buchstaben nicht anvertraut werden könne. Der Meister, Nikolaus von Kues, stimmt dem zu. Alles was geschrieben oder gehört wird, sei der wahren Theologie weit unterlegen. Trotzdem sei diese verborgenerweise in den heiligen Schriften enthalten, so wie das Reich Gottes, von dem die Theologie handelt, nach den Worten Jesu wie ein Schatz in einem Acker verborgen sei. Die Heilige Schrift erforschen heißt darum für Cusanus, das zu suchen, was, wenn es gefunden ist, doch verborgen bleibt. Darum kritisiert er die Lehrer seiner Zeit, die sich reich wähnen, weil sie sich im Besitz des Ackers der Heiligen Schrift und damit des Schatzes glauben. Seiner Auffassung nach wird man dem die Wahrheit verhüllenden Charakter der Heiligen Schrift nur in der Haltung der *docta ignorantia* gerecht.

In späteren Schriften, vor allem in Predigten, rückt Cusanus einen anderen Aspekt der Bibel in den Vordergrund; sie gibt dem Menschen eine zuverlässige Orientierung auf dem Weg zur göttlichen Weisheit. Die Philosophen dagegen kommen, wie er in der Predigt CCLV aus dem Jahre 1456 sagt, immer nur zu konjekturalen Erkenntnissen. Die Gewißheit der biblischen Aussagen rührt daher, daß diese am Wissen Christi partizipieren. Nur Christus hat eine vollkommene und sichere Erkenntnis der Wahrheit, weil er als Gottmensch diese selbst schaut.¹²⁶ Geist und Lehre Christi leben in den

¹²³ Vgl. dazu besonders LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2) 146.

¹²⁴ Vgl. *De docta ign.* III: h I, N. 245: Et haec est illa docta ignorantia, per quam ipse beatissimus Paulus ascendens vidit se Christum, quem aliquando solum scivit, tunc ignorare, quando ad ipsum altius elevabatur.

¹²⁵ *Apol.*: h II, S. 4, Z. 1–19. Vgl. auch Anm. 39.

¹²⁶ *Sermo CCLIV* (251): V₂, fol. 194^{va-b}: Unde omnes doctrinae aliorum quorumcumque sunt de

Heiligen weiter; deshalb partizipieren deren Lehren und Schriften an der Vollkommenheit der Lehre Christi. Es ist allerdings hier nicht klar, wer zum Kreis der Heiligen gehört; er nennt im Zusammenhang nur Paulus; aber vielleicht meint er alle biblischen Schriftsteller.¹²⁷

Daß Cusanus hier so stark den nichtkonjekturalen, absolut sicheren Charakter des Wissens Christi betont und diesen, zumindest in der Form der Teilhabe, auch der Heiligen Schrift zuspricht, hängt wohl zusammen mit einem tieferen Eindringen in das Geheimnis Christi. Während im dritten, christologischen Teil von *De docta ignorantia* das Wissen Christi noch kein Thema ist, spricht Cusanus später, etwa in *De visione Dei* (1453), sehr viel davon.

Für Cusanus gibt es offenbar keinen Gegensatz zwischen der biblisch begründeten Theologie und der philosophischen Jagd nach der Weisheit; es herrscht vielmehr eine Konkordanz, die freilich in sich abgestuft ist.¹²⁸ Die Bibel enthält die göttliche Wahrheit in einer den konjekturalen Charakter philosophischer Aussagen weit übersteigenden, an der Allwissenheit Christi partizipierenden Art und Weise. Auf der anderen Seite aber spricht sie oft in Bildern und Gleichnissen und ist in dieser Hinsicht interpretationsbedürftig. Ziel kann es darum nur sein, die biblischen Erzählungen durch eine philosophische Exegese aus dem *modus der contractio* zu lösen. Die philosophische Exegese bewegt sich dabei mehr auf der rationalen Ebene. Darüber steht nach Cusanus die spirituelle Auslegung, die auf der Ebene der *visio intellectualis* anzusiedeln ist.

Aufs Ganze gesehen, macht meines Erachtens gerade die Konkordanz von philosophisch-theologischer Spekulation und spiritueller Bibelexegese das Charakteristikum der cusanischen Schriftauslegung aus.

auditur et coniecturales; sola Christi doctrina est de visu et ideo vera atque certa. . . Doctrina Christi est perfectio omnem doctrinam complicans. . . Unde doctrina sanctorum, in qua est recepta lux doctrinae Jesu, non est ipsorum sed Christi. . . Vivit igitur in scriptura Pauli spiritus eo latens et in eo spiritus Jesu auctor vitae sicut in doctrina discipuli Platonis Plato magister. Die coniecturae der Philosophen sind deshalb nicht wertlos; vgl. *Sermo* CCLXXIX (276): V₂, fol. 251^{rb}: Licet illi (scilicet Virgilius et Plato) qui ex lumine rationis (scilicet de ultimo iudicio) locuti sunt coniecturaliter, punctum non attigerint, non tamen sunt illae coniecturae reiiciendae.

¹²⁷ Vgl. auch *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 242^{ra}: Nam nullus discipulorum qui ab homine docetur sic servat sermonem sicut si a Filio Dei doceretur, in cuius doctrina cessat omnis haesitatio, disputatio, opinio, coniectura, sed est indubitata certitudo et fides firmissima, quia quisque naturaliter scit, quod sermo eius est veritas.

¹²⁸ Vgl. *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 19. Dort bezieht er die Aussage von Ct 6,7–9 auf die Frauen des Königs Salomo: 60 Königinnen, 80 Konkubinen, eine unzählbare Schar junger Mädchen, aber nur eine einzige erwählte Taube. Salomon repräsentiert die Weisheit, die unzählige junge Mädchen liebt, das sind die Anfänger im Studium der Weisheit, die grammatici. Die Konkubinen sind die Studenten der Dialektik, die Königinnen die Philosophen. Sed est una columba quae est ut vera theologia.

Zusammenfassung

Kehren wir abschließend zu der eingangs gestellten Frage zurück: Welchen Platz nimmt Cusanus in der Geschichte der mittelalterlichen Exegese ein? Die Antwort muß zunächst einmal lauten, daß er vielfach noch ganz in der Tradition der mittelalterlichen, vor allem der scholastischen Exegese steht. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß er, weniger in der Praxis als in der Theorie, wichtige Anstöße für eine Erneuerung der biblischen Hermeneutik gegeben hat. Seine Ideen, daß sich nämlich Gott in der Heiligen Schrift der menschlichen Vorstellungsweise angleicht und daß sich ein und dieselbe Wahrheit in verschiedenen Formen ausdrücken läßt (*modi expressionis*), führen auf der einen Seite zu einer neuen, positiven Bewertung des Literalsinnes. Auf der anderen Seite nimmt er in gewisser Weise die Theorie der Allegorese wieder auf; an die Stelle der allegorischen Schriftauslegung treten nun, wenigstens ansatzweise, die philosophische und die spirituelle Exegese. Vielleicht ist er darin beeinflußt von Bonaventura, Ramon Llull und anderen Theologen, die mehr am Rande des scholastischen Lehrbetriebes standen. Auf jeden Fall erweist sich Cusanus in seiner biblischen Hermeneutik einmal mehr als ein Mann des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. In manchen Ideen des Cusanus, etwa in der von der Anpassung Gottes an die Vorstellungsformen der Menschen und von der Notwendigkeit einer spirituellen christozentrischen Auslegung der Bibel, kündigt sich die biblische Hermeneutik an, die Humanisten wie Lefèvre d'Étaples,¹²⁹ Erasmus und Vives angewandt haben.

¹²⁹ Lefèvre d'Étaples ist direkt von Cusanus beeinflußt; er hat dessen Predigten exzerpiert und in der Pariser Ausgabe unter dem Namen *Excitationes* herausgegeben. Cf. zur Hermeneutik Lefèvres H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* (wie Anm. 2) II/2, 411–423; R. WEIER, op. cit. (wie Anm. 39).

DIE CHRISTUSVERKÜNDIGUNG IN DEN BRIXENER PREDIGTEN DES NIKOLAUS VON KUES

1359 Von Walter Andreas Euler, Trier

Knapp 300 Predigtentwürfe von Nikolaus von Kues, die aus dem Zeitraum zwischen 1430 und 1463 datieren, sind der Nachwelt überliefert. Dabei lassen sich, wie bereits Josef Koch, der Nestor der cusanischen Predigtforschung, erkannte, »mit Leichtigkeit drei große Gruppen« im Predigtwerk des Cusanus unterscheiden:¹ erstens die Predigten vor der Erhebung zum Kardinalat (1430–49), zweitens die Predigten der Legationsreise (1451–52) und drittens die Predigten, die er als Bischof in Brixen und in anderen Orten seiner Diözese hielt (1452–58). Dazu kommen noch vier Predigten, die er 1459 als päpstlicher Visitor an den Klerus von Rom richtete und eine Predigt aus dem Jahre 1463, gehalten im Kloster Montoliveto Maggiore.

Jede dieser drei Gruppen ist durch wichtige Eigentümlichkeiten gekennzeichnet. »Vor 1450 ist Nicolaus fast nur als Festprediger aufgetreten; die Festtage der Weihnachtszeit, die Karwoche und Ostern, das Pfingstfest, der Dreifaltigkeitssonntag und die Marienfeste sind die hauptsächlichen Gelegenheiten, bei denen er sprach.«² Die Predigten der Legationsreise stehen im Dienste einer Sonderaufgabe, eben dem Anliegen der Legation; von diesen Sermones sind auch meist nur kurze Notizen überliefert, da der Kardinal während der Reise weder ausreichend Zeit noch Muße fand, umfangreiche Entwürfe auszuarbeiten.

Diese Situation ändert sich grundlegend in Brixen. Von Anfang an betrachtet Cusanus die Glaubensverkündigung durch die Predigt als eine der wesentlichen Aufgaben seines Bischofsamtes. Während aus dem ersten Jahr des Cusanus in Brixen allerdings nur vier Predigtentwürfe überliefert sind (*Sermones* CXXII–CXXV)³ – möglicherweise hat Nikolaus zunächst auf ältere Entwürfe zurückgegriffen,⁴ ist in den genau vier Jahren zwischen dem 29. Juni 1453 und dem 29. Juni 1457 eine äußerst intensive Predigtstätigkeit festzustellen, die durch Nikolaus' Flucht nach Buchenstein unvermittelt abbricht. Aus dieser Zeit stammen die *Sermones* CXXVI–CCLXXXVII, also

¹ J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*: CT I/2–5 (Heidelberg 1937) 185.

² Ebd.

³ Die Nummerierung der Predigten folgt der Zählung von Rudolf Haubst; vgl. h XVI, XLVII–LV.

⁴ Vgl. H. PAULI, Klappentext zu h XVIII/1.

insgesamt 162 Predigten (dies bedeutet rund 40 Predigten pro Jahr). Rechnet man die ersten vier Brixener Predigten und die letzte in seiner Diözese in Bruneck vom 8. September 1458 (*Sermo CCLXXXVIII*) noch hinzu, dann ergibt sich eine Gesamtzahl von 167 Predigten, die Nikolaus von Kues in seiner Eigenschaft als Bischof von Brixen hielt. Das bedeutet, daß mehr als die Hälfte aller überlieferten Predigentwürfe des Cusanus aus seiner Zeit als Bischof von Brixen stammt. Von der überwiegenden Mehrzahl dieser Predigten besitzen wir relativ gut ausgearbeitete und für die heutigen Verhältnisse ungewöhnlich umfangreiche Entwürfe (der Predigtvortrag nahm in der Regel eine, manchmal auch mehrere Stunden in Anspruch⁵), die die Bedeutung dokumentieren, die Nikolaus seinen Predigten beimaß.

Es ist beachtenswert, daß in den Jahren zwischen 1454 und 1457, der Periode mit der intensivsten Predigtstätigkeit, von Nikolaus keine sonstigen philosophischen oder theologischen Schriften abgefaßt wurden. Die Schrift *De beryllo*, die Cusanus, wie wir aus seiner Korrespondenz mit den Mönchen des Klosters Tegernsee wissen, ursprünglich Ende 1453 bzw. zu Beginn des Jahres 1454 verfassen wollte,⁶ wurde erst 1458 in seinem unfreiwilligen »Exil« in Buchenstein fertiggestellt. Dies bedeutet, daß sich Nikolaus in dem genannten Zeitraum 1454–57, was seine geistig-schriftstellerische Tätigkeit betrifft, ganz auf die Predigten konzentriert hat.

Diese Texte zeigen uns Cusanus als den eifrigen Hirten und Seelsorger der ihm anvertrauten Gläubigen, der bestrebt war, diese »in den Heilswahrheiten gründlich zu unterweisen und alles, was in seinen Kräften stand, zu ihrer religiösen Erneuerung zu tun«, wie sich Josef Koch ausdrückt.⁷ Um seinen Einsatz richtig würdigen zu können, muß man wissen, daß die Bischöfe (zumindest in Deutschland) im Spätmittelalter kaum selbst predigten oder sonstige seelsorgerliche Aufgaben versahen.⁸ Geradezu einem Pfarrer vergleichbar predigte dagegen Cusanus in seiner Brixener Kathedrale nicht nur an den Hochfesten des Kirchenjahres oder des Brixener Kalenders, sondern vielfach auch an den normalen Sonntagen und den Gedenktagen der Heiligen; außerhalb seiner Bischofsstadt hat Cusanus zumeist bei Einweihungen und Visitationen oder aus einem besonderen Anlaß gepredigt.⁸

⁵ Vgl. P. NIEDERKOFER, *Über die Predigtweise des Kardinals Nikolaus von Kues*, in: *Priester-Konferenzblatt* 75 (1964) 120.

⁶ Vgl. dazu *De beryll.*: h²XI/1, XI–XIII.

⁷ J. KOCH, *Vier Predigten* (wie Anm. 1) 185.

⁸ Vgl. dazu u.a. P. NIEDERKOFER, *Über die Predigtweise* (wie Anm. 5) 119–125; A. TRENKHALDER, *Zur Geschichte der Predigt in der Diözese Brixen*, in: *Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge* 95 (1984) 147ff.; H. PAULI, *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: *MFCG* 22 (1995) 163–186; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues: Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit*. Trierer Cusanus Lecture 1 (Trier 1994) 16.

Das Besondere der Brixener Predigten im Rahmen des Gesamtkorpus der Sermones dürfte gerade in dem Faktum einer kontinuierlichen Glaubensunterweisung an einen in sich im wesentlichen gleichbleibenden Adressatenkreis bestehen, welchen wir in diesen Predigten vorfinden und der in dieser Weise in den früheren Perioden nicht gegeben ist.

Dem Charakter der Brixener Sermones als umfassender Glaubensverkündigung entsprechend, spricht Cusanus, abhängig vom Anlaß und den biblischen Texten der Tagesmesse, in diesen Predigten naturgemäß eine Vielzahl von Themen an, die sich freilich immer wieder auf einen zentralen Punkt zurückführen lassen. Dieser Kern und Lieblingsgegenstand seiner Verkündigung ist die Person Jesu Christi. In seiner großen Synodalpredigt vor dem Klerus seiner Diözese vom 2. Mai 1457 (*Sermo CCLXXX*) hat Nikolaus die Hauptaufgabe der kirchlichen Verkündigung prägnant als *evangelizāre Christum*, »Christus als die Frohbotschaft verkündigen«, bezeichnet. Er schreibt dort:

»Wenn also Christus erkannt wird, wird alles in ihm erkannt. Wenn man Christus hat, hat man in ihm alles. Es ist also unsere Aufgabe, Christus als Frohbotschaft zu verkünden, damit er erkannt wird, weil in seinem Namen, d. h. in seiner Erkenntnis, das Heil und das Leben bestehen. Es gibt keinen anderen Namen, keine andere Erkenntnis, die die einsichtbegabte Natur heilt, deren Leben Erkennen ist, als diese. Christus ist also die Wahrheit, deren Erkenntnis durch jedes Einsichtsvermögen gesucht wird. Wenn man diese Wahrheit hat, hat man das letzte Ziel aller Sehnsucht. Und die Freude über die erlangte Wahrheit ist das ewige Leben.«⁹

In diesem Textstück sind in nuce einige wesentliche Aspekte der cusanischen Christologie zusammengefaßt. Nikolaus sah es als die zentrale Aufgabe des Verkündigers an, die innere Wahrheit des in dieser Aussage thesenhaft Behaupteten zu entfalten. Er selbst hat dazu schier unzählige Anläufe unternommen, die in fast allen Predigten gerade der Brixener Zeit ihren Niederschlag gefunden haben. Nicht zufällig weist Cusanus in seiner Schrift *De aequalitate* aus dem Jahr 1459 darauf hin, daß er die *summa evangelii*, den Kern bzw. den Inbegriff der Frohbotschaft, welcher Christus ist, in seinen verschiedenen Predigten immer wieder neu zu erklären suchte: »Zuerst undeutlicher«, wie er sich ausdrückt, »als ich in jungen Jahren damit begann und Diakon war, dann deutlicher als ich zum Priestertum emporstieg, und schließlich schien es noch vollkommener zu werden, als ich in meiner Brixener Kirche den Dienst des Bischofs versah . . .«¹⁰

⁹ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 263^{ra}; die Übersetzung folgt weitgehend: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung 4. Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes Sermo XLI (Prothema) und Sermo CCLXXX*. Lateinisch und deutsch. Deutsche Übers. v. W. Lentzen-Deis (Trier 1993) 21.

¹⁰ *De aequal.*: V₂, fol. 262^{vb}.

Da es unmöglich ist, in einem Aufsatz alle Detailfragen in Hinblick auf die Christusverkündigung des Cusanus in diesem umfangreichen Textkorpus zu erörtern, werde ich mich darauf beschränken, in einem ersten Hauptteil (I) die inhaltlich-thematischen Schwerpunkte des cusanischen Christusbildes in den Brixener Predigten vorzustellen und in einem zweiten Abschnitt (II) einige allgemeine Charakteristika seiner Christusverkündigung darzulegen. In beiden Abschnitten wird auf ausgewählte Beispiele Bezug genommen, die – pars pro toto – nach meiner Durchsicht des Korpus der Brixener Predigten für das cusanische Denken repräsentativ sind.

I

Die Frage nach dem Grund der Menschwerdung Gottes (»Cur Deus homo?«) kann von verschiedenen Seiten her angegangen werden. Am umfassendsten und grundlegendsten wird sie dort erörtert, wo sie mit der Frage nach dem Grund der Schöpfung verknüpft wird. Diese Sichtweise, die das Christusgeheimnis unter schöpfungs- und offenbarungstheologischer Perspektive betrachtet, ist in den Sermones gerade der Brixener Zeit von zentraler Bedeutung, wie sich anhand zahlreicher Texte zeigen läßt.

Auf die Frage, warum schuf Gott die Welt, antwortet Nikolaus in Übereinstimmung mit der Tradition: Gott, der beste Schöpfer, schuf die Welt auf das beste Ziel hin, d. h. er schuf sie um seiner selbst willen und um seine Herrlichkeit mitzuteilen.¹¹ Das Ziel der Schöpfung ist also die *ostensio* bzw. *manifestatio* der *gloria Dei*, das Sich-selbst-zeigen, Sich-sichtbar-machen des Schöpfers in ihr. Diesen Gedanken hat Nikolaus in vielen Predigten skizziert, am intensivsten wird er in *Sermo* CCIV entfaltet, der Predigt vom 29. September, dem Gedenktag des Erzengels Michael, 1455, deren Thema die *gloria Dei* ist. Nikolaus nennt diese Predigt deshalb einen »sermo . . . primus omnium atque fundamentalis«, also eine Predigt von absolut erst-rangiger und fundamentaler Bedeutung.¹² Der »Reichtum der Herrlichkeit« Gottes, von dem Nikolaus im Anschluß an *Röm* 9,23 und *Phil* 4,19 vielfach spricht, kann in der Schöpfung prinzipiell nur durch die geistbegabten Geschöpfe erfaßt werden, aber auch deren Fähigkeit, das göttliche Urbild der Schöpfung zu erkennen, ist eingeschränkt. Deshalb muß das Göttliche selbst in die Schöpfung eingehen, soll in ihr die Herrlichkeit Gottes unverkürzt sichtbar werden. Diesen Gedankengang, der im *Sermo* CCIV ausführlich ent-

¹¹ Vgl. u. a. *Sermo* CCIV: h XIX/1, N. 6, Z. 10–11: Hic est ergo finis creationis, scilicet ostensio gloriae creatoris.

¹² Ebd. N. 1, Z. 7–8.

wickelt wird, hat Cusanus im *Sermo* CLIV vom Palmsonntag 1454 folgendermaßen zusammengefaßt:

»Gott aber, der reinster Geist ist, wollte seine Reichtümer mitteilen und bekannt machen, und dabei ist der Mensch das Ziel der Geschöpfe, denn er hat einen Intellekt, der der Einsicht in diese Erkenntnis fähig ist. Je gelehrter jemand ist, desto bereitwilliger teilt er von seiner Lehre mit. Je bekannter die Herrlichkeit eines Königs, desto ruhmreicher ist der König. Ein unbekannter König unterscheidet sich nicht von dem, der kein König ist.¹³ Weil der Mensch aber Gott nicht an sich ziehen konnte, denn Gott ist für den Menschen unsichtbar, da er ihn oder »seine Gestalt nicht sehen oder seine Stimme hören konnte, wie Christus im fünften Kapitel des Johannesevangeliums (V. 37) sagt, ist das Ziel der Schöpfung ein Mensch, der der Sohn Gottes ist. Der Sohn nämlich ist der Sohn des Vaters als das Wort des (göttlichen) Intellektes. Das lebendige Wort nämlich, da es ein Begriff des Intellektes ist, geht aus dem Intellekt hervor, und es weiß, dass es aus ihm hervorgegangen ist, und erkennt den Intellekt. Ebenso wie das Wort, das im Werk eines Lehrers verborgen ist, lebendig wäre wie der Geist, aus dem es hervorgeht, so würde es seinen Vater kennen und ihn mit lebendiger Stimme offenbaren. . . Hätte Gott also nicht einen solchen Menschen erschaffen, dessen Geist bis zur Einung mit dem göttlichen Geist erhoben wäre, so wäre Gott unbekannt geblieben. Um eines solchen Menschen willen ist die gesamte Schöpfung und er ist ihr Ziel.«¹⁴

Der Sohn offenbart den Vater; dieser wird durch die Inkarnation im Geschaffenen sichtbar. Christus ist, wie Nikolaus mitunter in lapidarer Kürze schreibt, der *ostensor Patris*¹⁵ und zugleich die *finis creaturae*, das Ziel des Geschöpfes, sowie die *perfectio creationis*, die Vollendung der Schöpfung.¹⁶ Ohne jenen Menschen, der dem Schöpfer in hypostatischer Union geeint ist, wäre die Schöpfung selbst unvollkommen, ja sie könnte überhaupt keinen Bestand haben, denn das Ziel der Schöpfung ist, wie bereits angedeutet, identisch mit dem Ziel der Menschwerdung des Sohnes, nämlich die Herrlichkeit Gottes, des Vaters, zu zeigen, wie Nikolaus in *Sermo* CCLXXXIII, der Predigt der Vigilmesse von Christi Himmelfahrt 1457 ausführt.¹⁷

¹³ Vgl. ebd. N. 5, Z. 17–19: Rex ignotus private degens non est plus rex quam non rex.

¹⁴ *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 21, Z. 4–29; vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 180; H. PAULI, *Die geistige Welt* (wie Anm. 8) 184.

¹⁵ Vgl. etwa *Sermo* CCLVIII (255): V₂, fol. 200^{rb}; *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 266^{rb}: Filius est revelatio Patris.

¹⁶ *Sermo* CXXIX: h XVIII/1, N. 7, Z. 11–15.

¹⁷ *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 270^{va}: Finis igitur creationis et incarnationis est gloria Dei Patris.

In den Brixener Predigten nimmt die, bereits aus dem dritten Buch von *De docta ignorantia* bekannte Vorstellung von Christus als Einheitspunkt des Universums, Mitte und Ziel der Schöpfung, einen breiten Raum ein und wird von Nikolaus vielfach in prägnanter Verdichtung vertreten. Es ist nicht erstaunlich, daß er sich in diesen Predigten mitunter auch ohne Einschränkung zum absoluten Primat Christi vor der Schöpfung bekennt und postuliert, daß die Menschwerdung des Sohnes *ab aeterno* vom Vater vorherbestimmt worden sei, wie es etwa im *Sermo CCIII* heißt.¹⁸

Die Tatsache, daß Christus erst lange Zeit nach Erschaffung der Welt die Menschennatur annahm, stellt seine Schöpfungsmittlerschaft und seinen ontologischen Primat nicht in Frage. »Jesus«, so formuliert der Kardinal in der Predigt CLXXI, gehalten an Epiphanie 1455, »ist nichts anderes als die Kammer des ganzen (Welten-)Gebäudes, in der der Sohn des Königs innerhalb eines großen Palastes ruht . . . das vernunftbegabte Geschöpf ist der Palast. . . Jene Kammer ist das Letzte, was hergerichtet wird, obschon alles ihretwegen geschieht. Und das Ziel der Kammer ist die Ruhe des Wortes.«¹⁹

In all diesen Überlegungen wird deutlich, daß Nikolaus die Inkarnation – mit einem Begriff der neueren Theologie ausgedrückt – streng als Selbstmitteilung Gottes, des Vaters, versteht.²⁰ Die Menschwerdung des Sohnes ist der Inbegriff der göttlichen Offenbarung, auf die letztlich alle göttliche Kundgabe, und die gesamte Schöpfung ist eine Kundgabe Gottes, hinzielt. Selbstmitteilung des Vaters im inkarnierten Sohn bedeutet, daß Gott in Christus nicht nur irgendetwas, bestimmte Gebote bzw. Verbote, Informationen, Verhaltensmuster u. ä. kundtut, sondern sich in ihm das göttliche Leben selbst zeigt. Christus ist, wie Nikolaus immer wieder darlegt, der *Deus revelatus*, der Offenbarer des verborgenen Vaters.²¹

¹⁸ *Sermo CCIII* (199): V₂, fol. 118^{ra}: Creavit autem Deus omnia propter se ipsum ad ostensionem gloriae suae. Ideo dicit Salomon, quod Dei sapientia delectatur esse cum filiis hominum, quia filii hominum sunt creati a Deo, ut sint capaces sapientiae, ut in Dei sapientia videant gloriam illius, qui omnia creavit tam sapienter et ordinate, et in causatis causam contemplantur. Et quoniam sapientia in se manens se transfert in animas sanctorum, tunc perfectissimum opus complere volens statuit ab aeterno in humanam naturam descendere.

¹⁹ *Sermo CLXXI* (164): V₂, fol. 66^{tb}; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 14) 179; DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (München 1969) 163.

²⁰ Zu Christus als Selbstmitteilung Gottes vgl. u. a. die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Dei Verbum*, Nr. 2 (LThK², Erg.-Bd. II [1967] 506–508), sowie ebd. den Kommentar von J. Ratzinger; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien 1976) 122ff.

²¹ Vgl. dazu u. a. *Sermo CCLX* (257): V₂, fol. 204^{ra}: Jesus igitur est apparitio absconditi Dei seu revelatio sive ostensio, sowie die Verweise in Anm. 15.

Weil unfehlbarer Offenbarer der göttlichen Wahrheit und leibhafte Verkörperung der göttlichen Weisheit, wie Nikolaus wörtlich im *Sermo CCX*²² und in zahlreichen weiteren Predigten in analoger Weise schreibt,²³ ist Christus auch der Inbegriff der wahren Religion, da er von Gott nicht nur, wie ein Prophet, von etwas Fernem, dem Menschen letztlich Unergründlichen spricht, sondern ihn – bildlich gesprochen – aus der Nähe kennt, eben wie der Sohn den Vater. Er ist nicht bloß ein Zeuge, dem wir glauben müssen, was er geschaut hat; er ist die Anwesenheit des Göttlichen selbst in dieser Welt. Die einmalige Bedeutung der Person des Gottmenschen für den Begriff der Religion hat Nikolaus im *Sermo CCXVI*, der hochspekulativen Epiphaniepredigt aus dem Jahre 1456, breit erläutert. Dort behandelt er die Religion als Weg zur Vervollkommnung und Vollendung des menschlichen Lebens:

»Sodann wurde zu diesen Künsten (gemeint sind die menschlichen Erfindungsgaben, die sich im Handwerk u. ä. ausdrücken; Anm. d. Verf.) die auf göttliche Autorität und Offenbarung gegründete Religion hinzugefügt: sie bringt den Menschen zum Gehorsam gegen Gott durch Furcht vor ihm und durch Liebe zu ihm und zum Nächsten, in der Hoffnung, die Freundschaft Gottes, des Lebensspenders, zu erlangen, auf daß wir ein langes und ruhiges Leben in dieser Welt und ein frohes und göttliches in der zukünftigen gewinnen. Im Unterschiede aber von allen Religionsformen, die weit vom wahren Leben abweichen, ist uns der Weg zum ewigen Leben durch Jesus, den Sohn Gottes, geoffenbart worden: er hat uns mitgeteilt, welches das himmlische Leben sei, das die Kinder Gottes haben; auch, daß wir zur Kindschaft Gottes gelangen können, und auf welche Weise. Denn wie die Kunst, in dieser Welt recht zu leben, von den unterschiedlich veranlagten Menschen unterschiedlich dargeboten wurde, und diejenige vollkommener ist, die aus klarerer Überlegung hervorgeht, so wurde auch die Religion, die das zukünftige Leben betrifft und das gegenwärtige auf das zukünftige hinordnet, durch die Propheten, die das zukünftige Leben von fern voraussahen, unterschiedlich dargeboten; und weil alle das zukünftige Leben nur vorahnend schauten, so konnte allein der, welcher aus Gott oder aus jenem himmlischen Leben, das für uns in der Zukunft liegt, in unsere Natur kam, vollkommen die Religion oder den Weg zu jenem Leben uns mitteilen.«²⁴

Soll die Religion tatsächlich ihr Ziel, nämlich die Bindung an Gott zu stiften, erreichen, so muß sie von Gott selbst ihren Ausgang nehmen. Er

²² *Sermo CCX*: h XIX/1, N. 4, Z. 11–14.

²³ Vgl. etwa *Sermo CXLIII*: h XVIII/2, N. 2, Z. 2–9; N. 6, Z. 14–26; *Sermo CLIV*: h XVIII/2, N. 22; *Sermo CCLVIII* (255): V₂, fol. 200^{ra}; *Sermo CCLXII* (259): V₂, fol. 209^{rb}.

²⁴ *Sermo CCXVI*: h XIX/1, N. 13, Z. 1–25; die Übersetzung folgt: J. KOCH, *Vier Predigten* (wie Anm. 1) 97.

muß sich zeigen, damit wir ihn sehen und erkennen können. Diese spekulative Begründung eines christologischen Religionsbegriffs wird vor dem Hintergrund der cusanischen Erkenntnislehre verständlich, derzufolge rein menschliche Erkenntnis des Absoluten, und davon betroffen ist eben auch das Erkennen der Propheten²⁵ und großen Philosophen, immer nur *coniectura*, Mutmaßung, sein kann. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Lehren der Propheten und Philosophen beliebig und wertlos seien, aber sie vermögen im letzten keine sichere Bindung zu begründen, wie sie die Religion fordert. Diese kann nur der Gottmensch Jesus Christus vermitteln,²⁶ den Cusanus deshalb auch in *Sermo CLXXI den rex omnium religionum*²⁷ («König aller Religionen») bzw. in *Sermo CCLXXVII den rex religionis divinae* («König der göttlichen Religion»)²⁸ nennt.

Die Religionsproblematik markiert den Übergang von der schöpferischen und offenbarungstheologischen Perspektive der cusanischen Christusverkündigung zu ihrer anthropozentrisch-soteriologischen Dimension, die der Sache nach mit dem erstgenannten Aspekt des Christusgeheimnisses eng verknüpft ist. Nikolaus hat beide Facetten selbst an verschiedenen Stellen in seinen Brixener Predigten miteinander verbunden. So heißt es etwa im *Sermo CCXLVI* vom 29. September (Michaelstag) 1456:

»Das Antlitz bedeutet Erkennen. Durch das Antlitz erkennen wir die Menschen. Das Antlitz des Vaters zu sehen bedeutet für die intellektuelle Natur den Quell seines Lebens zu verstehen oder von ihm Kenntnis zu erlangen; . . . nichts ist für sie süßer oder angenehmer. Aber dieses Sehen geschieht durch das Zeigen des Sohnes Gottes, denn allein der Sohn erkennt den Vater, und alle anderen erkennen ihn durch die Offenbarung des Sohnes. Der Vater ist nämlich, wie der Sohn sagt, im Verborgenen. Daher ist das Wort oder der Sohn Gottes der Mittler aller vernunftbegabten Geister, durch den sie alle das Ziel ihrer Sehnsüchte oder die letzte Glückseligkeit erlangen.«²⁹

Der inkarnierte Sohn Gottes ist, da vollkommenes, reines Bild (*imago*) des Vaters, der Mittler zur Gotteskindschaft des – nach dem Bericht der *Genesis* (1,26f) – auf das Bild und Gleichnis Gottes hin erschaffenen Menschen, d. h. der Mensch ist auf das Bild des Sohnes hin geschaffen und findet seine

²⁵ Vgl. *Sermo CLXXXIX* (183): V₂, fol. 95^{va-vb}: *Jesus vero est nuntius seu legatus Dei, in quo verbum Patris, in omnibus aliis nuntiis verbum de verbo Dei. Alii nuntii et prophetae locuti sunt quo modo audiverunt. Nam nemo eorum vidit Deum ut unigenitus revelavit, Jesus vero quo modo vidit.*

²⁶ Vgl. dazu *Sermo CCLIV* (251): V₂, fol. 194^{va}, sowie die darauf sich beziehenden Ausführungen in dem Aufsatz von K. REINHARDT in diesem Band (S. 31–63).

²⁷ *Sermo CLXXI* (164): V₂, fol. 68th.

²⁸ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 246th.

²⁹ *Sermo CCXLVI* (243): V₂, fol. 181^{ra}; vgl. auch *Sermo CCXI*: h XIX/1, N. 8.

Vollendung, die Glückseligkeit, in der Verähnlichung mit ihm. Diesen Zusammenhang hat Nikolaus in *De visione Dei* erläutert, jener Schrift zur mystischen Theologie, die 1453 in Brixen entstanden ist.³⁰ Er findet seinen Niederschlag auch in den in diesen Jahren entstandenen Predigten. Sehr schön hat Nikolaus diesen Gedanken im *Sermo CCXLIX*, gehalten am Vortag von Allerheiligen 1456, entfaltet, in dem er, ausgehend von der Aufforderung Jesu an die Pharisäer: »Zeigt mir die Münze!« (*Mt 22,19*), das Bild der Münze allegorisierend auf den Menschen und Gott überträgt:

»Es ist zu beachten, daß unser Wesen die Münze Gottes ist. Denn entsprechend dem Bilde Gottes sind wir, was wir sind und deshalb empfängt in uns das Gleichnis (*similitudo*) des Sohnes Gottes, der das Bild (*imago*) des lebendigen Gottes ist, den Abdruck seines Seins von Gott-Vater, der uns dem Sohn gleichgestaltete. Und weil wir durch die Sünde zu Sklaven des Fürsten dieser Welt geworden sind, wurde dieses unser Bild, verschmutzt und durch den Rost unerkennbar geworden, durch den Sohn Gottes, das wahre Bild Gottes, gereinigt und erneuert, der uns erlöst und uns aus dem Reich der Knechtschaft der Sünde in sein Reich hinüberführt, damit wir Erben Gottes und Miterben mit ihm seien.«³¹

Christus führt den Menschen zur Gotteskindschaft zurück, indem er ihn aus dem Verstrickungszusammenhang befreit, welchen die Sünde der Stammeltern im Menschengeschlecht hervorrief. Der Vorwurf, daß Nikolaus die Problematik der Sünde übersehen hätte, der immer wieder, auch von neueren Theologen, erhoben wurde,³² läßt sich gerade mit Blick auf seine Predigten als Bischof nicht bestätigen. Richtig ist allerdings, daß die Sünde nicht zu den wichtigsten Themen seiner Verkündigung gehört; ich glaube nicht, daß man Nikolaus deshalb kritisieren muß. Richtig ist ebenfalls, daß Cusanus die Sündenthematik vorwiegend unter dem Blickwinkel der durch sie bedingten Unwissenheit betrachtet. In der Predigt CCLXXI aus der Fastenzeit des Jahres 1457 nennt Nikolaus die *ignorantia originis*, die Unfähigkeit des Menschen aus sich seinen göttlichen Ursprung zu verstehen, die wesentliche Folge der Ursünde des Menschen. Seit dem Verlust der paradisischen

³⁰ Vgl. *De vis.* 25: h VI, N. 118, Z. 5–9: Omnes autem alii spiritus intellectuales sunt illo spiritu mediante similitudines, et quanto perfectiores, tanto huic similiores. Et quiescunt omnes in illo spiritu, ut in ultimitate perfectionis imaginis dei, cuius imaginis assecuti sunt similitudinem et gradum aliquem perfectionis. Vgl. dazu K. REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte«, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 207.

³¹ *Sermo CCXLIX* (246): V₂, fol. 186^{vb}; ausführlich wird diese Thematik in *Sermo CCLI* (248): V₂, fol. 188^{ra} – 189^{vb}, erörtert. Vgl. außerdem *Sermo LI*: h XVII/3, N. 15; *De ludo* II: h IX, N. 116–117.

³² Vgl. dazu A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA N. F. 48 (Münster 1997) 2ff.

Gottunmittelbarkeit vermag der Intellekt, obzwar er das Bild Gottes ist, seinen Urgrund nicht mehr aus sich zu erkennen.³³ In einer anderen Predigt vergleicht der Kardinal den Menschen nach dem Sündenfall mit einem Königssohn, der unter Bauern lebt, nichts mehr von seiner Würde ahnt und deshalb auch nicht mehr auf die Worte des Königs – gemeint ist Gott – achtet.³⁴ Die Befreiung von dieser Unwissenheit schenkt der menschengewordene Sohn Gottes, der nicht unter die Sünde verstrickt ist, indem er die göttliche Wahrheit offenbart.³⁵

In allem, was Jesus tat und lehrte, gab er Zeugnis für die Wahrheit, wie Cusanus vielfach unter Verweis auf *Joh* 18,37 ausführt. Unter diesem Blickwinkel betrachtet Nikolaus auch den Kreuzestod Jesu. Er sieht in der Lebenshingabe Christi den ultimativen Beweis für die Glaubwürdigkeit seiner Botschaft, zum Wohle der Menschen zu wirken, den unüberbietbaren Ausdruck seiner Bereitschaft, den Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, d. h. den Gehorsam gegenüber der Wahrheit, höher zu achten als die eigene Existenz. In diesem Sinne bezeichnet Cusanus im *Sermo* CLIV vom Palmsonntag 1454 die Befreiung von dem Zweifel, ob in Jesus der Geist des Irrtums oder der Geist der Wahrheit war, als Frucht des Todes Jesu.³⁶ Im *Sermo* CCLXXVIII aus dem Jahr 1457, der letzten Karfreitagspredigt, die Cusanus in Brixen hielt, werden in einem fiktiven Dialog zwischen der Brixener Kirche, der Jungfrau Maria und dem Apostel und Evangelisten Johannes, die Gründe für den Kreuzestod Jesu vorgestellt.³⁷ Dort legt Nikolaus dem Evangelisten Johannes folgende Worte in den Mund:

»Weil Christus also alle Beweise der Liebe zu Gott und dem Nächsten an sich selbst zeigen wollte, wählte er, obwohl er unschuldig war, den Tod. Er wollte zeigen, wie sehr er Gott liebte, indem er aus Gehorsam zu ihm starb, und wie sehr er den Menschen liebte, um dessen Heile willen er in den Tod ging. So sind alle göttlichen Geheimnisse in der Kreuzigung des unschuldigen Christus zusammengefaßt. Gott ist aus der ganzen Kraft der Seele zu lieben, so daß man alles, auch das Leben selbst für nichts hält, wenn es gilt, seine Herrlichkeit zu zeigen. So sehr muß man das Seelenheil des Nächsten lieben, daß man den schändlichsten zeitlichen Tod um eines sol-

³³ *Sermo* CCLXXI (268): V₂, fol. 227^{va}.

³⁴ *Sermo* CLII: h XVIII/2, N. 2, Z. 29–33.

³⁵ Vgl. *Sermo* CLXXXIII (177): V₂, fol. 84^{va-vb}; s. dazu u. a. J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521* (Durham 1979) 97 und 142.

³⁶ *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 10, Z. 1–5.

³⁷ Vgl. dazu ausführlich R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*. BCG, Sonderbeitrag zur Theologie (Münster 1991) 416–429.

chen Gutes willen für nichts hält. Der Tod des ganz unschuldigen Christus erwarb das ewige Leben, das ihm mit Recht gegeben ist, da er allein um der Liebe zu Gott und zum Nächsten willen den Tod erlitt, nicht um von sich eine Sünde abzuwaschen, weil er in sich keine hatte. . . Die große Güte des Vaters sollte verherrlicht werden, der den Menschen erschuf, um ihm seine Herrlichkeit zu zeigen, und der seinen Sohn nicht schonte, sondern ihn zur Befreiung des Menschen dahingab, aber auch die Güte des Sohnes, der sich für den Menschen einsetzte, indem er sich als Sohn Gottes zeigte.«³⁸

In den bisherigen Ausführungen über das cusanische Verständnis der Person Christi als Offenbarer des Vaters und Erlöser der Menschen wurde bereits verschiedentlich deutlich, welche hohe Bedeutung Cusanus der Menschheit Christi zuweist. Dieser Aspekt seines Christusbildes verdient eine besondere Beachtung, weil er in der cusanischen Verkündigung breiten Raum einnimmt. Die dogmatische Definition des Konzils von Chalcedon, Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch,³⁹ ist für Nikolaus nach beiden Seiten hin die Richtschnur seines christologischen Denkens, und eine Vernachlässigung der Menschheit Christi, die in der Theologiegeschichte immer wieder zu beobachten ist, kann ihm schwerlich vorgeworfen werden.⁴⁰

Dabei versteht Cusanus den Ausdruck »wahrer Mensch« der Aussage von Chalcedon im doppelten Sinn des Wortes. Christus ist ein wirklicher Mensch gewesen, er besaß nicht nur einen Scheinleib und zugleich: Christus ist der Mensch schlechthin, er ist das, was der Mensch sein soll, eben der *wahre* Mensch. Wenn jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, so muß derjenige als der vollkommene Mensch bezeichnet werden, der zur Einheit mit Gott gelangte, der *das* Bild Gottes ist, der ohne jede Einschränkung offen ist für die Lebensfülle Gottes. Dies bedeutet, daß im Verständnis von Cusanus der menschlichste Mensch zugleich der göttlichste Mensch ist. Deshalb wird Christus, so Cusanus, in der Heiligen Schrift als Menschensohn bezeichnet, weil in ihm das Menschengeschlecht in seiner Vollkommenheit und Reinheit komplikativ zusammengefaßt ist. Diese Auffassung findet sich bereits in der ersten Brixener Predigt vom Karfreitag 1452,⁴¹ in der Christus als *veritas hominis*, »die Wahrheit des Menschen«, bezeichnet wird.⁴² Fast fünf

³⁸ *Sermo* CCLXXVIII (275): V₂, fol. 248^{rb-va}. – Zum Kreuzestod Christi als »Zeugnis für die Wahrheit« vgl. außerdem *Sermo* CXXII: h XVIII/1, N. 11; *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 2; *Sermo* CLXXVI (169): V₂, fol. 75^{va}; W. A. EULER, *Does Cusanus have a Theology of the Cross?*, in: JR 80 (2000) 405–420.

³⁹ DH 301.

⁴⁰ Vgl. dazu auch K. REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte«* (wie Anm. 30) 210f.

⁴¹ *Sermo* CXXII: h XVIII/1, N. 13.

⁴² Ebd. N. 2–9.

Jahre später, im *Sermo* CCLXVII, faßt Nikolaus diesen Gedanken folgendermaßen zusammen:

»Daraus schließe ich, daß Christus der Mensch ist, der im absoluten Sinne als Mensch bezeichnet wird, gleichsam der Mensch der Menschen (*homo hominum*) oder der König der Menschen, der auch der Menschensohn ist, so als ob in ihm die Vollendung und Reinheit der menschlichen Natur als im Ursprung dieser Natur enthalten wäre, an der alle Menschen teilhaben. So ist die menschliche Natur in Christus zum Ersten, Reinen und Vollkommenen gelangt, und zwar nicht nur in der Hinsicht, daß ein reinerer und vollkommenerer Mensch weder jemals existierte noch je existieren wird, sondern auch in dem Sinne, daß es einen vollkommeneren überhaupt nicht geben kann. In ihm ist die Reinheit und Vollkommenheit aller möglichen Menschen zusammengefaßt, so daß er allein der Höchste ist und die Sonne im Reich bzw. Himmel der Menschheit oder der einzige König.«⁴³

Als komplikative Fülle des Menschengeschlechts und damit zugleich als Urbild jedes einzelnen menschlichen Individuums, ist Christus ebenfalls das Vorbild für jeden Menschen, dem es nachzuahmen gilt, und als solcher der Lehrer des Lebens. »Omnis Christi actio nostra est instructio« – »Jede Handlung Christi dient zu unserer Belehrung«, wiederholt Nikolaus mehrere Male in den Predigten seiner Bischofszeit.⁴⁴ Weil vollkommener Mensch, ist Christus auch der Inbegriff der Tugend, die *virtus virtutum* bzw. *virtus ipsa*,⁴⁵ ja er ist die Vollendung, die *consummatio*, schlechthin.⁴⁶ Nikolaus wird nicht müde, seinen Zuhörern in immer neuen Anläufen all die verschiedenen Aspekte der menschlichen »Maximität« Christi aufzuzeigen. Der Grundgedanke, der ihn dabei beflügelt, ist von der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* mit ebenso einfachen wie klaren Worten wieder hervorgehoben worden: »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch.«⁴⁷

Im *Sermo* CCLXXX, der großen Synodalpredigt aus dem Jahr 1457, ermahnt Nikolaus die Geistlichen seines Bistums, sie sollten Christus durch die »Türe der Menschheit« (*ostium humanitatis*) verkündigen, denn, so Cusanus weiter, »wenn wir das anschauen, was Christus als Mensch getan hat, finden

⁴³ *Sermo* CCLXVII (264): V₂, fol. 219^{va-vb}.

⁴⁴ Vgl. u. a. *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 64^{va}; *Sermo* CCXXI: h XIX/2, N. 3, Z. 12–13; *Sermo* CCXLV (242): V₂, fol. 179^{ra}. Im Quellenapparat zu *Sermo* II: h XVI, N. 28, Z. 24, werden Hinweise auf die Herkunft dieses Satzes gegeben.

⁴⁵ Vgl. *Sermo* CCI (197): V₂, fol. 115^{rb}; *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^{ra}; weitere Belege bei R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 14) 270f. sowie A. DAHM, *Christus – »Tugend der Tugenden«*, in: MFCG 26 (2000) 187–202.

⁴⁶ *Sermo* CCXXVII: h XIX/2, N. 6–10.

⁴⁷ Nr. 41.

wir in diesem Menschen eine göttliche Kraft, die über jeden Menschen hinausgeht, weswegen wir an ihn glauben, wenn er sagte, er sei Gottes Sohn und vom Vater gesandt. Er hat nämlich sehr wirksame und sichere Zeugnisse vorgewiesen, so daß hierin niemand zögern kann, der seine Vernunft gebraucht.«⁴⁸ Und an späteren Stellen dieser Predigt, deren Thema der »gute Hirte« ist, ergänzt er: »Es gibt in der Tat nur einen guten Hirten, der die Weisheit des Vaters ist, so daß er nicht irrt, und der Mensch ist, so daß er aufgrund seiner Schwachheit beurteilen kann, wie er den schwachen Menschen weiden muß. . . Als anschauliches Beispiel seiner Lehre stellt Christus uns seine Menschheit vor Augen, damit sich der Mensch an ihr orientiere und so durch Wort und Beispiel Weide finde.«⁴⁹

II

Nach der notwendigerweise etwas ausführlicheren Skizze der inhaltlich-thematischen Schwerpunkte des cusanischen Christusbildes sollen nun in einem wesentlich kürzeren zweiten Abschnitt einige allgemeine Charakteristika der Christusverkündigung in den Brixener Predigten erörtert werden.

Kennzeichnend für die cusanische Theologie insgesamt und in besonderem Maße für seine Christologie ist es, metaphysische Spekulation und Treue zu den Kernaussagen der Hl. Schrift und zum kirchlichen Dogma miteinander zu verbinden. Dies zeigt sich vor allem in seinen Predigten. Die Notwendigkeit sowohl eines gott-menschlichen Offenbarers des verborgenen Gottes wie eines gott-menschlichen Mittlers der Menschen hin zur Gotteskindschaft wird von Cusanus entweder spekulativ entwickelt und dann an der Bibel überprüft oder er nimmt die Schrifttexte der Tagesmesse zum Ausgangspunkt einer philosophisch-spekulativen Durchdringung und Vertiefung.

Das Christusbild des Kardinals orientiert sich dabei vor allem am Johannesevangelium, welches den menschengewordenen Sohn als *die* Offenbarung des jenseitigen Vaters schlechthin begreift: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht«, heißt es etwa *Joh* 1,18; der Sohn hat uns Gott ausgelegt, könnte man geradezu im Anschluß an den griechischen Urtext sagen⁵⁰ und würde damit an einen bereits vorgestellten Leitgedanken des Cusanus erinnern. Au-

⁴⁸ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 263^{rb}; die Übersetzung folgt weitgehend: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung* 4. *Vom rechten Hören* (wie Anm. 9) 23.

⁴⁹ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 264^{rb} und 265^{rb}; die Übersetzung folgt weitgehend: NIKOLAUS VON KUES, a. a. O. 35 und 43.

⁵⁰ Vgl. H. FRIES, *Fundamentaltheologie* (Graz-Wien-Köln 1985) 263.

Ber auf Johannes stützt sich Nikolaus mit Vorliebe auf Paulus, dessen Aussage in *Röm* 9,28 (nach dem Text der Vulgata) vom abgekürzten Wort Gottes, das auf der Erde erscheint (vgl. *Jes* 10,23), er mehrfach auf Christus als das »abgekürzte Wort« des Vaters bezog und zum Ausgangspunkt christologischer Überlegungen wählte.⁵¹ In einer kleinen Randbemerkung aus dem *Sermo* CCLXXX wird deutlich, daß der Kardinal die johanneische und paulinische Christuserkenntnis vor allen anderen neutestamentlichen Schriften schätzt, aber zugleich von der sachlichen Übereinstimmung aller Offenbarungstexte ausgeht: »Betrachte dies aufmerksam, daß Christus, die Kenntnis, d. h. das Wissen oder die Erkenntnis Gottes ist, und du wirst das Evangelium des Johannes und Paulus und die anderen verstehen.«⁵²

Die spekulativ-biblische Ausrichtung der cusanischen Sermones erinnert an seine christologischen Entwürfe in den philosophisch-theologischen Hauptschriften, etwa *De docta ignorantia* III, *De pace fidei*, *De visione Dei* und *Cribratio Alkorani*. Sicherlich bietet Cusanus in den Predigten keine andere Christologie als in den genannten Schriften, wie die thematischen Schwerpunkte seiner Christusverkündigung zeigen, aber die Form der Darstellung ist eine andere.

An die Stelle weit ausgreifender Begründungen treten kürzere, oft auch prägnantere und dadurch mitunter sogar gedanklich überzeugendere Skizzen, angereichert durch Bilder, die Nikolaus allerdings nur vorsichtig und sparsam verwendet,⁵³ sowie durch Anknüpfungen an die Lebenswelt, den Erfahrungsbereich seiner Zuhörer. Dabei macht er, was die theologische Substanz seiner Lehre betrifft, keinerlei Zugeständnisse an seine Adressaten. Die Predigten können nicht als eine Art Populär- bzw. Primitivversion des cusanischen Denkens betrachtet werden, wie man lange Zeit ohne genaue Kenntnis ihres Inhalts annahm, sondern müssen als originäre Entfaltungen seiner zentralen Ideen ernst genommen werden. Dies bedeutet zugleich, daß die Verkündigung des Kardinals, sowohl in Anbetracht des damaligen Bildungsniveaus – viele Gläubige waren ja Analphabeten –, als auch mit Blick auf die gegenwärtig übliche kirchliche Predigt extrem anspruchsvoll ist. Im *Sermo* CCLXXIV, gehalten am Fest Mariae Verkündigung 1457, geht Nikolaus auf den ihm zu Ohren gekommenen Vorwurf ein, seine Predigt sei zu schwierig. Zur Verteidigung seiner Verkündigungsweise beruft er sich ausdrücklich auf das Vorbild Jesu, dessen Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (*Job* 4) im Tagesevangelium geschildert wird:

⁵¹ Vgl. *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 22; *Sermo* CCLVIII (255): V₂, fol. 200^{ra}; vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 14) 180f.

⁵² *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 266^{rb}; die Übersetzung folgt: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung* 4. Vom rechten Hören (wie Anm. 9) 55.

⁵³ Vgl. dazu den Aufsatz von K. REINHARDT in diesem Band (S. 31–63).

»Einige pflegen darüber zu murren, so als predigte ich manchmal euch einfachen Leuten zu hohe Dinge, wie sich auch hier die Jünger darüber wunderten, daß Christus mit einer Frau über so hohe Dinge sprach. Wenn jene beachten wollten, wie Christus jenem Weiblein, das eine Sünderin und Samariterin war, und das ihn allein hörte, die geheimsten und tiefsten Dinge in fruchtbringender Weise offenbarte, so würden sie mir verzeihen. Denn ich rede zu einer größeren Zahl von Menschen und hoffe, daß es unter ihnen einige gibt, die mehr Verständnis haben als jenes Weiblein.«⁵⁴

Nikolaus war sich bewußt, daß er seinen Hörer viel abverlangt, zumal er diese niemals mit billigen Effekten und marktschreierischer Rhetorik zu fesseln beabsichtigt, welche sich unter den spätmittelalterlichen Predigern so großer Beliebtheit erfreuten.⁵⁵ Sein Bemühen um eine reflektierte, der existentiellen Bedeutung des Glaubens angemessene Verkündigung ist Ausdruck seines Gehorsams gegenüber dem Willen Christi, den selbst zu vollbringen und den Gläubigen unverkürzt zu verkünden, ihm sein Bischofsamt gebietet. In diesem Sinne heißt es in der eben zitierten Predigt CCLXXIV:

»So taten alle Apostel, weil sie von Christus gesandt waren, wie Christus von Gott dem Vater, nur den Willen Christi. So sollen auch wir, die wir die Last des Bischofsamtes durchs Leben tragen und an ihre Stelle getreten sind, uns mühen, den Willen Christi zu vollbringen; so sollt auch ihr als Diener Christi seinen Willen vollbringen, der darin besteht, daß ihr heilig seid. Das Werk des Bischofs muß dies sein, daß er euch heilige und durch Gottes Wort reinige; euer Werk, daß ihr gehorsam seid und bereit die Reinigung zu empfangen.«⁵⁶

⁵⁴ *Sermo CCLXXIV* (271): V₂, fol. 235^{va}; vgl. J. KOCH, *Vier Predigten* (wie Anm. 1) 118f.

⁵⁵ Vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt* (wie Anm. 8) 163ff. – Eine treffende Charakterisierung der cusanischen Predigt bietet E. VANSTEENBERGHE: »On pourrait caractériser d'un mot la prédication de Nicolas de Cues, en disant qu'elle fut, avant tout, sincère et positive. Le ›docteur très chrétien‹, comme on l'a appelé, a moins cherché à détruire qu'à édifier. Il a prêché ce qu'il a aimé; et il a aimé par-dessus tout Dieu, tel qu'il s'est révélé à nous dans son Christ.« (*Le cardinal Nicolas de Cues [1401–1464]. L'action – la pensée* [Paris 1920; ND Frankfurt/M. 1963] 164); vgl. auch J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 35) 97. Nur am Rande sei erwähnt, daß die Predigten des Cusanus während seiner großen Legationsreise (1451/52) oft große Menschenmengen anzogen. In einer Nürnberger Chronik aus dieser Zeit nennt der Chronist die Predigt des Kardinals »daz schonst ding, daz ich ie gehort hab«; vgl. dazu H. SCHNARR, *Nikolaus von Kues als Prediger in Trier*, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, hg. v. H. Gestrich (Bernkastel-Kues 1986) 120.

⁵⁶ *Sermo CCLXXIV* (271): V₂, fol. 237^{va}; die Übersetzung folgt: J. KOCH, *Vier Predigten* (wie Anm. 1) 145.

Evangelizare, »die Frohbotschaft verkünden«, ist, wie Nikolaus in *Sermo* CLII schreibt, die »größte und höchste Aufgabe des Priesters.«⁵⁷ Eine solche Verkündigung bedeutet Teilnahme am Werke Christi und kann nur in christusförmiger Weise erfolgen.⁵⁸ Deshalb, so der Kardinal, besitzen zwar alle Priester die Konsekrationsvollmacht, aber nur die besten Priester, die tugendhafteren, und die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, sollten predigen dürfen.⁵⁹

»Wenn Christus erkannt wird, wird alles in ihm erkannt. Wenn man Christus hat, hat man in ihm alles«, so schreibt Nikolaus von Kues, wie in der Einleitung dargelegt wurde, im *Sermo* CCLXXX und gebietet dann seinen Priestern, diesen Christus als Frohbotschaft zu verkünden.⁶⁰ Wohl kein Mensch kann von sich behaupten, er hätte das Mysterium der gott-menschlichen Person Christi vollständig erkannt, auch Nikolaus hat solches nie für sich in Anspruch genommen. Aber er hat sich als Christ, Philosoph, Theologe und, in besonderer Intensität, als zur Verkündigung der frohen Botschaft bestellter Bischof unablässig darum bemüht, diesen einzigartigen Menschen, in dem nach dem christlichen Glauben Gott begegnet, immer tiefer zu erfassen und damit zugleich seine eigene menschliche Existenz, die gesamte Schöpfung sowie das Wesen des Absoluten besser zu verstehen. In Christus enden Cusanus zufolge alle Zerstreung und Trennung, die letztlich nur den Ausfluß der Trennung von Schöpfer und Geschöpf darstellen; er ist für den Kardinal die »pax pacificans seu uniens«, der friedenschaffende und einende Friede,⁶¹ von dem her alles, was dem begrenzten Geist des Menschen als trübe und dunkel erscheint, hell wird und in den Lichtglanz der göttlichen Wahrheit tritt.

⁵⁷ *Sermo* CLII: h XVIII/2, N. 9, Z. 11–13: Maximum igitur et altissimum officium est evangelizare atque in hoc mundo christiforme et apostolicum.

⁵⁸ Vgl. dazu W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart-Berlin-Köln 1991) u. a. 154f.

⁵⁹ *Sermo* CLII: h XVIII/2, N. 10, Z. 14–19.

⁶⁰ S. Text zu Anm. 9.

⁶¹ *Sermo* CCXII: h XIX/1, N. 17, Z. 17–18; vgl. auch *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 237^{rb}.

THEOLOGISCHE UNENDLICHKEITSSPEKULATION ALS ENDLICHER WELTENTWURF

|| Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei
Nikolaus von Kues

Von Martin Thurner, München

Zu den faszinierendsten Erfahrungen der Cusanus-Lektüre gehört das Staunen darüber, wie es Cusanus in seinem unlängst in der kritischen Gesamtausgabe vorgelegten Dialog *Über das Globusspiel*¹ gelingt, die tiefsten Sinnzusammenhänge nicht nur mit spielerischer Leichtigkeit in sinnenfälliger Gestalt darzustellen, sondern darüber hinaus die spielerische Leichtigkeit selbst als den tiefsten Sinnzusammenhang alles Sinnenfälligen zu erweisen. Diese mir in einer derartigen Intensität nur noch von Mozarts Klarinettenkonzert her vertraute Übereinstimmung in der Leichtigkeit des Spiels als Grund von Darstellungsform *und* Gehalt soll in der Gliederung der folgenden Überlegungen zum Grundgedanken von *De ludo globi* im Fortgang »vom nach außen hin Offenbaren zum innerlich Verborgenen« nachvollzogen werden.² Einleitend gilt es aufzuweisen, inwiefern die Vermittlung des philosophischen Gedankens durch eine sinnliche Darstellungsgestalt wie das Globusspiel die dem cusanischen Denken eigentümliche Erkenntnisweise ist. Sodann sind die sinnenfällige Gestalt des Spieles selbst sowie sein »mystischer Sinn«³ darzulegen. In der Interpretation des Globusspiels als aenigmatischer Selbstdarstellung der Wesenswirklichkeit endlicher Intellektualität soll sich das Spiel als die eigentliche Tiefendimension des menschlichen Selbstvollzugs erweisen. Schließlich wird dies in der spezifisch cusanischen Bestimmung der höchsten Tätigkeit endlicher Geistnatur, dem Verständnis der Theologie als Spiel, begründet.

¹ NICOLAI DE CUSA, *Dialogus de ludo globi*. Opera omnia IX, edidit commentariisque illustravit J. G. Senger (Hamburg 1998).

² *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 7f. Die Stellenangaben zu den cusanischen Schriften beziehen sich – sofern nicht anders angegeben – auf die Heidelberger Akademieausgabe der *Opera omnia* (Leipzig-Hamburg 1932ff.). Die Übersetzungen werden, soweit vorhanden, gebracht – stellenweise leicht modifiziert – nach NvKdÜ. Die bei den Übersetzungen vorgenommenen leichten Modifikationen sind nicht eigens gekennzeichnet. Folgende Übersetzungen der NvKdÜ-Reihe wurden benutzt: *Über das Globusspiel*, H. 13 (1978) – *Sichtung des Korans*, H. 20b (1990) – *Über den Beryll*, H. 2 (1977) – *Über den Ursprung* (1967) – *Dreiergespräch über das Können-Ist*, H. 9 (1973) – *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, H. 15a (1970) – *Die höchste Stufe der Betrachtung*, H. 19 (1986). – Die Übersetzungen von *De visione Dei* und *De theologicis complementis* folgen der lateinisch-deutschen Ausgabe von Dupré.

³ *De ludo* I: h IX, N. 54, Z. 17.

1. »*per speculum videmus in aenigmate*«

Schon im Titel der Schrift *Vom Globusspiel* ist zum Ausdruck gebracht, dass der philosophische Gedanke hier an einem sinnlich-konkreten Phänomen der menschlichen Lebenswelt vermittelt wird, einem Kugelspiel nämlich, auf dessen Elemente, Regeln und Verlauf Cusanus in den argumentativ tragenden Passagen auch immer wieder zu sprechen kommt. Verschiedentlich wird dies auf die pädagogische Intention der Schrift zurückgeführt, die ja als Dialog mit zwei jugendlichen Mitgliedern der bayerischen Herzogsfamilie gestaltet ist.⁴ Dass sich die Bedeutung dieser Vorgehensweise darin aber nicht erschöpft, wird insbesondere an jenen cusanischen Schriften ersichtlich, die in der Überschrift ebenso den Bezug auf das sinnliche Darstellungsmedium des Gedankens aufweisen, ohne in Dialogform mit pädagogischer Motivation verfasst zu sein.⁵ Die Tatsache, dass Cusanus sein Denken vielfach unter derartigen Titeln darlegt und an zahllosen Stellen in seinem Werk auf sinnlich-konkrete Darstellungsformen zurückgreift,⁶ legt vielmehr nahe, dass diese Vorgehensweise in der spezifisch cusanischen Erkenntnismethode selbst ihren Grund hat.

Dass und warum dies so ist, lässt sich an einem Zitat aufzeigen, das Cusanus wiederholt anführt, um die Eigenart der Erkenntnisbewegung seines Denkens zu charakterisieren: *per speculum videmus in aenigmate – wir sehen gleichsam durch einen Spiegel und im Rätselbild.*⁷ Der originale Kontext dieser Aussage gibt einen Hinweis darauf, worin der verborgene Bezugspunkt zu sehen ist, von dem her Cusanus seine Erkenntnismethode entwickelt: Er zitiert hier 1 Kor 13,12, wo Paulus die Weise beschreibt, wie der Mensch unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz erkennt. Ebenso lässt sich auch die Methode des cusanischen Denkens als ein Konzept von Erkenntnis

⁴ So beispielsweise bei K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/M. 1998) 576. In die Tradition jener Spiele, die »Belehrung, Ermahnung und moralisierender Kritik« dienen, wird das cusanische Globusspiel eingeordnet bei H. G. SENGER, *Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnis-sphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon*, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 275–307, hier: 288f.

⁵ Gemeint sind hier die Schriften *De beryllo* (Die Brille) sowie *De venatione sapientiae* (Die Jagd nach Weisheit); in *De apice theoriae* (h XII, N. 16, Z. 6) bezeichnet Cusanus seine ansonsten unter dem Titel *De visione dei* zitierte Schrift als *De icona sive visu dei*, also ebenfalls unter Bezugnahme auf das sinnliche Vermittlungsmedium des Gedankens.

⁶ Einen Überblick mit zahlreichen Beispielen und Verweisen auf die philosophiegeschichtlichen Quellen gibt dazu W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: Ders., *Platonismus im Christentum* (Frankfurt/M 1998) 130–171, hier: 148–156.

⁷ *De beryllo*: h²XI/1, N. 15, Z. 1f. Parallelstellen und Quellenbelege sind angeführt in der *Adnotatio* 4 der kritischen Ausgabe von *De beryllo* (Ebd. S. 101f.).

erschließen, das der kreatürlich-endlichen Verfasstheit des Menschen Rechnung trägt, wie sie der biblisch-christlichen Auffassung entspricht. Dies bedeutet konkret, dass die cusanische Erkenntnismethode als die philosophische Vermittlung zweier sich aus dem christlichen Glauben ergebender Vorentscheidungen Gestalt gewinnt: der unendlichen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf einerseits und der Positivität der von Gott in seinem Schöpfungsakt intendierten leib-geistigen Einheit des Menschen andererseits. In der erkenntnistheoretischen Konsequenz aus diesen beiden Positionen zeigt sich ihr innerer Zusammenhang: Der Mensch kann den in seiner geistigen Natur gesuchten letzten Grund nicht unmittelbar erkennen, sondern ist dazu auf die Vermittlung seiner sinnlichen Natur verwiesen.

Dies hat nun weittragende Konsequenzen für das Verständnis und die darin implizierte Wertung der sinnlich wahrnehmbaren, konkreten Weltwirklichkeit. Soll der Mensch das ihm mit seiner Geistbegabung schöpfungsmäßig eingestiftete Ziel der Gotteserkenntnis erreichen, und bleibt er aber zugleich in seiner Endlichkeit stets auf die Sinneswahrnehmungen angewiesen, so muss die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit selbst die Qualität haben, den Menschen zur Gotteserkenntnis hinzuführen. Die Einsicht, dass die Welt für den Menschen die Bestimmung hat, ihm Gott zu offenbaren, wird von Cusanus in einem Gedanken radikalisiert, in dem die biblische Anthropozentrik in unüberbietbarer Weise philosophisch eingeholt wird: In der Bezogenheit auf den Menschen besteht der eigentliche Sinn aller Wirklichkeit, da Gott die Welt allein aus dem Grund erschaffen hat, um sich darin selbst dem Menschen in sinnenfälliger und so diesem zugänglicher Gestalt zu offenbaren (*est igitur mundus creatus, ut in ipso videatur creator*).⁸ Der freie Entschluss Gottes, mit dem Menschen einen Empfänger seiner Offenbarung zu schaffen, ist demnach der primäre Grund der Schöpfung, aus dem die Notwendigkeit der Setzung von nicht mit dem Menschen identischer endlicher Weltwirklichkeit sekundär abgeleitet ist: »Gott hat alles zur Offenbarung seiner Herrlichkeit geschaffen. . . Seine Herrlichkeit ist aber nur Einsichtigen erkenntlich. So hat Gott, um erkannt zu werden, die vernunftbegabten Geschöpfe, die in der Lage sind, über Herrlichkeit und Wahrheit zu entscheiden, erschaffen, und um ihretwillen alle niederen Geschöpfe.«⁹ In der Schöpfungsintention ist die sinnliche Wirklichkeit insofern inbegriffen, als Gott »sich den Substanzen, die mit Erkenntniskraft begabt sind, damit sie seine Wahrheit sehen können, in der Weise, in der sie ihn erfassen können, als sichtbaren zeigen muss.«¹⁰

⁸ *De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 29.

⁹ *Crib. Alk.* II: h VIII, N. 133, Z. 3–10.

¹⁰ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 4, Z. 6–8.

In der Bedeutung, die bei Cusanus der sinnenfälligen Welt als der Weise, wie Gott sich dem Menschen offenbart, zukommt, erweist sich sein Gedanke als die philosophische Vermittlung der Herzmitte des Christentums: Das cusanische Denken ist *Philosophie der Inkarnation*. Die eine Gotteserkenntnis für den Menschen überhaupt erst ermöglichende offenbarmachende Bewegung Gottes ins Sinnlich-Konkrete wird von Cusanus im Traktat *De principio* auch ausdrücklich auf Christus zurückbezogen. Ausgehend von der im Anschluss an die Vulgata-Übersetzung als Selbstdefinition Jesu verstandenen Aussage *principium, qui et loquor vobis* (Joh 8,25), deutet Cusanus den Hervorgang der sinnlichen Weltwirklichkeit als im ewigen Schöpfungswort vermittelte Selbstoffenbarung Gottes und begreift so die Schöpfung selbst als inkarnatorisches Sprachgeschehen: »Wenn du daher die Worte Jesu im Evangelium: »Der Ursprung, als der ich zu euch spreche, wohl beachtest, so erhellen sie von sich aus das Verständnis. Das Fleisch gewordene Wort spricht nämlich, d. h. das Wort, das zugleich Gott, der Ursprung, ist, spricht in sinnfälliger Weise. Und das ist nicht schwer zu fassen, dass die ewige Idee des Seins in dem, was das Wort in sinnfälliger Weise ist, spricht. . . Ausprechen der Idee ist deren Offenbarung oder Enthüllung.«¹¹ Aus der christlichen Grundtatsache der inkarnatorischen Offenbarung ergibt sich die zunächst paradox anmutende Konsequenz, dass der Mensch nur dann Gott finden kann, wenn er sich in die Welt hineinbegibt. Wie nahe Cusanus dem Inkarnationsgedanken als der Mitte des Christentums gekommen ist und wie fast durchgängig dies aus vermeintlich christlicher Intention heraus verfehlt wird, dafür ist die Kritik des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach daran signifikant, dass Cusanus in seiner Schrift *De visione dei* durch eine *sensibilis ymago* zur mystischen Theologie führen wolle und dadurch gleich den Juden handle, »die sich nach der göttlichen Erscheinung und Offenbarung ein Götzenbild gemacht« hätten.¹² Demgegenüber war Cusanus sich dessen bewusst, dass christliche Mystik Gott nie unmittelbar, sondern nur in der Welt finden kann. Der christliche Mystiker vermag vielmehr jene Dignität zu entdecken, die den konkreten Phänomenen der Sinnenwelt zuinnerst eigen ist, weil sie den Sinn haben, Gott zu offenbaren: »Was will der Schöpfer,

¹¹ *De princ.*: h X/2b, N. 16, Z. 1–8. Im Hinblick auf die in diesem Gedanken vermittelten schöpfungphilosophischen Implikationen der Fleischwerdung des göttlichen Sohneswortes wird deutlich, dass das cusanische Inkarnationsverständnis und die an dessen Zentralität anknüpfende Deutung des cusanischen Denkens als *Philosophie der Inkarnation* nicht auf das Datum der zeitlichen Geburt Jesu Christi in Bethlehem restringiert sind, sondern vielmehr die tiefere Bedeutungsweite dieses heilsgeschichtlichen Ereignisses reflektieren.

¹² Vgl. den Brief des Vinzenz von Aggsbach vom 19. 12. 1454 an Johannes von Weilheim; ediert in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*. BGPhMA XIV,2–4 (Münster 1915) 204–212, hier: 205.

wenn er aus einem Dornbusch durch die Bewegung des Himmels und das Werkzeug der Natur eine so schöne und duftende sinnenfällige Rose hervorbringt? Was anderes kann geantwortet werden, als dass jene bewunderungswürdige Vernunft in diesem ihrem Wort sich kundzutun beabsichtigt, wie groß ihre Weisheit und ihr Verstand ist und was der Schatz ihrer Herrlichkeit ist, wenn sie so leicht eine solche Schönheit, so prächtig im Ebenmaß, vermittelt eines sinnenfälligen kleinen Dinges in den erkenntnisfähigen Sinn legt mit der Bewegung der Freude und der süßesten Harmonie, welche die gesamte menschliche Natur aufheitert?¹³

Wenn Cusanus die Welt als »sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Gottes« begreift, die »ihren Schöpfer offenbart, dass er erkannt werde«,¹⁴ so ist damit aber auch gesagt, dass die Zuwendung zur sinnlichen Wirklichkeit, wie notwendig sie für den Menschen auch sein mag, niemals Zweck an sich selbst ist. Die Offenbarungsqualität kommt der Welt nur zu, weil sie selbst Verweisfunktion hat. Ihre Sichtbarkeit hat den Sinn, das Unsichtbare in einer für den Menschen zugänglichen Weise darzustellen. Dieser ihrer Bestimmung können die konkreten Phänomene der sinnlichen Wirklichkeit entsprechen, weil sie ontologisch in der Tradition des platonischen Bild-Gedankens als Rätselspiegel begriffen sind: »Alle unsere weisen und gott-erleuchteten Lehrer stimmen darin überein, dass die sichtbaren Dinge in Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind, und dass der Schöpfer auf diese Weise wie im Spiegel und Rätsel für die Geschöpfe dem erkennenden Blick zugänglich wird.«¹⁵ Da der Mensch Gott »auf symbolische Weise« erkennt,¹⁶ indem er das im Sinnlichen verborgen offenbare Geistige entdeckt, wird Philosophie zur *aenigmatica scientia*.¹⁷ Worin der Grundvollzug der menschlichen Erkenntnisbewegung besteht, geht daraus hervor, dass der Mensch das Sinnliche, sobald er es als Aenigma des Geistigen erkennt, bereits transzendiert hat. Weil es, wenn wir Gott »auf symbolische Weise zu erkunden intendieren, notwendig ist, das einfache Gleichnisbild zu übersteigen«,¹⁸ verwirklicht sich Philosophie als unendliche Transzendenzbewegung. Da in einem Rätselgleichnis die Ähnlichkeit mit dem in ihm Dargestellten zunehmen kann (wie dies etwa in den mathematischen Symbolen aufgrund ihrer Abstraktheit der Fall ist),¹⁹ nie aber zur genauen Gleichheit

¹³ *De beryl.*: h²XI/1, N. 68, Z. 4–12.

¹⁴ *De poss.*: h XI/2, N. 72, Z. 6–9. Vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 78, Z. 7: theophania sive divina apparitio.

¹⁵ *De docta ign.* I, 11: h I, S. 22, Z. 3–6 (N. 30).

¹⁶ Ebd. Z. 7.

¹⁷ *De beryl.*: h²XI/1, N. 7, Z. 11.

¹⁸ *De docta ign.* I, 12: h I, S. 24, Z. 15f. (N. 33).

¹⁹ Vgl. ebd. I, 11: S. 22, Z. 21f. (N. 31).

wird,²⁰ ermöglicht das aenigmatische Verständnis der Wirklichkeit eine Weise der Gotteserkenntnis, in der die absolute Differenz Gottes gewahrt bleibt. Die Erkenntnis *per speculum in aenigmate* impliziert das Bewusstsein der *dissimilitudo* jeder *similitudo* und erweist sich so als Methode einer *docta ignorantia*, ohne deren Voraussetzung die Zuwendung zur sinnlichen Weltwirklichkeit tatsächlich zum Götzendienst wird.²¹

2. Das *aenigma* des Spieles

Zu den schönsten Erfahrungen der Cusanus-Lektüre gehört die Faszination darüber, wie Cusanus seine eigene Erkenntnismethode, in der symbolischen Durchdringung des Sichtbaren das Unsichtbare zu entdecken, selbst einzulösen vermag. Mit einer sich in unendlicher Freude ausdrückenden Leichtigkeit sucht und findet er unzählige Rätselgleichnisse, in denen das Unendliche selbst mit ebensolcher Leichtigkeit spekuliert werden kann. Den höchsten Grad an Vollendung erreicht die cusanische Erkenntnisbewegung *medio aenigmatico*²² neben dem in *De visione dei* meditierten *Bild des Alleslebenden* im Aenigma des Globusspieles aus dem gleichnamigen Spätwerk (1462–63), weil letzteres von einer Integrationskraft ist, die alle wesentlichen Momente des cusanischen Gedankens in ihrem Zusammenhang zu vermitteln vermag.

Elemente, Regeln und Verlauf des Spieles sind kurz zusammenzufassen: Gespielt wird mit einer Kugel, nach der das Globusspiel benannt ist und auf deren besonderer Form seine Eigenart beruht. Der Spielglobus hat die Gestalt einer eingedellten Kugel, die aus der »konvexen Oberfläche einer größeren Kugelhälfte« und der »konkaven Oberfläche einer kleineren Kugelhälfte« besteht, »zwischen denen der Körper des Globus enthalten« ist. Aufgrund seiner »konkaven Halbkugelgestalt« ist dem Globus eine »schneckenförmig oder spiralig in einer Kurve gedrehte Bewegung« eigen, die »weder ganz gerade noch auch ganz gekrümmt« ist. Wird der Kugel vom Spieler im Wurf ein Impuls mitgeteilt, so »verlangsamt der schwerere und körperhafte Teil des Globus jene Bewegung und zieht sie auf sich als Mitte zurück.«²³ Die Dimensionen, innerhalb derer sich alles abspielt, erstrecken sich zwischen dem Punkt, »wo wir stehen, wenn wir den Globus werfen«, und der »Mitte des Feldes«, das zugleich das Zentrum »eines Kreises« ist, der konzentrisch in sich »noch neun weitere Kreise« umschließt. Die *lex ludi* besagt

²⁰ *De beryl.*: h²XI/1, N. 27, Z. 14f.

²¹ Vgl. *Apol.*: h II, S. 24, Z. 19–22.

²² *De sap.* II: h²V, N. 47, Z. 3.

²³ *De ludo* I: h IX, N. 4, Z. 1–12.

nun, dass »der Globus innerhalb des Kreises aus seiner Bewegung zur Ruhe kommen soll«, und »entsprechend der Zahl des Kreises, in dem der Globus stillsteht, man umso mehr gewinnt, je näher man dem Mittelpunkt kommt.«²⁴

3. Die *vis mystica*²⁵ des Spieles

»Wir alle staunen über dieses neue und vergnügliche Spiel, vielleicht weil in ihm eine hohe Spekulation dargestellt ist, die wir zu erklären bitten.«²⁶ In diesen den philosophischen Dialog über das Globusspiel eröffnenden Worten ist zugleich gesagt, dass sein Gedankengang im Ineinanderspiel von zwei Ebenen besteht. Im Hinblick auf das Stillbewusstsein des Cusanus und parallele Verwendungen²⁷ kann hier wohl davon ausgegangen werden, dass im ersten Wort dieses Satzes (*admiramur*) unter der Oberfläche seiner umgangssprachlichen Bedeutung auch auf seinen spezifisch philosophischen Sinn angespielt ist: Schon bei Platon²⁸ und Aristoteles²⁹ galt das Staunen als der Ursprungsakt der Philosophie, als Übergang von der Unmittelbarkeit des alltäglichen Bewusstseins hin zur Reflexion des Denkens. Diese Bedeutung ist hier integriert in das eingangs herausgearbeitete genuin cusanische Verständnis der Philosophie als *aenigmatica scientia*. Der Übergang von der vorphilosophischen zur philosophischen Erkenntnishaltung besteht hier im Entdecken des unter der Oberfläche des Sinnenfälligen verborgenen geistigen Grundes und wird vermittelt durch die Bestimmung des Sichtbaren als aenigmatischer Darstellung (*figuratio*) des Unsichtbaren. Die der ontologischen Grundbestimmung, dass »das Verborgene das Ziel des Offenbaren und das Innere das Ziel des Äußeren ist«,³⁰ entsprechende philosophische Erkenntnisbewegung ist der spezifische Sinn des von Cusanus in diesem Zusammenhang verwendeten Wortes »Mystik«.³¹ Für die zugleich die sinnliche Erscheinung auf ihren geistigen Grund hin transzendierende philosophische Rückinterpretation von aenigmatischen Darstellungen auf ihr unsichtbares Urbild prägt er hier den Begriff der *mysticatio*.³²

²⁴ Ebd. N. 50, Z. 6–11.

²⁵ Ebd. N. 54, Z. 17.

²⁶ Ebd. N. 1, Z. 8–10.

²⁷ Vgl. z. B. *De mente* 1: h²V, N. 51, Z. 12–15.

²⁸ *Theait.* 155 d 2f.

²⁹ *Met.* 982 b 12f.

³⁰ *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 7f.

³¹ Vgl. z. B. ebd. I: N. 54, Z. 1; N. 60, Z. 1; ebd. II N. 89, Z. 2.

³² Ebd. N. 62, Z. 1. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung SENGERS (wie Anm. 4) 285, Anm. 35, nach der sich für dieses Wort bei Cusanus sonst keine Belege

Die im Globusspiel repräsentierte »nicht geringe Philosophie«³³ lässt sich im Versuch erschließen, nacheinander der *mystica sententia*³⁴ der drei Konstitutivelemente des Spieles, nämlich Mittelpunkt, Kreise des Spielfeldes und Wurf des Globus, auf die Spur zu kommen.

3.1 Der Mittelpunkt

In der *figura descriptionis* des Globusspiels erscheint der Mittelpunkt als der selbst »in der Tiefe verborgene« Grund, der »alle Kraft einfaltend in seiner Einfachheit verbirgt.«³⁵ In den aus ihrem Bezug zum Zentrum konstituierten Kreisen wird offenbar, worin dessen verborgene Wesensbestimmung besteht: Wenn alle Kreise »Darstellungen der Rundheit« sind, und »in jedem Runden das Runde selbst sein muss«,³⁶ erweist sich das Zentrum als *perfectissima rotunditas*, die runder nicht sein kann. Da die vollkommene Rundheit »nur eine Höhe hat, die überall gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist«, und »mehrere Linien ja nicht genau gleich sein können«, ist »der äußerste Grad des Runden im unteilbaren Punkt eingegrenzt« und somit »alles Runde im unausgedehnten Punkt begründet.«³⁷ Die im Punkt bestehende vollkommene Rundheit hat demnach die Gestalt einer unendlichen Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist,³⁸ wo Zentrum und Zirkumferenz dasselbe sind.³⁹ Indem Cusanus hier eine Bestimmung auf den Mittelpunkt des Globusspielfeldes bezieht, die nach ihrer Herkunft aus der platonisch-pseudohermetischen Tradition⁴⁰ und nach ihren Belegen in an-

finden, denn daraus geht hervor, dass es sich hierbei um eine bewusste Neubildung handelt, die sich aus den spezifischen Erfordernissen des Globusspielgedankens ergab.

³³ *De ludo* I: h IX, N. 2, Z. 5f.

³⁴ Ebd. II: N. 61, Z. 13.

³⁵ Ebd. N. 103, Z. 12–20. Vgl. zur Bedeutung des Punktes bei Cusanus auch: G. VON BREDDOW, *Der Punkt als Symbol*, in: Dies., Im Gespräch mit Nikolaus von Kues: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 1995) 85–98.

³⁶ *De ludo* II: h IX, N. 69, Z. 3–5.

³⁷ Ebd. I: N. 8, Z. 7–N. 9, Z. 14.

³⁸ Vgl. ebd. II: N. 83, Z. 2–N. 84, Z. 6.

³⁹ Vgl. ebd. II: N. 69, Z. 21.

⁴⁰ Vgl. dazu die Stellenverweise zu N. 84, Z. 1 im Quellenapparat der kritischen Ausgabe von *De ludo globi* sowie die diesbezüglichen bis auf die von Parmenides vollzogene Gleichung der Seinsvollkommenheit mit einer Kugelmasse zurückverweisenden Quellen- und Literaturangaben bei Senger (wie Anm. 4) 277f.; ergänzend könnte hingewiesen werden auf: K. HARRIES, *The Infinite Sphere. Comments on the History of a Metaphor*, in: JHP 13 (1975) 5–15; E. J. BUTTERWORTH, *Form and significance of the sphere in Nicholas of Cusa's De ludo globi*, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, hg. v. G. Christianson u. Th. M. Izbicki (Leiden u. a. 1991) 89–100.

deren cusanischen Schriften⁴¹ von Gott als der absoluten Seinsvollkommenheit ausgesagt wird, gibt er damit zu verstehen, dass im Kreismittelpunkt des Spieles Gott selbst in seiner seinsbegründenden Wirksamkeit zur Darstellung kommt.

Die traditionelle Metaphorik wird hier von Cusanus mit Elementen seiner eigenen Theorie des absoluten Prinzips reflektiert. Indem er die Kugel in ihrer Unendlichkeit mit dem unteilbaren Punkt identifiziert, denkt er die vollkommene Rundheit auf dem Hintergrund der Unendlichkeitsspekulation von *De docta ignorantia*⁴² als koinzidentale Größe: Weil sie als unendliche Kugel alles in sich umschließt, ist sie das Größte; weil sie als der unteilbare Punkt in allem ist, ist sie das Kleinste.⁴³ Die Eingrenzung von allem im unendlichen Mittelpunkt der absoluten Rundheit wird im Hinblick auf ihre seinsbegründend-kreative Wirksamkeit mit dem Begriffspaar Einfaltung und Ausfaltung (*complicatio-explicatio*)⁴⁴ umschrieben: Die Vielfalt aller Verwirklichungsformen von Rundheit sind der Möglichkeit nach im unteilbaren Punkt eingefaltet, denn »die Linie ist die Entwicklung (*evolutio*) des Punktes, Entwickeln aber ist das Ausfalten des Punktes selbst.«⁴⁵

3.2 Die Kreise des Spielfeldes

Die Ausfaltungen der in der punkthaften Einfachheit des absoluten Grundes verborgenen schöpferischen Kraft kommen in den Kreisen des Spielfeldes zur Darstellung. Darin, dass die Kreise durch ihren je eigenen Abstand vom Mittelpunkt her bestimmt sind,⁴⁶ kommt Abhängigkeit wie Verschiedenheit der Kreise von ihrem Seinsprinzip gleichermaßen zum Ausdruck. Ersteres gibt Cusanus zu verstehen, indem er das Verhältnis der Kreisperipherien zum Zentrum mit demjenigen der Akzidentien zur Substanz vergleicht⁴⁷ und damit einen Ausdruck auf den Mittelpunkt bezieht, mit dem er andernorts⁴⁸ den absoluten Bestandsgrund aller Dinge zu begreifen sucht. Die Differenz der Kreise zu ihrem Einheitsprinzip ergibt sich daraus, dass es »nicht möglich ist, dass viele Kreislinien den gleichen Abstand vom Mittelpunkt haben«, und daher dem kreativen Selbstaufschluss der unendlichen Einheit endliche *Vielheit* und *Andersheit* folgen.⁴⁹

⁴¹ Vgl. z. B. *De docta ign.* I, 12: h I, S. 25, Z. 11f. (N. 34).

⁴² Vgl. insbesondere ebd. I, 4.

⁴³ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 10, Z. 5–8; ebd. II: N. 84, Z. 1–5.

⁴⁴ Vgl. *De docta ign.* II, 3.

⁴⁵ *De ludo* I: h IX, N. 10, Z. 10f.

⁴⁶ Vgl. ebd. II: N. 79, Z. 12–16.

⁴⁷ Ebd. N. 76, Z. 3–5.

⁴⁸ Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 4, Z. 5f.

Die ontologische Bestimmung der Ausfaltungen des absoluten Grundes kommt in den Kreisen des Spielfeldes insofern zur Darstellung, als die Ausdifferenzierung des mit der Kugel koinzidierenden Punktes in eine Vielzahl voneinander unterschiedener Kreisperipherien ein Verlassen der vollkommenen Rundheit des Zentrums veranschaulicht. Da »in jedem Kreis der allen gemeinsame Mittelpunkt gesehen wird, näher in den näheren, entfernter in den entfernteren Kreisen«,⁵⁰ repräsentieren diese die kreatürlichen *Einschränkungen*⁵¹ der absoluten Seinsvollkommenheit. An der Darstellung der vielheitlichen Andersheit endlicher Wirklichkeit durch konzentrische Kreise wird schließlich ersichtlich, dass die Ausdifferenzierung des Einheitsgrundes durch eine *gradweise* Verendlichung seiner unendlichen Seinsfülle erfolgt.⁵²

Da sich der kreative Selbstaufschluss des absoluten Prinzips als stufenweiser *Abstieg der Einheit in die Andersheit* vollzieht,⁵³ stehen die verschiedenen Ausfaltungen zueinander in einem ihrem jeweiligen Seinsrang entsprechenden Verhältnis und bilden so in ihrer Gesamtheit ein wohlgeordnetes Strukturgefüge, das von Cusanus im Anschluss an den antiken Kosmos-Gedanken als *Universum* oder *Welt* begriffen wird.⁵⁴ Das in sich gestufte Ordnungsgefüge der Welt kommt im Globusspiel in den Kreisen des Spielfeldes zur Darstellung. Das verborgene Strukturprinzip des Universums und dessen Rückgründung in seinem absoluten Konstitutionsgrund spiegeln sich in den Zahlenverhältnissen der Kreise zu ihrem Mittelpunkt und untereinander.⁵⁵ Die seinsbegründende Gegenwart des absoluten Ursprungs in seinen Ausfaltungen wird hierbei durch das Verhältnis der Eins zu den anderen Zahlen veranschaulicht, denn »in der Zahl wird nichts außer dem Einen gesehen«,⁵⁶ weil alle Zahlen nichts als »Vervielfältigungen der Eins« sind.⁵⁷ Das die Vielheit je andersartiger Einschränkungen der unendlichen Einheit zur harmonischen Ordnung des einen Universums fügende Strukturprinzip wird in der Zehnzahl der Kreise des Spielfeldes versinnbildlicht. Cusanus hat »den Aufstieg dargestellt durch neun Kreise hin zum zehnten, der so Kreis ist, dass er Mittelpunkt ist, weil im Zehner jede Zahl die Grenze hat«. ⁵⁸ Der Zehner »ist das, was alle

⁴⁹ *De ludo* II: h IX, N. 79, Z. 16f.

⁵⁰ Ebd. N. 72, Z. 1–3.

⁵¹ Vgl. ebd. N. 66, Z. 20: *contractum*.

⁵² Vgl. ebd. N. 72, Z. 1; N. 73, Z. 3: *gradus*.

⁵³ *De coni.* I, 10: h III, N. 45, Z. 1f.

⁵⁴ *De ludo* I: h IX, N. 42, Z. 3.

⁵⁵ Der aenigmatische Gebrauch der Zahl ist bei Cusanus von pythagoreisch-neuplatonischen Quellen her gleichermaßen motiviert wie vom Schriftwort *Sap. Sal.* 11, 21, wonach Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat (vgl. *De stat. exper.*: h ²V, N. 162, Z. 4f).

⁵⁶ *De ludo* II: h IX, N. 79, Z. 11.

⁵⁷ Vgl. ebd. N. 85, Z. 3–9.

⁵⁸ Ebd. N. 72, Z. 12–14.

Unterscheidung in sich einfaltet,⁵⁹ weil er gemäß der »natürlichen Reihung« der Zahlen⁶⁰ die Summe von 1, 2, 3 und 4 ist und potenziert im gleichen Viererschritt im Hunderter als dem Quadrat und schließlich im Tausender als dem Kubus der Zehn die Zahlenreihe vollendet. Im Rückgriff auf die Zehn und die Vier als Strukturprinzipien werden die kreatürlichen Ausfaltungen des absoluten Grundes nun von Cusanus auf ihre aenigmatische Darstellung in den Kreisen des Spielfeldes bezogen und somit aus ihrem gestuften Abstand zur im Mittelpunkt veranschaulichten vollkommenen Seinsfülle bestimmt: »Jene unzählbare Menge von Umkreisen ist in neun Stufen geteilt, denn so nämlich werden wir durch jenes Reich, das mit der schönsten Ordnung geschmückt ist, stufenweise dorthin geführt, wo der allen gemeinsame Mittelpunkt und die besondere Kreislinie dasselbe sind.«⁶¹ Die aenigmatische Rückinterpretation der Kreise vollzieht sich so zunächst in einem Zehnerschritt als ein »Fortschreiten vom Verworrenen zum Unterschiedenen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, von der körperlichen Natur zur geistigen.«⁶² An den äußeren Kreisen ist »auf mystische Weise (*mystice*) zu lesen« das verworrene Chaos, sodann die Elemente, die Gesteinskraft und schließlich die Wachstumskraft. Den Übergang zum geistigen Seinsbereich⁶³ markiert der mit der Sinneskraft identifizierte fünfte Kreis, dem im Fortschreiten zum Mittelpunkt die Kreise von Vorstellungskraft, Verstandeskraft, Einsichtskraft und Schau folgen.⁶⁴ Die Viererstruktur des Universums sieht Cusanus in der Anzahl der Elemente ausgedrückt, die er auf dem Spielfeld ebenfalls im Aufstieg vom Sinnlichen zum Vergeistigteren und somit in einer Weise einander zuordnet, mit der er das aristotelisch-geozentrische Weltbild revolutioniert.⁶⁵ »Das Reich des Lebens habe ich so dargestellt, und den Mittelpunkt ließ ich dem Licht der Sonne entsprechen, und die drei nächsten Kreise habe ich feurig gemalt, die andern ätherisch und drei gleichsam wässerig, welche im Erdschwarzen enden.«⁶⁶ Vom unsichtbaren inneren Mittelpunkt bis zum ausgedehntesten äußersten Kreis sind im Globusspielfeld somit alle möglichen Dimensionen der Wirklichkeit, vom selbst unsichtbaren Grund jeder Sicht-

⁵⁹ Ebd. N. 79, Z. 1.

⁶⁰ Vgl. *De coni.* I, 3: h III, N. 10, Z. 2.

⁶¹ *De ludo* II: h IX, N. 75, Z. 7–10.

⁶² Ebd. N. 105, Z. 1–7.

⁶³ Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 5: *regio*; N. 28, Z. 1: *regnum*.

⁶⁴ Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 14–24.

⁶⁵ Auf die Ähnlichkeit des Globusspielfeldes mit mittelalterlichen Diagrammen der Planetensphären sowie auf die Differenzen zur traditionellen Zuordnung der Elemente macht aufmerksam: P. M. WATTS, (Hg., Übers.), *Nicholas de Cusa, De ludo globi – The Game of the Spheres* (New York 1986) 28f.

⁶⁶ *De ludo* II: h IX, N. 78, Z. 12–14.

barkeit bis hin zur undurchdringbaren Grobheit der Materie, in Spiegelbild und Rätselgleichnis dargestellt.

3.3 Der Wurf des Globus

Neben dem Mittelpunkt und den Kreisen des Feldes bedarf es noch eines dritten Elementes, damit gespielt werden kann. Während im Zentrum Gott als der koinzidentale Seinsgrund und in den Kreisperipherien die Welt als die Gesamtheit seiner endlichen Einschränkungen repräsentiert sind, lässt sich jene in Gestalt der Kugel und ihres Wurfes mit ins Spiel kommende Größe als aenigmatische Darstellung des hier in seiner Konstellation mit Gott und Welt gesehenen Menschen enträtseln. Die leib-geistige Natur des Menschen spiegelt sich im Wurf des Globus insofern, als der Kugelkörper dem Leib, dessen Bewegung aber der Seele entspricht.⁶⁷ Die Kugelbewegung eignet sich zunächst aufgrund einer äußeren Analogie als Gleichnis für die menschliche Geistseele, weil sie wie diese »unsichtbar und unteilbar ist und keinen Raum einnimmt.«⁶⁸ In einem tieferen Sinn ist die Bewegung aber eine Wesensbestimmung der Seele selbst. Bereits in den ältesten Definitionen wird sie als »Ursprung und Quell der Bewegung«⁶⁹ begriffen und somit als dasjenige verstanden, was die von sich aus unbewegte Körperlichkeit belebt.⁷⁰ Innerhalb dieser Bestimmung kam es zur Unterscheidung verschiedener, in je höheren Stufen von Lebendigkeit verwirklichter Seelenpotenzen, denen eine je vollkommeneren Gestalt von Bewegung entspricht. Die Spitze nimmt dabei die dem Menschen eigene *Geistseele*⁷¹ ein, denn sie vollzieht eine kreis- bzw. kugelförmige und damit die vollkommenste Bewegung.

Das aus der platonischen Tradition stammende Motiv der sphärischen Bewegung der Geistseele⁷² wird von Cusanus im Globusspiel auf dem Hintergrund seiner eigenen, von der biblischen Vorgabe der Gottebenbildlichkeit her insbesondere in *De coniecturis* und *Idiota de mente* entfaltenen Philosophie der *mens* reflektiert.⁷³ Die »Nobilität«⁷⁴ der menschlichen Geistseele

⁶⁷ Vgl. ebd. I: N. 25, Z. 1f.

⁶⁸ Ebd. Z. 3.

⁶⁹ Vgl. PLATON, *Phaidros* 245 c 9.

⁷⁰ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 22, Z. 15; N. 23, Z. 6.

⁷¹ Ebd. N. 25, Z. 12: *anima intellectiva*.

⁷² Unmittelbare Quelle war dabei der *Parmenides-Kommentar* des PROKLOS; in sein Exemplar (Cod. Cus. 186) notierte Cusanus zur Stelle ed. Cousin 1161: *nota intelligere motui sp[h]erico assimilatur per philosophos* (marg. 554 in: CT III/2. 2 ed. Bormann). Der Gedanke von der Kugelgestalt des Menschen reicht zurück bis Platon (vgl. *Tim.* 44d4; *Symp.* 190a6f).

⁷³ Vgl. als ausführlichere Darlegung der im Folgenden auf die wesentlichen Elemente reduzierten Gedankenzusammenhänge: M. THURNER, *Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug*

wird von Cusanus darin begründet, dass in ihr »Gott als die unendliche Kraft, welche die vollkommenste ist, widerscheint«.⁷⁵ Aus dem Verständnis Gottes als absoluter Einheit all seiner kreatürlichen Ausfaltungen ergibt sich die Bestimmung des Menschen als *imago complicationis*.⁷⁶ Die Differenz zwischen dem endlichen Geist und seinem göttlichen Urbild besteht nun darin, dass der Mensch nicht wie Gott in vollkommener Wirklichkeit, sondern »nur der Möglichkeit nach alles in sich einfaltet. Der Selbstvollzug des endlichen Intellekts gestaltet sich als sukzessive Aktuierung des in seiner Wesensbestimmung vorgegebenen Potentials und besteht so in einer Erkenntnisbewegung, in der die Geistseele die in ihr abbildlich eingefaltete Kraft nacheinander in die Stufen von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft und Schau ausfaltet⁷⁷ und darin ihre Ähnlichkeit mit der punkthaften Seinsvollkommenheit Gottes verwirklicht: »Denn so wie der Mittelpunkt aller Kreise in der Tiefe verborgen ist, in dessen Einfachheit die Kraft ist, die alles einfaltet, ebenso ist im Mittelpunkt der Verstandesseele alles im Verstand Inbegriffene eingefaltet; es wird aber nur wahrgenommen, wenn diese Kraft durch aufmerksame Überlegung erregt und entfaltet wird.«⁷⁸ Mit dem Gedanken der im Erkenntnisprozess zu verwirklichenden Ähnlichkeit des Menschen zum absoluten Prinzip erhält neben dem Motiv der Bewegung des Intellekts auch dasjenige ihrer Kreishaftigkeit einen spezifischen Sinn. Da die Selbstentfaltung der Einheit des Geistes in die Andersheit von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft und Schau stets auf die Selbstverwirklichung des Geistes als Ziel bezogen ist und sich dementsprechend auch als Fortschritt zu immer vergeistigteren Ausfaltungsgestalten ereignet, findet sie in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst ihre Vollendung. Die von der menschlichen Geistseele vollzogene Bewegung ist demnach eine kreishafte: »Und ich finde dabei, dass die Seele sich selbst in kreisförmiger Bewegung bewegt, weil diese Bewegung ja auf sich selbst zurückgewendet wird.«⁷⁹

Aus der Bestimmung der kreishaften Erkenntnisbewegung als der Wirklichkeit des endlichen Geistes ergibt sich eine Definition der Seele, in der die aristotelische Kategorieneinteilung insofern außer Kraft gesetzt wird, als hier einer akzidentellen Bestimmung Substantialität zugesprochen wird. Weil »die

nach *Nikolaus von Kues*, in: Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Thurner (Stuttgart u. a. 1998) 373–397.

⁷⁴ Vgl. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 61.

⁷⁵ *De ludo* I: h IX, N. 33, Z. 2.

⁷⁶ *De mente* 4: h ²V, N. 74, Z. 21.

⁷⁷ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 26, Z. 10–18.

⁷⁸ Ebd. II: N. 103, Z. 12–16.

⁷⁹ Ebd. I: N. 32, Z. 5–7.

Natur der Vernunft nicht Vernunft sein kann ohne die Vernunftbewegung, durch die sie wirklich ist«, ist »die Bewegung, die sich selbst in der Weise der Vernunft bewegt, in sich selbst bestehend und substantiell.«⁸⁰ Die traditionelle Substanzvorstellungen dynamisierende Definition der Geistseele als *motus substantialis* impliziert aber auch eine Bestimmung der mit ihrer Wirklichkeit identischen Bewegung. Eine nicht-akzidentelle Bewegung kann nur von einer Substanz ausgesagt werden, die sich selbst bewegt. Der Gedankengang, mit dem Cusanus die »Selbstbewegung des Intellekts« aufweist,⁸¹ ist – und der Unerhörtheit dieser Parallele war sich Cusanus wohl bewusst – argumentativ identisch mit den klassischen Gottesbeweisen, etwa der *prima via* des Thomas von Aquin,⁸² und wurde auch von Cusanus selbst⁸³ auf Gott als das absolute Prinzip bezogen: Von den vielen durch Teilhabe an der Bewegung bewegten Seienden schließt Cusanus auf einen sich aus seiner Wesenheit bewegenden Grund aller Bewegung und identifiziert diesen mit der Geistseele.⁸⁴ Wenn Cusanus aber im selben Kontext die Selbstbewegung als eine Folge der »Erschaffung«⁸⁵ der Seele bezeichnet, so geht daraus zweifelsfrei hervor, dass er die Seele nicht mit Gott identifiziert, sondern das Verhältnis von Gott und Mensch nicht mehr mit der Kategorie kausaler Fremdbewegung fasst,⁸⁶ damit vielmehr die Beziehung zwischen der Geistseele und der dem Menschen untergeordneten Weltwirklichkeit begreift. Die Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Erschaffung der Seele durch Gott, ihrer Selbstbewegung und deren Ursächlichkeit für die Wirklichkeit von Welt ist der Grundgedanke der cusanischen Philosophie des Geistes. Die Einheit dieser drei Momente besteht darin, dass der Mensch sich Gott als seinem urbildlichen Wesen annähert, indem er sein gottebenbildliches Einheitspotential in der Erkenntnisbewegung in die Differenz verschiedener Stufen hinein ausfaltet und dadurch Welt konstituiert. Wenn der endliche Geist im zirkulären Prozess seiner Selbstverwirklichung sich sukzessive auf Gott als seine absolute Wahrheit hin bewegt, entsteht Welt.

Die mit der Finalisierung auf Gott zusammenfallende weltkonstitutive Wirksamkeit des menschlichen Selbstvollzugs wird von Cusanus insbesondere am Verhältnis der Geistseele zu den ihr untergeordneten Wirklichkeitsbereichen reflektiert. Da die Erkenntnisbewegung nicht vom Körper ver-

⁸⁰ Ebd. N. 24, Z. 3–8.

⁸¹ Ebd. N. 25, Z. 12f.

⁸² *Summa theologiae* I, 2, 3.

⁸³ Vgl. *De princ.*: h X/2b, N. 5.

⁸⁴ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 25, Z. 9–12.

⁸⁵ Ebd. N. 22, Z. 11.

⁸⁶ Vgl. ebd. Z. 12: *non enim deus est anima aut spiritus dei movet hominem.*

ursacht wird, sondern diesem vielmehr die Bewegung mitteilt, ist der Geist prinzipiell vom Körper unabhängig.⁸⁷ Diese Unabhängigkeit besteht auch in Bezug auf die Kategorien der körperhaften Wirklichkeit, nämlich Raum und Zeit: Die Geistbewegung ist zwar nicht ewig wie Gott, wohl aber »unaufhörlich dauernd«⁸⁸ und daher nicht zeitlich begrenzt. Die zeitliche Aufeinanderfolge erhält ihre Grenze vielmehr aus dem Geist, denn die Zeit entsteht, »wenn wir uns bemühen, die Ewigkeit zu begreifen«,⁸⁹ also als die Ausfaltung des dem Geist mit seiner Gottebenbildlichkeit gegebenen Ewigkeitspotentials. Das Verständnis der weltkonstitutiven Wirksamkeit des Geistes zeigt sich schließlich darin, dass Cusanus die Selbstbewegung der Seele am deutlichsten in der »Erfindung von Neuem« in Künsten und Wissenschaften zum Ausdruck kommen sieht.⁹⁰ Der menschliche Geist ist insofern produktiv, als er im *discursus rationalis* seines Selbstverwirklichungsprozesses die in ihm abbildlich widerstrahlende absolute Seinsfülle »unterscheidet, abstrahiert, teilt und verbindet«⁹¹ und dadurch die komplikative Einheit Gottes in die vielheitliche Andersheit der Welt ausfaltet. In welchem Sinne die Ursächlichkeit des Geistes für die endlichen Einschränkungen der absoluten Unendlichkeit zu verstehen ist, vermittelt Cusanus durch ein Gleichnis,⁹² in dem das für sein Denken spezifische Verständnis des Beziehungsgefüges von Gott, Mensch und Welt veranschaulicht wird: Vergleicht man Gott mit einem allmächtigen »Münzherrn, der aus seiner Kraft jede Münze hervorbringen kann«, so hat der menschliche Intellekt ihm gegenüber die Funktion eines »Wechslers, der in seiner Kraft die Unterscheidung aller Münzen und die Wissenschaft des Zählens besitzt und den Wert aller Münzen bekanntgibt«. Wie die Kunst Gottes das Sein, diejenige des Wechslers aber das Erkantwerden der Münzen bewirken würde, haben die welthaften »Dinge, die vom Menschen gezählt und unterschieden werden, von dieser Unterscheidung nicht das Sein, sondern nur das Unterschiedenwerden«.⁹³ Weil die göttliche Einfaltung das Ziel, die welthaften Ausfaltungen aber der Weg der menschlichen Selbstverwirklichung sind, fallen im Selbstvollzug des endlichen Geistes die »allgemeine Bewegung des Erfassens von allem« und die »besondere Bewegung im Erfassen des Verschiedenen« zusammen.⁹⁴ Die

⁸⁷ Vgl. ebd. N. 24; N. 31, Z. 6–19.

⁸⁸ Ebd. N. 33, Z. 3: *perpetua*.

⁸⁹ Ebd. II: N. 88, Z. 4f; vgl. N. 92–94.

⁹⁰ Ebd. I: N. 30, Z. 6f.

⁹¹ Ebd. N. 28, Z. 5–12.

⁹² Ebd. II: N. 115.

⁹³ Ebd. N. 89, Z. 14–16.

⁹⁴ Ebd. I: N. 28, Z. 18f.

Wirklichkeit der Geistseele besteht in einer sphärischen Erkenntnisbewegung, in der der Mensch in die Welt hinausgeht, wenn er Gott in sich findet: »Das Unkörperliche sieht die Seele, indem sie in sich hineingeht, das Körperliche aber, indem sie aus sich herausgeht. Und bei alledem beabsichtigt sie nur das Eine, nämlich die Ursache von allen Dingen und von ihr selbst in sich selbst, nämlich in der denkenden Kraft, zu sehen und zu erfassen.«⁹⁵

Den schwierigen Gedankenzusammenhang der Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug vermag Cusanus nun im Aenigma des Globusspiels in spielerischer Leichtigkeit sinnfällig zur Darstellung zu bringen. Der Wurf des Globus in der Konstellation von Mittelpunkt und Spielfeldkreisen symbolisiert die Selbstverwirklichungsbewegung des endlichen Geistes im Verhältnis zu Gott und Welt. Wie der Globus in seiner kreisförmigen Bahn stets den unteilbaren Mittelpunkt intendiert, dabei aber in einer der durch die Spielfeldkreise begrenzten Regionen zum Stehen kommt, hat auch der menschliche Intellekt Gott als seine urbildliche Wahrheit zum Ziel, erreicht aber in seiner sphärischen Erkenntnisbewegung immer nur eine dem eigenen Vermögen entsprechende Annäherung und schränkt so die Einheit Gottes in die stufenweise in sich differenzierte Andersheit der Welt ein. Im Aenigma des Globusspiels wird ein-sichtig, dass die Wirklichkeit der Welt entsteht, wenn der Mensch in seinem intellektuellen Selbstvollzug das ihm eingestiftete Ziel der Gotteserkenntnis zu verwirklichen sucht, dabei aber zur »Unendlichkeit«⁹⁶ seines Beweg-Grundes stets in endlicher Differenz verbleibt: Theologische Unendlichkeitsspekulation ist so zugleich endlicher Weltentwurf.

In seiner aenigmatischen Repräsentation durch den Wurf des Globus vermitteln sich die wesentlichen Momente des cusanischen Weltverständnisses. Wenn Welt verwirklicht wird, da der Mensch in der Annäherung an seinen unendlichen Wesensgrund eine endliche Stufe nicht zu übersteigen vermag, so impliziert dies, dass die Weltwirklichkeit keine allgemeine, äußerlich vorgegebene Struktur ist, in die der Mensch an einem bestimmten Ort eingefügt wäre. Da die Beschaffenheit der Welt dem Grad entspricht, den der Mensch in seinem Wesensvollzug, das Unendliche zu begreifen, erreicht, ist die Welt ursprünglich eine individuelle Größe. Die Individualität des Weltentwurfs kommt im Globusspiel darin zur Darstellung, dass »der Globus eines jeden in seinem eigenen Punkte und Atome ruht, den kein anderer jemals erreichen könnte, und auch nicht zwei Globen den gleichen Abstand vom Mittelpunkt haben können, sondern immer der eine mehr und der andere weniger«.⁹⁷ Der Gedanke der Einzigartigkeit der je eigenen Welt

⁹⁵ Ebd. II: N. 101, Z. 15–18.

⁹⁶ Ebd. N. 73, Z. 3: *infinitas*.

⁹⁷ Ebd. I: N. 51, Z. 9–11.

bringt aber keine Restriktion des Weltverständnisses auf den subjektiven Standpunkt des Einzelnen mit sich, sondern öffnet vielmehr den Blick auf eine unendliche Vielzahl möglicher Welten. Im Kugelwurf des Globusspiels wird anschaulich, dass der Weltentwurf »auf unendlich viele Weisen . . . verändert und immer wieder einer anderen Bewegung angepasst werden kann«. ⁹⁸ Wie die potentiell unendliche Fassenskraft des endlichen Intellekts auf einem Standpunkt in je individueller Distanz zum Unendlichen aufhört und eine dementsprechend mehr oder weniger der göttlichen Seinsvollkommenheit nahe Welt hervorbringt, gibt es auch auf dem Spielfeld, das sich zwischen dem Werfenden und dem von ihm angezielten Mittelpunkt erstreckt, »unendlich viele Orte und Wohnungen«. ⁹⁹ Weil die Tatsache einer Unendlichkeit möglicher Welten impliziert, dass keine Gestalt von Welt all ihre Möglichkeiten absolut verwirklicht, ist sie zugleich ein Index der grundsätzlichen Endlichkeit jedes Weltentwurfs. Das Wesensmoment der *Kontingenz* ¹⁰⁰ wird von Cusanus – und daraus wird ersichtlich, welche Bedeutung er ihm zumisst – im Globusspiel in dreifacher Hinsicht, nämlich in Bezug auf den Wurf, die Kugel und schließlich das Spielfeld, ins Bild gebracht. Der »verschiedenartige und niemals sichere Lauf des Globus«, dessentwegen es beim Spielen »so oft zu einem Gelächter kommt«, ¹⁰¹ in dem sich die Heiterkeit des Weisen in Anbetracht der Bedingtheiten der Welt spiegelt, ist zunächst darauf zurückzuführen, dass »der eine den Globus auf die eine Weise antreibt, der andere auf andere Weise« und so »der Globus je nach unterschiedlichem Impuls bewegt wird«, weshalb es »niemals vor dem Stillstand sicher ist, wo er endlich ruhen werde«. ¹⁰² Dem cusanischen »Kontingenz-Prinzip« entsprechend, wonach »es nicht möglich ist, dass etwas zweimal in der gleichen Weise geschieht, und es einen Widerspruch einschließt, dass es zwei Dinge gibt, die in allem gleich wären ohne jeden Unterschied«, kann auch ein und derselbe Werfer den Globus nicht mehrmals auf dieselbe Bahn bringen, denn »er hält ihn das eine Mal nicht ebenso in der Hand wie das andere Mal, sowenig er ihn ebenso absendet, auf die Ebene setzt oder mit der gleichen Kraft stößt«. ¹⁰³ Sodann hängt der Bewegungsverlauf von der Beschaffenheit der Spielkugel selbst ab, genauer gesagt vom Verhältnis der konvexen zur konkaven Kugeloberfläche. Wie der Globus »auf unendlich viele Weisen, je nach dem verschiedenen Verhältnis der genannten

⁹⁸ Ebd. N. 4, Z. 12–14.

⁹⁹ Ebd. N. 51, Z. 8f.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. N. 50, Z. 6: *contingit*; ebd. II: N. 81, Z. 19: *ex contingenti*.

¹⁰¹ Ebd. I: N. 0, Z. f.

¹⁰² Ebd. N. 54, Z. 5–8; vgl. auch N. 5, Z. 1–7.

¹⁰³ Ebd. N. 6, Z. 1–5.

Oberflächen, verändert werden kann«, so »nimmt er immer wieder eine andere Bewegung an«. ¹⁰⁴ Da die Eindellung der Kugel ihre Abweichung von der absoluten Rundheit in der Form und einer dementsprechenden Bewegung verursacht, veranschaulicht sie gleichsam die Kontingenz des endlichen Weltentwurfs. In dem die Bewegung verlangsamenden und auf den Ausgangspunkt ihres Wurfes zurückziehenden Übergewicht der materiellen Kugelmasse ¹⁰⁵ und in der Möglichkeit ihrer Beeinträchtigung durch »Schmutz am Globus oder ein hinzutretendes Spältchen«, ¹⁰⁶ kommt die Leibgebundenheit des endlichen Geistes als Grund für die Kontingenz seiner Wirklichkeit mit ins Aenigma des Spieles. Schließlich liegen die Ursachen für die Unvollkommenheit des Kugelwurfes im Zustand des Spielfeldes, denn die »Unregelmäßigkeit des Bodens und das Dazwischengeraten von Steinchen behindern den Lauf und stoppen ihn oft«. ¹⁰⁷

Zusammenfassend lässt sich das Aenigma des Globusspieles dahingehend interpretieren, dass die Spielkugel(bewegung) die vom Menschen entworfene Welt symbolisiert. Der Vergleich des Globus mit den anderen Elementen des Spieles erlaubt nun abschließend Rückschlüsse auf das Verhältnis des menschlichen Weltentwurfs zu den in Mittelpunkt und Spielfeldkreisen dargestellten Größen Gott und Universum. Wie bereits im Einzelnen dargelegt, unterscheiden sich die drei Elemente des Spieles und kommen zugleich darin überein, dass sie verschiedene Intensitätsgrade von Rundheit verwirklichen. Bei genauerer Analyse zeigt sich, dass der sukzessiven Abnahme der Rundheitsvollkommenheit die Zunahme je einer Dimension entspricht: Der absoluten Rundheit des unausgedehnten Punktes folgt die in den Dimensionen von Linie und Fläche eingeschränkte Rundung der Spielfeldkreise und schließlich das durch die Kontingenzfaktoren von Raum und Zeit verminderte Runde der Kugel(bahn). Die Zuordnung der raum-zeitlichen Dimension zum Spielglobus ist in dem Sinne zu verstehen, dass für Cusanus allein dem menschlichen Weltentwurf empirisch-konkrete Wirklichkeit entspricht, nicht aber dem Universum und noch weniger Gott. Im Globusspiel wird vielmehr in Spiegelbild und Rätselgleichnis eine neue Weise offenbar, Gott und die universale Ordnung in ihrem Verhältnis zum Menschen zu denken. Im Aenigma des Spieles wird einsichtig, wie Mittelpunkt und Spielfeldkreise die voraussetzungshaften Ermöglichungsbedingungen des Globuswurfes sind, Gott und Universum demnach von Cusanus als transzendentalphilosophische Größen verstanden werden. Gott ist so als

¹⁰⁴ Ebd. N. 4, Z. 12–14.

¹⁰⁵ Ebd. Z. 5f.

¹⁰⁶ Ebd. N. 6, Z. 11.

¹⁰⁷ Ebd. Z. 9–11.

absoluter Wirklichkeitsgrund, das Universum als Gesamt der Möglichkeiten des weltexplikativen Selbstvollzugs endlicher Intellektualität begreifbar. Aus diesem ihrem Verhältnis zum Weltentwurf des Menschen bestimmt Cusanus Gott und Universum in seiner Unterscheidung einer »dreifachen Welt: die kleine Welt, das ist der Mensch, die größte, das ist Gott, und die große, die Universum heißt«. Zwischen diesen drei Welten herrscht ein gestuftes Urbild-Abbild-Verhältnis, denn »die kleine ist das Gleichnis der großen, die große das Gleichnis der größten«. ¹⁰⁸ Im Gedanken, dass der *Mikrokosmos* ¹⁰⁹ Mensch »das, was das Universum in universaler Weise hat, auf besondere, eigene und unterschiedene Weise hat«, wird noch einmal deutlich, wie für Cusanus die konkrete Wirklichkeit von Welt(en) den endlich-individuellen Verwirklichungsgestalten des durch Vermittlung des Universums als Abbild der unendlich größten Welt bestimmten menschlichen Geistes entspringt: »Es kann nur ein Universum geben und vieles Besondere und Unterschiedene; darum tragen viele besondere und unterschiedene Menschen die Art und das Bild des einen und vollkommenen Universums, so dass die feststehende Einheit des großen Universums in solch verschiedenartiger Vielheit vieler kleiner, flüchtiger Welten« [Plural!], »die einander folgen, umso vollkommener entfaltet ist«. ¹¹⁰

4. Das Globusspiel als aenigmatische Selbstdarstellung des endlichen Intellektvollzugs

Mit der Entdeckung seiner *mystica sententia* ¹¹¹ kann nun das Spielaenigma seinerseits näher bestimmt werden. Wenn das Globusspiel die weltexplikative Wirksamkeit des menschlichen Geistes und das Universum sowie Gott als deren voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingungen veranschaulicht, erweist es sich schließlich als Selbstdarstellung des Wesensvollzugs endlicher Intellektualität. Cusanus hat damit das im Dialog anfangs seinen Gesprächspartnern gegenüber gemachte Versprechen eingelöst, »einige Samenkörner der Wissenschaften in ihre edlen Geister zu säen, die – wohl aufgenommen und bewahrt – als Frucht des Lichtes eine klare Unterscheidung für die so sehr erwünschte Selbsterkenntnis (*circa suiipsius desideratissimam notitiam*) hervorbringen«. ¹¹² Da die »*pulchra speculatio*, bei welcher der Mensch sich selbst

¹⁰⁸ Ebd. N. 42, Z. 2–4.

¹⁰⁹ Ebd. N. 40, Z. 2.

¹¹⁰ Ebd. N. 42, Z. 15–21.

¹¹¹ Ebd. II: N. 61, Z. 13.

¹¹² Ebd. I: N. 3, Z. 2–5.

erkennt«,¹¹³ die höchste und eigentliche Wirksamkeit des Geistes ist, bildet das Globusspiel selbst das letzte Moment jenes Prozesses, der in ihm zur Darstellung kommt. Die Erkenntnisbewegung der Geistseele vollendet sich, wenn sie kreisförmig auf sich selbst zurückkommt. Der *reflexus* des Intellekts auf sich selbst kulminiert darin, dass der Geist sich seiner erkennenden Tätigkeit bewusst wird, denn »wenn ich mir Gedanken mache über das Gedankenmachen, ist es eine kreisförmige und sich selbst bewegende Bewegung.«¹¹⁴ Im Unterschied zur zeitfrei-trinitarischen Selbstgegenwart Gottes muss der gottebenbildliche Geist des Menschen erst zu sich kommen, indem er seine eigene Wesenswirklichkeit in der raumzeitlichen Andersheit seiner selbst vor sich bringt. Dies geschieht im cusanischen Globusspiel, denn es lässt sich auf seiner tiefsten Sinnebene als aenigmatische Selbstdarstellung der sich ihrer selbst bewussten Intensitätsstufe endlicher Intellektualität deuten. In den folgenden Überlegungen soll unter Heranziehung auch anderer cusanischer Schriften deutlich gemacht werden, wie die den *Dialogus de ludo globi* einleitende Bemerkung, nach der »diese so vergnügliche Übung mit dem Globus uns eine nicht geringe Philosophie darstellt«,¹¹⁵ auch in dem Sinne zu verstehen ist, dass im Globusspiel das Wesen des philosophischen Denkens selbst repräsentiert ist. Mit dem Aufweis, dass Cusanus hier die Vielzahl seiner im Kontext anderer Schriften vorgelegten Gedankengänge auf ihre gemeinsame Wesensbestimmung hin reflektiert, soll das Globusspiel schließlich als die *aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie* erwiesen werden.

Ein Hinweis darauf, dass sich im Globusspiel das cusanische Denken selbst in Spiegelbild und Rätselgleichnis reflektiert, sind die Textstellen, in denen Cusanus sein Verhältnis zum Spielaenigma dahingehend bestimmt, dass er es selbst »neu erfunden« hat.¹¹⁶ Indem Cusanus das Erfinden eines neuen Spieles den Tieren abspricht und es als das Ergebnis von Ausdenken,

¹¹³ Ebd. N. 43, Z. 21f.

¹¹⁴ Ebd. N. 32, Z. 7–9.

¹¹⁵ Ebd. N. 2, Z. 5f.

¹¹⁶ Vgl. ebd. N. 30, Z. 6–N. 31, Z. 3; N. 34, Z. 7. Da sich diese Aussage primär auf die philosophische Sinnggebung des Globusspieles bezieht, steht sie nicht im Widerspruch zur Feststellung, dass es »unbeschadet der behaupteten Neuartigkeit in der Tradition moralisierender Spielliteratur steht« (so SENGER [wie Anm. 4] 289). Mit der Betonung der Neuheit bringt Cusanus vielmehr zum Ausdruck, wie es die eigenen künstlerischen bzw. technischen Produkte sind, in denen der endliche Intellekt die eigene Wesenswirklichkeit aenigmatisch erkennen kann. Aus dieser Einsicht in ihre Funktion im menschlichen Selbstbewusstwerdungsprozess wird die aenigmatische Methode von Cusanus zunehmend auf derartige Hervorbringungen des Menschen konzentriert, so beispielsweise im gemalten Bild des Allessehenden aus *De visione dei* und der Brille von *De beryllo*.

Überlegen und Beschließen (*cogitare, considerare, determinare*) bezeichnet,¹¹⁷ begreift er es ausdrücklich als Konstitutionsleistung des menschlichen Geistes. Dass es die eigene Wesenswirklichkeit ist, die der Geist mit dem Globusspiel in aenigmatischer Vermittlung hervorbringt, ist in jenem Gedankengang angedeutet, in dem Cusanus die handwerkliche Herstellung des Spielglobus als Aenigma der produktiven Wirksamkeit des Geistes deutet: In der Tradition der platonischen Ideenlehre begreift Cusanus »den sichtbaren Globus als das Bild des unsichtbaren Globus, der im Geiste des Werkmeisters war«. Auf dem Hintergrund seiner eigenen Theorie der Notwendigkeit einer Selbstexplikation im Selbstbewusstwerdungsprozess des endlichen Geistes stellt er sodann fest, »dass dieser Globus im Geiste des Drechslers als der Geist selbst existiert, der Geist sich aber in jener Form, die er entworfen und deren Entwurf er sich angeglichen hat, sichtbar machen wollte, damit er als Meister erkannt werde.«¹¹⁸

Wenn das Globusspiel auf seiner tiefsten Sinnebene die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie darstellt, spiegeln sich darin die wesentlichen Konstitutivelemente des (cusanischen) Denkens in sinnenfälliger Gestalt. Mittelpunkt, Spielfeldkreise und Kugelwurf sowie ihr Zusammenhang im und als Spiel haben einen auf die Wesensbestimmungen des philosophischen Denkens bezogenen Sinn, den es im Folgenden aufzuweisen gilt.

4.1 Das unendliche Ziel

Die im Mittelpunkt des Spielfeldes figurierte Unendlichkeit wird von Cusanus von Anfang an aus ihrer Bedeutung für das Denken heraus begriffen. Bereits in der ersten und grundlegenden Formulierung seiner Unendlichkeitsspekulation in *De docta ignorantia* kommt das Unendliche als dasjenige in den Blick, was »sich dem im Vergleichen und In-Beziehung-Setzen bestehenden Erkennen entzieht.«¹¹⁹ Das darin implizierte Verständnis des Unbegrenzten als der Grenze des Denkens bedeutet aber paradoxerweise zugleich eine Entgrenzung des Denkens, weil damit gesagt ist, dass dessen *Grenze* selbst *unbegrenzt* ist.¹²⁰ Das Denken ist deshalb wesentlich von der Grenzlosigkeit seiner Grenze her bestimmt, weil es den Selbstvollzug eines endlichen Geistes darstellt: Aufgrund seiner Intellektnatur strebt der Mensch danach, den unendlichen Wirklichkeitsgrund aller Dinge zu erkennen,¹²¹

¹¹⁷ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 31, Z. 1–6; N. 34, Z. 1–8.

¹¹⁸ Ebd. N. 44, Z. 4–N. 45, Z. 3.

¹¹⁹ Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1f. (N. 3).

¹²⁰ Vgl. *De vis.* 13: Hopkins N. 54, Z. 8: *finis infinitus*.

¹²¹ Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 16–24; ARISTOTELES, *Met.* 980 a 21.

bleibt aber in seiner kreatürlichen Endlichkeit dazu stets im Verhältnis »unendlicher Distanz«, denn »niemals ist ein Mensch seiner menschlichen Natur nach so weise, dass er nicht noch weiser sein könnte«. ¹²² Das Denken ist in dem Sinne »der Eingang in die von jeder Beschränkung freie Unendlichkeit selbst«, ¹²³ als das Unendliche das Ziel darstellt, auf das hin der endliche Geist sein Wesen verwirklicht.

Mit seiner Finalisierung auf das Unendliche geht dieses auf eine Weise in die Wesensbestimmung des endlichen Geistes ein, in der beider Differenz gewahrt bleibt: Wenn das Denken seine Wirklichkeit in der Ausrichtung auf das Unendliche gewinnt, stets aber in unermesslicher Entfernung dazu verbleibt, erweist es sich als potentiell unendlich. Das Unendlichkeitspotential der endlichen Intellektnatur konkretisiert sich in den nie zum Abschluss kommenden und deshalb unendlich vielen Versuchen, das Unendliche zu begreifen. Die Unerschöpflichkeit seines Zielgrundes befähigt den menschlichen Geist dazu, sich in einer potentiell unendlichen Anzahl endlicher Verwirklichungsgestalten zu vollziehen: »Weil die Unendlichkeit in allem Aussprechen unausdrückbar ist, kann man ein Ende dieser Reden nicht denken, da in allem Denken diejenige unausdenkbar ist, durch die, in der und aufgrund derer alles ist«. ¹²⁴

Die Begrenzung des Denkens am Unendlichen hat zur Folge, dass der Geist als von seinem Wesen her dynamisch begriffen wird. Da die Unendlichkeit der Beweg-Grund seiner Wirksamkeit ist, »wird der Geist nie aufhören, sich zu bewegen«, ¹²⁵ und ist deshalb als *motus substantialis* ¹²⁶ definierbar. Wenn die Wesenswirklichkeit des Geistes von der Idee der bewegten Lebendigkeit her gedacht wird, bringt dies seinerseits mit sich, dass auch sein unendliches Urbild selbst als nicht versiegender Quellgrund des Lebens verstanden wird. Demnach »kann diese dem Geist zugehörige Bewegung nicht zur Ruhe kommen«, weil sie »das unendliche Leben niemals unendlich berührt«. ¹²⁷

Aus ihrer lebenspendenden Bedeutung ergibt sich, dass für den Geist die Unerreichbarkeit seines Zieles nicht Grund zur resignierenden Stagnation ist, sondern vielmehr zum motivierenden Impuls wird, die eigene Unendlichkeits-Kapazität unbegrenzt zu erweitern: »Da der Geist geistiges Leben besitzt und erfährt, dass er zu einem bestimmten Vermögen (*capacitas*) hin entfaltet ist, entfaltet er sich zu einem größeren. ... Er kann sich jedoch

¹²² *De pace* 12: h VII, N. 36, Z. 5–9.

¹²³ *Brief v.* 14. Sept. 1453 (ed. Vansteenberghé [wie Anm. 12] 116).

¹²⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 9, Z. 16–18.

¹²⁵ *Brief v.* 22. Sept. 1452 (ed. Vansteenberghé [wie Anm. 12] 112).

¹²⁶ *De ludo* I: h IX, N. 24, Z. 9.

¹²⁷ *De sap.* I: h ²V, N. 18, Z. 11.

niemals zu solchem Umgreifen ausdehnen, dass er nicht noch umfassender (*capacior*) werden könnte.«¹²⁸ Weil die im »Verstehen des Unendlichen« bestehende Wesensaufgabe des endlichen Intellekts dem »Erfassen des Unfassbaren« und dem »Herantreten an das Unerreichbare« gleichkommt,¹²⁹ vollzieht sie sich im unaufhörlich neu ansetzenden Entwerfen von Gedanken-zusammenhängen, in denen je nach individuell erreichter Kapazität die unendliche Wahrheit mehr oder weniger partizipiert wird.¹³⁰

Die Interpretation des Globusspiels als aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie kann mit dem Aufweis bestätigt werden, dass Cusanus sein Denken ausdrücklich in einem derartigen Selbstverständnis reflektiert und dies im Spielaenigma in sinnenfälliger Andersheit dargestellt hat. Ersteres ist insofern zweifelsfrei der Fall, als Cusanus selbst davon ausgeht, dass diese Auffassung seines Denkens seinen Zeitgenossen bereits vertraut ist: »Schon lange kennst du mich«, stellt er seinem Gesprächspartner Konrad gegenüber fest, »wie ich in unermüdlichem Versuch zum Unbegreiflichen vordrinke.«¹³¹ Im Fortgang des mit ihm geführten Dialoges versteht Konrad den darin vorgetragenen Gedankenzusammenhang ausdrücklich in diesem Sinne, wenn er ihn im Hinblick darauf, dass in allen die unerreichbare Wahrheit mehr oder weniger erreicht wird, mit den von Cusanus im Kontext anderer Schriften begangenen Denkwegen identifiziert: »Ja, während ich dir bei diesem Gedankengang zuhörte, habe ich darin die Erfahrung gemacht und dadurch gelernt, dass mir ein und dieselbe unerreichbare Erleuchtung . . . in allem, was du jetzt und früher oft besprochen hast, in der Mannigfaltigkeit der Erklärungsweisen deutlicher widerstrahlt, so dass deine Darlegungen überall dieselbe Kunst widerspiegeln; sie sind ja deren Verähnlichung, weil ich jetzt nichts anderes verstanden habe, als das selbe, das ich oft in anderer Weise hörte.«¹³² Das Selbstverständnis seines Denkens, demgemäß »die vielen in der »Belehrten Unwissenheit« und in anderen Büchlein gebotenen« Gedankengänge ein Teil der »zahllosen Weisen« sind, »die man konzipieren kann«, wird von Cusanus darin begründet, »dass keine Weise die Genauigkeit zu berühren vermag, da die göttliche Weise über jeder Weise ist«. Die Unbegreiflichkeit Gottes wird so von Cusanus als der unerschöpfliche Quellgrund der potentiell unendlichen Verwirklichungsmöglichkeiten seines Denkens verstanden, denn er ist »der Ursprung jeder Weise, in dem alle Weisen eingefaltet werden und den alle Weisen nicht entfalten können.«¹³³ Noch in

¹²⁸ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 64–68.

¹²⁹ *De vis.* 13: Hopkins N. 53, Z. 12–14.

¹³⁰ *De sap.* II: h ²V, N. 31, Z. 8–21.

¹³¹ *De Gen.* 1: h IV, N. 141, Z. 7f.

¹³² *Ebd.* 2: N. 153, Z. 3–8.

¹³³ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 27, Z. 13–18.

seiner wahrscheinlich letzten Schrift *De apice theoriae* weist Cusanus die Meinung seines Dialogpartners Petrus, »er habe in seinen so verschiedenartigen Schriften das Ergebnis all seiner Betrachtungen abschließend dargestellt«, mit der Begründung zurück, dass »keiner je überdrüssig werden wird, stets auf besseres Begreifen dessen aus zu sein, der alles Begreifen übersteigt.«¹³⁴ Was Cusanus im Konjekturbegriff und der aenigmatischen Methode als Bestimmungen der endlichen Erkenntnis reflektiert, erweist sich schließlich als die Selbstcharakterisierung seines Denkens, wenn er seinem Gedankengang über die Gotteskindschaft folgende für das Selbstverständnis seines Philosophierens signifikante Bemerkung voranstellt: »Wohl erwartest du nicht, dass das, was allen Geist überragt, in genügender Weise ausgedrückt werden könne, zumal da wir, die wir uns mit Konjekturen beschäftigen müssen, die Weisen der Aenigmata nicht zu übersteigen vermögen.«¹³⁵ Dass das Globusspiel unter den Aenigmata, in denen der Geist sich selbst verwirklicht, insofern eine Sonderstellung einnimmt, als hier die Selbstverwirklichung des Geistes ihrerseits aenigmatisch zur Darstellung kommt, bedarf angesichts der bestechenden Vermittlungskraft des Spielaenigmas keiner schwerfälligen Interpretationsüberlegungen: Kugelwurf und Mittelpunkt symbolisieren den Selbstvollzug des Denkens und dessen unendliches Ziel. In der Unausgedehtheit des Punktes, die ihn zugleich mit der vollkommenen Kugel koinzidieren und dadurch zum Rätselgleichnis der Unendlichkeit werden lässt, wird die Unerreichbarkeit des Zielgrundes aller Intellektvollzüge indirekt veranschaulicht, denn was unausgedehnt ist, nimmt keinen Raum ein und lässt sich demzufolge auch nicht an einem bestimmten Ort erreichen. Die potentiell unendlichen Lebensbewegungen des endlichen Geistes sind in dem sie begründenden Verhältnis zu ihrer unendlichen Zielgrenze in den Kugelwürfen dargestellt. Die spiralförmig vom Zentrum abweichende Kugelbahn veranschaulicht die Unmöglichkeit der Überwindung der unendlichen Distanz zwischen dem menschlichen Erkenntnisstreben und der von ihm intendierten absoluten Wahrheit, damit zugleich aber auch die Möglichkeit von deren unendlicher Verringerung in immer neu ansetzenden und dem unendlichen Ziel jeweils näherkommenden Gedankenentwürfen. Die unendlichen Variationsmöglichkeiten der Kugelbahnen symbolisieren die dem menschlichen Geist als endlichem Abbild des unendlichen Wahrheitsgrundes wesenseigene Unendlichkeits-Kapazität. In den unzählbaren, aus ihrer individuellen Distanz zum Zentrum aber zugleich ihre unvergleichliche Singularität gewinnenden Kugelwürfen spiegelt sich die Vielzahl von in sich

¹³⁴ *De ap. theor.*: h XII, N. 2, Z. 3–8.

¹³⁵ *De fil. 2*: h IV, N. 55, Z. 3–6.

abgeschlossenen, aufgrund der uneinholbaren Transzendenz ihres Zieles aber stets auch zur Vorläufigkeit relativierten Gedankengängen, auf denen Cusanus in den unermüdlich neu ansetzenden und einen je anderen Denkweg beschreitenden philosophischen Entwürfen seiner Schriften das Unendliche spekuliert.

4.2 Die Leichtigkeit des Schwierigen

In der aenigmatischen Identifikation der Kugelwürfe mit den Unendlichkeitsspekulationen des Geistes wurde bisher noch nicht deutlich gemacht, warum Cusanus diese als Elemente eines Spieles darstellt. Wenn das Globusspiel die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie ist, so müssen die Bestimmungsmomente des Spiels einen auf das Selbstverständnis des cusanischen Denkens bezogenen Sinn haben. Da Cusanus es als Eigenschaften des von ihm neu erfundenen Spieles bezeichnet, dass es »alle durchweg leicht erfassen und gerne spielen«,¹³⁶ gilt es nun aufzuweisen, dass Leichtigkeit und Freude im Wesen der cusanischen Unendlichkeitsspekulation mitbegriffen sind.

Der philosophische Sinn der Leichtigkeit des Spieles erschließt sich darin, dass für Cusanus das Werfen des Globus zugleich bedeutet, ihn »in die Höhen laufen zu lassen«.¹³⁷ Der Kugellauf bedeutet insofern einen »Aufstieg«,¹³⁸ als die Spielfeldkreise »Grade der Schau« darstellen.¹³⁹ Die von Cusanus in *De coniecturis* herausgearbeitete und im Bild einer Pyramide (*figura P*)¹⁴⁰ veranschaulichte Stufung der Erkenntniskräfte wird im Globusspiel durch die Aufeinanderfolge der konzentrischen Kreise vermittelt. Diese symbolisieren vom ausgedehntesten äußeren bis zum, dem unausgedehnten Punkt am nächsten kommenden, innersten fortschreitend die *virtutes* von *sensus*, *imaginatio*, *phantasia*, *ratio*, *intelligentia* und *intellectibilitas*.¹⁴¹ Wenn der in dieser Reihung zu konstatierende Übergang »von der körperlichen Natur zur geistigen« zugleich ein »Fortschritt vom Verworrenen zum Unterschiedenen« ist,¹⁴² wird deutlich, dass die von Cusanus in den Spielfeldkreisen figurierte Stufung im Sinne einer Zunahme von Intelligibilität zu verstehen ist. Der im Kugelwurf zu vollziehende Aufstieg bedeutet demnach das Erreichen einer

¹³⁶ *De ludo* I: h IX, N. 50, Z. 4.

¹³⁷ Ebd. N. 51, Z. 16f.

¹³⁸ Ebd. II: N. 72, Z. 14.

¹³⁹ Ebd. Z. 1.

¹⁴⁰ *De coni.* I, 9: h III, N. 41.

¹⁴¹ *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 18–23.

¹⁴² Vgl. ebd. N. 105, Z. 1–7.

je höheren Erkenntnisstufe in der nach dem Begreifen der unendlichen Wahrheit strebenden Lebensbewegung des endlichen Geistes. Aus der Bestimmung der Unendlichkeitsspekulation als eines gradweisen Aufstiegs über die verschiedenen Erkenntnisstufen lässt sich nun auch die im Spielaenigma symbolisierte Leichtigkeit als Wesensmoment derselben aufweisen: Weil im Erkenntnisaufstieg die Transparenz des erreichten Bereiches gradweise zunimmt und so vom Geist jeweils umso besser durchdrungen werden kann, gewinnt das Denken mit der Höhe auch an Leichtigkeit, denn »die Wahrheit ist umso leichter, je klarer sie ist«. ¹⁴³

Der Zusammenhang von Höhe, Vergeistigung und Leichtigkeit des Denkens wurde bereits am Ursprung jener Tradition, in der Cusanus philosophiert, in einer seinem Globusspielgedanken in Gehalt und Darstellungsform nahekommenden Weise vermittelt: In seinem Gleichnis vom Seelenwagen ¹⁴⁴ deutet Platon die Lebensbewegung der Seele als Aufstieg zum »Feld der Wahrheit«, wo die Seele eine »Nahrung« findet, die ihr »Flügel« wachsen lässt, durch die sie »leicht« wird (κουρίζεται). In diesem Bild veranschaulicht Platon den Selbstvollzug des Denkens als einen Vergeistigungsprozess, der in der alle Schwere abwerfenden Loslösung vom Materiell-Sinnlichen besteht, denn wer diese Höhen der Wahrheit (ἀ-λήθεια) »nicht zu erreichen vermag«, wird »von Vergessenheit« (λήθη) »und Trägheit niedergedrückt« (βαρυνθεῖσα), so dass ihm »die Flügel abfallen und er auf die Erde zurückfällt«. ¹⁴⁵ Wenn Cusanus das den Geist zur spielerischen Leichtigkeit der Wahrheit erhebende Abwerfen (*abicerē*) von »Körper, Sinnen, Gemein Sinn, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft«, in dem der Geist durch das Zurücklassen von allem (*linquendo omnia*) das erreicht, was über allem (*supra omnia*) ist, als *ablatio terminatorum* ¹⁴⁶ denkt, so reflektiert er den platonischen Gedanken auf dem Hintergrund seiner eigenen Unendlichkeitsspekulation. Weil nach Cusanus das, »was der Geist sieht, wenn er sich auf die höchste Stufe erhebt, die Unendlichkeit ist«, wird das platonische Aufstiegs-konzept dahingehend modifiziert, dass das Denken »jede Grenze, jedes Ende und Endliche übersteigen muss« und somit sein Aufstieg niemals an ein Ende kommt, denn »wie soll er zum End-Ziel, auf das er zustrebt, gelangen, wenn er sich über das Ende erheben muss?« ¹⁴⁷ Mit der genuin cusanischen Bestimmung des Unendlichen als seiner Zielgrenze erhält der Erkenntnisaufstieg die Kapazität zu unendlichen Aufschwüngen, in denen

¹⁴³ *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 9.

¹⁴⁴ *Phaidr.* 246 a-d.

¹⁴⁵ 248 c 1–8.

¹⁴⁶ *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 2–N. 50, Z. 4.

¹⁴⁷ *De vis.* 13: Hopkins N. 53, Z. 1–3.

dem Geist die Wahrheit umso leichter zugänglich wird, je näher er ihr zu kommen vermag. Den für die Wesenswirklichkeit des endlichen Geistes ursächlichen Zusammenhang von unabschließbarer Annäherung an das Unendliche und unendlicher Steigerbarkeit der Leichtigkeit seiner Lebensbewegung vermittelt Cusanus im Spielaenigma, indem er die in den aufgrund ihrer Ausrichtung auf den unendlichen Mittelpunkt unzählbaren Kugelwürfen stufenweise zu erreichenden Spielfeldkreise mit Graden von Bewegtheit identifiziert, die umso leichter werden, je intensiver sie sind: »Die Kleinheit der Kreise stellt die geschwindere und lebhaftere Bewegung des Lebens dar, weil sie an den Mittelpunkt, der das Leben der Lebenden ist, näher herankommen«. In der Darstellung einer Vielzahl von Kreisen entspricht Cusanus dem Sachverhalt, dass der endliche Geist das ihm eigene Potential zu unendlich leichter Bewegung immer nur annäherungsweise und daher in je nach individueller Kapazität eingeschränkten Abstufungen verwirklicht: »Wir wissen, dass die einen bei der Bewegung des Denkens schnell und die anderen langsam sind, aber eben verschieden, wie wir es aus der Verschiedenartigkeit der Begabungen erfahren. Unter ihnen erfreuen sich gewisse Leute so großer Behendigkeit, dass sie den Gedankengang in kürzester Zeit durchlaufen. Andere sind langsamer und kommen kaum jemals in irgendetwas voran.«¹⁴⁸

Wenn das Denken die ihm vom unendlichen Ziel seiner Aufstiegsbewegung her zukommende Leichtigkeit in einem Spiel aenigmatisch zur Darstellung bringt, so muss diese auch in ihren Wesensbestimmungen der einem Spiel eigenen Leichtigkeit entsprechen. Da es für letztere spezifisch ist, dass sie die Schwierigkeit als ihren Gegensatz keineswegs ausschließt, ist auch der Vollzug des Denkens als die »Koinzidenz von Leichtigkeit und Schwierigkeit«¹⁴⁹ zu begreifen. An den die Lebensbewegung des endlichen Geistes symbolisierenden Kugelwürfen wird anschaulich, wie die Unerreichbarkeit seines unendlichen Zieles für das Denken sowohl die Quelle für die Leichtigkeit seiner Aufschwünge wie zugleich auch der Grund für eine es in die Grenzen seiner Fähigkeit weisenden Schwierigkeit ist. In der Begründung des Gedankens der *facilitas difficilium sapientiae*¹⁵⁰ gibt Cusanus dem Unendlichkeitsbegriff jene Wendung, die im Globusspiel darin zur Darstellung kommt, dass der das Unendliche figurierende Punkt als voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingung für den Vollzug der Kugelwürfe ins Bild gebracht ist. Dass »die Schwierigkeit in Leichtigkeit übergeht, wenn sie dem unendlichen Gott zukommen soll«, ergibt sich nach Cusanus aus der Bestimmung Gottes als »desjenigen, was in jeder Frage vorausgesetzt wird«, denn »dann

¹⁴⁸ *De ludo* II: h IX, N. 70, Z. 1–8.

¹⁴⁹ *De sap.* II: h ²V, N. 28, Z. 11.

¹⁵⁰ Ebd. N. 47, Z. 5f.

gibt es über Gott keine eigentliche Frage, da ja in ihr die Antwort mit der Frage zusammenfällt¹⁵¹. In der in diesem Gedanken vorgenommenen spekulativen Identifikation Gottes mit den apriorischen Ermöglichungsbedingungen des Selbstvollzuges endlicher Intellektualität wird nun nachvollziehbar, warum die »absolute Leichtigkeit zusammenfällt mit der absoluten Unbegreifbarkeit«¹⁵². Als der »Begriff des Begriffes«¹⁵³ ist Gott in jedem Begriff des Denkens bereits vorausbegriffen, bleibt aber als die Voraussetzung allen Begreifens selbst unbegreiflich. Die philosophisches Denken wesentlich bestimmende Reflexion auf seine eigenen Voraussetzungen vollzieht sich so nach Cusanus in unendlichen Aufschwüngen zur Leichtigkeit der theologischen Unendlichkeitsspekulation, denn »obgleich Gott die absolute Unbegreifbarkeit selbst ist, nähert sich ihm das Begreifen um so viel mehr, als seine Weise mehr an der Leichtigkeit teilhat«¹⁵⁴. Die Lebensbewegung des endlichen Geistes stellt sich deshalb in den zugleich leichten wie schwierigen Kugelwürfen des Globusspiels dar, weil sie im Einholen der in all ihren Vollzügen immer schon vor-gegebenen und zugleich unerreichbar bleibenden Unendlichkeit ihres Zielgrundes besteht: »Dies ist die Leichtigkeit der schwierigen Dinge: Dass wir erkennen, wie in Allem das Eine notwendig ist und alles in seiner Angleichung besteht, und wir hören, wie in unserem Erkennen alles das Eine ausspricht und dass alles das Eine selbst durch Angleichung auszudrücken strebt und trotzdem dies nicht machen kann, weil die Angleichung immer hinter dem Einen zurückbleibt.«¹⁵⁵ Im Globusspielaenigma offenbart sich die Leichtigkeit des Schwierigen schließlich darin als die Tiefendimension des Denkens, dass es Cusanus hier gelingt, diese schwierigen gedanklichen Zusammenhänge in spielerischer Leichtigkeit sinnenfällig zu vermitteln: *O miranda facilitas difficilium!*¹⁵⁶

4.3 Die unendliche Freude der Spekulation

Das Globusspiel erweist sich endlich darin als die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie, dass in ihm auch ein letztes, aus der Leichtigkeit sich ergebendes Wesensmoment des Denkens zur Darstellung kommt: Wie das Spiel deshalb, weil seine Schwierigkeiten zugleich leicht sind, »gerne gespielt wird«,¹⁵⁷ ist auch die Leichtigkeit des Denkens Quellgrund für die

¹⁵¹ Ebd. N. 30, Z. 16–N. 31, Z. 3.

¹⁵² Ebd. N. 32, Z. 4f.

¹⁵³ Ebd. N. 28, Z. 17.

¹⁵⁴ Ebd. N. 32, Z. 1–3.

¹⁵⁵ *Sermo* LXXI: h XVII, N. 14.

¹⁵⁶ *De sap.* II: h ²V, N. 45, Z. 1.

¹⁵⁷ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 50, Z. 4.

bei seinem Vollzug erlebte Freude. Der »Zusammenfall des Erfreuens mit der Schwierigkeit«, der sich daraus ergibt, dass »keine leichtere Schwierigkeit denkbar ist, als die göttlichen Dinge zu spekulieren«,¹⁵⁸ wird im Spielaenigma in seinem inneren Zusammenhang versinnbildlicht. Wie im Spiel so wird auch im Denken die Freude gesteigert, je mehr der es Vollziehende darin geübt ist, den Aufschwung zur unendlichen Leichtigkeit zu vollbringen, denn »wer in diesen theologischen Spekulationen zu wenig versiert ist, hält das für äußerst schwierig, aber mir scheint nichts leichter und erfreulicher zu sein«. ¹⁵⁹ Mit dem im Aufstieg erreichten Grad an Vergeistigung nimmt auch die in der Leichtigkeit erfahrene Freude zu, weil diese sich darin als die eigentliche Tiefendimension des Denkens mitteilt: »Bedenke diese Dinge (*meditari in istis*) mit Sorgfalt und Beharrlichkeit. Wenn dein Geist dann tief eingedrungen ist, wird dir das, was für viele schwierig ist, offenbar werden mit dem Genuss geistiger Freude, die alle sinnliche Lieblichkeit unvergleichlich überragt«. ¹⁶⁰

Die Bestimmung der *Freude* als der *Grund-Erfahrung des Denkens* wird von Cusanus auch explizit aus dessen Finalisierung auf das Infinite abgeleitet: Weil das Unendliche die Fassenskraft des endlichen Denkens unendlich übersteigt, zugleich aber in all seinen Vollzügen als Voraussetzung gegeben ist, vergegenwärtigt sich das endliche Denken seinen unendlichen Grund in einem Selbstüberstieg seiner begreifenden Tätigkeit in die Unmittelbarkeit einer affektiven Erfahrung. Das Denken erreicht sein Ziel, »den absoluten Wesenssinn aller Dinge zu sehen«, wenn es »Gott im Geiste verkostet«. An der Grenze seiner intellektualen Fähigkeiten in ein unbegrenztes emotionales Erleben einzumünden, ist für das Denken glückhafte Erfüllung, denn »die Süßigkeit Gottes zu kosten, bedeutet, in erfahrungshafter Berührung die Wonne alles Ergötzlichen in ihrem Ursprung zu erfassen«. ¹⁶¹

Die vom Denken in der unmittelbaren Erfahrung seines absoluten Grundes erlebte Freude wird nach Cusanus schließlich im Bewusstsein intensiviert, dass sie wegen der Unendlichkeit ihrer Ursache niemals aufhören wird. Wie »weitaus größere Freude jemanden erfüllt, der einen Schatz findet, von dem er weiß, dass er unzählbar und unendlich ist, als jemanden, der einen zählbaren und endlichen findet«, so ist es auch »umso erfreulicher, das honniggleiche Geschenk der unfassbaren Süßigkeit der Liebe Gottes zu kosten, je unendlicher sie erscheint«. ¹⁶² Wenn ihr Grund ein *thesaurus inexplicabilis*

¹⁵⁸ *De sap.* II: h ²V, N. 28, Z. 10f.

¹⁵⁹ Ebd. N. 39, Z. 3–5.

¹⁶⁰ *De con.* I, 6: h III, N. 26, Z. 2–6.

¹⁶¹ *De vis.* 5: Hopkins N. 14, Z. 5–7.

¹⁶² Ebd. 16: Hopkins N. 71, Z. 5–12.

gaudiosissimae laetitiae ist,¹⁶³ wird die beim Denken erlebte Freude deshalb erhöht, weil sie sich darin als unendlich steigerbar erweist: »Und süß ist es für jeden Geist, zum Ursprung des Lebens, wiewohl er unzugänglich ist, ständig aufzusteigen. Denn das ist ständig glücklicher leben: zum Leben aufsteigen.«¹⁶⁴ Da seine Begrenztheit am Unendlichen Ursache zu unendlicher Freude ist, bedeutet es für das Denken paradoxerweise das größte Glück, die eigenen Grenzen zu erkennen, »und so geschieht es, dass die Unzugänglichkeit oder Unbegreiflichkeit der Unendlichkeit seines Lebens das ihm ersehnteste Begreifen ist . . . und dies ist die freudereichste Begreifbarkeit der Unbegreifbarkeit.«¹⁶⁵

Das dem Denken im Moment seiner Selbsttranszendenz in die Erfahrung seines Zielgrundes zuteilwerdende Glückserleben ist für die Wirklichkeit des Denkens deshalb wesentlich und demnach ein integratives Moment seiner aenigmatischen Selbstvermittlung im Globusspiel, weil es als die ursprüngliche Quelle all seiner Lebensvollzüge zu begreifen ist. Wenn die glückhafte Vollendung des Denkens in der affektiven Unmittelbarkeit zum Unendlichen besteht, diese aber unabschließbar intensiviert werden kann, wird das Denken von einer »unendlichen Sehnsucht«¹⁶⁶ zu seiner Wirksamkeit motiviert. Die Unersättlichkeit am Verkosten des Unendlichen vermittelt dem Denken die Freude zu unaufhörlichen Lebensbewegungen; »immer nämlich bewegt es sich in freudigster Sehnsucht, um das zu berühren, dessen es niemals überdrüssig wird.«¹⁶⁷ Weil sie im niemals übersättigenden Genuss des Unendlichen besteht, ist die Weisheit – gemäß ihrer Etymologisierung als *sapida scientia*¹⁶⁸ – für das Leben des Geistes »die schmackhafteste Speise, die im Sättigen den Wunsch, mehr zu nehmen, nicht mindert, so dass seine Bewegung in der ewigen Speisung niemals aufhört, sich zu erfreuen.«¹⁶⁹

Die unendliche Freude der *dulcis speculatio*¹⁷⁰ hat Cusanus dazu motiviert, sie in den immer neuen Gedankenbewegungen seiner Schriften zu verkosten und in den freudigen Kugelwürfen des Globusspiels darzustellen.

¹⁶³ Ebd. 5: Hopkins N. 15, Z. 4.

¹⁶⁴ *De sap.* I: h²V, N. 11, Z. 5–7.

¹⁶⁵ Ebd. N. 11, Z. 9–11; 23.

¹⁶⁶ Vgl. *De vis.* 16: Hopkins N. 72.

¹⁶⁷ *De sap.* I: h²V, N. 18, Z. 12–14.

¹⁶⁸ Ebd. N. 10, Z. 7.

¹⁶⁹ Ebd. N. 18, Z. 14–16.

¹⁷⁰ *De ludo* II: h IX, N. 110, Z. 18.

5. Theologie als Spiel

In der Unendlichkeit seines Zieles sowie der Leichtigkeit und Freude seines Vollzuges hat sich das Globusspiel als die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie erwiesen. Die Vermittlungskraft der aenigmatischen Methode erschöpft sich aber bei Cusanus nicht in der lediglich protreptischen Funktion, zu andernorts bereits thematisierten gedanklichen Gehalten mittels sinnenfälliger Vergleiche hinzuführen, sondern sie vermag es darüber hinaus, die verborgenen Wesensbestimmungen des in ihr Dargestellten zu veranschaulichen. Das Globusspielaenigma führt darin über die aus anderen Kontexten bereits vertrauten Einsichten über die Eigenschaften des Denkens hinaus, dass diese hier in ihrem Zusammenhang als Spiel zur Darstellung kommen, was nun abschließend als ein Verweis darauf interpretiert werden soll, dass das Spiel als die eigentliche Wesenstiefe des Denkens zu begreifen ist.

Der Weg zur Einsicht in die verborgene Wesensidentität von Spielen und Denken führt über die Berücksichtigung jener bisher in der Interpretation bewusst ausgeklammert gebliebenen Dimension, die im Globusspiel auf seiner tiefsten Sinnebene mit im Spiel ist, nämlich derjenigen des christlichen Glaubens. Christus kommt im Globusspiel als jener Spieler zur Darstellung, dem es gelingt, »den Globus seiner Person so zu bewegen, dass er in der Mitte des Lebens ruht«. Da »auch nicht zwei Globen den gleichen Abstand vom Mittelpunkt haben können« – denn eine genaue Gleichheit gibt es im Bereich der endlichen Spielfeldkreise nicht – und somit »der Globus eines jeden in seinem eigenen Punkte . . . ruht, den kein anderer jemals erreichen könnte«, ist es »unmöglich, dass ein anderer Globus in dem selben Mittelpunkte, in dem der Globus Christi ruht, die Ruhe erlange«. ¹⁷¹ Wenn Christus als Einziger das im Spiel anzustrebende Ziel erreicht, bestimmen sich die Kugelwürfe aller anderen Spieler als Versuche, auf den »Fußspuren Christi« ¹⁷² »den eigenen Globus dem seinigen folgen zu lassen«, ¹⁷³ und dementsprechend »gewinnt derjenige das Spiel, der als erster die dem Lebensalter Christi gleichkommende Punktezahl 34 erreichen kann«. ¹⁷⁴ Darin kommt Christus als die maximale Verwirklichung aller in den Kugelwürfen versinnbildlichten menschlichen Möglichkeiten zur Darstellung; aufgrund seiner »Selbigkeit mit dem Mittelpunkt von allem in personaler Identität«, in der er »das Lebenszentrum des Schöpfers mit der Kreisperipherie des Geschöpfes vereinigt«,

¹⁷¹ Ebd. I: N. 51, Z. 4–11.

¹⁷² Ebd. Z. 21.

¹⁷³ Ebd. Z. 6.

¹⁷⁴ Ebd. N. 50, Z. 11f.

erweist sich Christus als »Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf«, in dem »geschaffene und ungeschaffene Natur« zur »hypostatischen Union« vermittelt sind, »im Vergleich zu der es keine größere geben kann«. ¹⁷⁵

Die Bedeutung Christi als »*unicus mediator*, durch den man den Zugang haben kann zum Leben der Lebendigen«, so dass er »für alle, die selig werden wollen, so notwendig ist, dass ohne ihn niemand glücklich sein kann«, ¹⁷⁶ wird von Cusanus auf dem Hintergrund seiner Philosophie des Geistes reflektiert. Da das dem Menschen wesenseigene »vernünftige Leben das Erfassen der Weisheit (*sapientia*) oder des schmackhaften Wissens (*sapida scientia*) ist«, und somit »alle lebendig denkende Bewegung um dessentwillen ist, dass sie die Ursache ihres Lebens sehe und von solcher Weisheit sich unsterblich nähre«, erreicht Christus die maximale Verwirklichungsgestalt aller menschlichen Möglichkeiten, indem er zur Identität mit der vollkommenen Offenbarkeit der absoluten Wahrheit aufsteigt. Die Mittlerfunktion Christi lässt sich nun dahingehend näher bestimmen, dass er die durch ihn zum Menschen absteigende absolute Wahrheit offenbart. Da »eine sichere und wahre Offenbarung nur durch die Wahrheit geschehen kann«, ist Christus »als der Offenbarer zugleich die Wahrheit«. »Weil er die Wahrheit ist, offenbart sich in Christus« insofern zugleich »die Gotteskindschaft«, als damit in ihm jedem menschlichen Geist das Leben mitgeteilt wird, denn »niemand würde Gott als den Geber des Lebens sehen, wenn nicht Christus, Gottes Sohn, ihn offenbarte«. Die biblische Selbstdefinition Jesu als »der Weg und die Türe, das Leben und die Wahrheit« (*Job* 10,7; 14,6), wird von Cusanus in dem Sinne verstanden, dass in Christus als der vollkommenen Offenbarung der absoluten Wahrheit dem endlichen Geist der Zugang zu seinem »Lebensquell« vermittelt wird. Christus ist deshalb »in allen Lebenden und alle Lebenden sind in ihm«, weil er als »die im schmackhaften Wissen bestehende Weisheit zugleich das Leben« des Geistes ist, und »das Wissen in ihm, da es köstlich ist, als lebendiges Erfassen geoffenbart wird«.

Im Gedanken, dass »die Seele nicht sieht und auch nicht in vernünftigem Leben leben kann, wenn sie des offenbarenden Lichtes, das Christus ist, ermangelt«, reflektiert Cusanus die in Christus ergangene Offenbarung der Wahrheit Gottes im Rückgriff auf die (neu-)platonisch-augustinische Illuminationsmetaphorik als die voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingung des Selbstvollzuges der endlichen Intellektnatur. Infolge der spekulativen Identifikation Christi mit dem »Licht der vernunfthaften Lichte« lässt sich jeder Erkenntnisakt des endlichen Geistes als im Hinblick auf seine Begrün-

¹⁷⁵ Ebd. II: N. 75, Z. 12–20.

¹⁷⁶ Ebd. Z. 21–23.

dung »von Christus her geformt« erweisen. Der Selbstvollzug menschlicher Erkenntnis besteht somit im Grunde im endlichen »Empfangen« der sich von Gott her in Christus offenbarenden »Unendlichkeit des sich freigiebigst verströmenden Lichtes der Wahrheit«. Die für die welthafte Ausdifferenzierung der göttlichen Einheit konstitutive Einschränkung des in Christus sich mitteilenden Lichtüberflusses hat keineswegs in einer Zurückhaltung der Seinsfülle Gottes ihre Ursache, sondern ergibt sich vielmehr daraus, dass »die christusförmigen Geister, obwohl sie das Licht der Herrlichkeit alle in genügender Weise empfangen, es je nach der Fassungskraft eines jeden verschieden aufnehmen«. ¹⁷⁷ Die ursprüngliche Verwiesenheit der endlichen Intellektnatur auf die in Jesus Christus sichtbar gewordene Selbstoffenbarung der absoluten Wahrheit vermittelt sich schließlich im cusanischen Glaubensverständnis. Da jeder natürliche Erkenntnisakt im von Gott her empfangenen übernatürlichen Wahrheitslicht gründet, bedeutet der *Glaube* den ständigen Rückbezug des Denkens auf die Gegebenheit der voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingungen seiner Selbstverwirklichung und ist somit als der *Grundvollzug des endlichen Geistes* zu begreifen. ¹⁷⁸

Die Rückgründung des Denkens im Glauben und somit die Bestimmung des Glaubens als Tiefendimension des menschlichen Intellektvollzuges kommt im Globusspiel darin zum Ausdruck, dass Cusanus die auf den Erkenntnisaufstieg bezogene Deutung der Kugelwürfe über die verschiedenen Spielfeldkreise schließlich auf deren Verständnis als Darstellungen der im Glauben vollzogenen Erhebung zu Gott zurückbezieht. Die Erkenntnisstufen erweisen sich damit als im Grunde mit Intensitätsgraden des Glaubens identisch, denn die gläubige Annäherung an Gott ist für das Denken der Ursprung immer höherer Weisen der Teilhabe an dem sich in Gottes Selbstoffenbarung grenzenlos mitteilenden Lichtüberfluss der absoluten Wahrheit. Der im Erkenntnisaufschwung zu vollziehende Vergeistigungsprozess von der Erdschwere des Sinnlich-Materiellen bis zur himmlischen Leichtigkeit der sich zu immer transparenterer Evidenz eröffnenden Wahr-

¹⁷⁷ Ebd. N. 68, Z. 5–N. 74, Z. 9.

¹⁷⁸ Das Glaubensverständnis des Cusanus und die darin implizierte, zur thomasischen Tradition geradezu im Verhältnis der Umkehrung stehende Zuordnungslogik von Glauben und Denken ist von verschiedenen Quellentexten her dargelegt und an einzelnen theologischen Daten exemplifiziert in folgenden Beiträgen des Verfassers: M. THURNER, *Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen nach Nikolaus von Kues*, in: MThZ 47 (1996) 345–363, hier: 345–347. – DERS., *Kirche als »congregatio multorum in uno« nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion*, in: Für euch Bischof, mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. M. Weitlauff u. P. Neuner (St. Ottilien 1998) 485–510, hier: 490–500. – DERS., *Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues* (wie Anm. 73) 376–378.

heit entspricht auf der Begründungsebene seiner Ermöglichungsbedingung der vertrauensvollen »Pilgerschaft des irdischen Menschen«¹⁷⁹ auf dem ihm von Christus her erschlossenen Weg zu Gott: Diejenigen, »die nicht die Hoffnung auf das andere Leben haben, bewegen ihren Globus in diesen irdischen Gefilden«. Einige »trachten danach, mit ihren eigenen Kräften und Satzungen ohne Christus zu jenem Leben zu gelangen«, und können so zwar »ihren Globus zur Höhe laufen lassen, das Reich des Lebens aber nicht erreichen«. Allein jene erlangen »Wohnung im Reich des Lebens«, die »den Weg einschlagen, den Christus, Gottes eingeborener Sohn, verkündete und wandelte«, denn dieser führt »zur Mitte hin, wo der Thron des Königs der Kräfte und des Mittlers zwischen Gott und den Menschen steht«. Die Bestimmung des Glaubens als Rückbezug des Denkens auf seinen eigenen Wahrheitsgrund kommt zum Ausdruck, wenn Cusanus die »Glaubenden«, denen Christus »den allein von ihm gewussten Weg des Lebens in Wort und Tat eröffnet hat«, als diejenigen definiert, »welche glauben, dass er Gottes Sohn ist, und dass das Evangelium durch ihn verkündet worden ist«, und die so »der Wahrheit des Evangeliums gewiss sind, weil der Sohn Gottes nicht lügt«. Die vom Denken mit zunehmender Höhe im Erkenntnisanstieg gewonnene Leichtigkeit des Schwierigen wird im Globusspiel schließlich als durch den Glaubensvollzug vermittelt begriffen: Dem Einwand seines Gesprächspartners Johannes, »wie schwer es ist, den gekrümmten Globus zu leiten, dass er dem Wege Christi folgt«, entgegnet Cusanus, dass dies »für denjenigen leicht ist, der den wahren Glauben habe«. Der Glaube ist es demnach, der den Menschen zu dem für seine freie Selbstverwirklichung notwendigen Aufstieg zu seinem göttlichen Ursprung befähigt, indem er ihn auf den von Gott selbst her in Jesus Christus eröffneten Weg zum unendlichen Lebenszentrum führt: »Wenn also der Globus deiner Person vom Geiste des Glaubens angetrieben wird, wird er in fester Hoffnung geleitet und durch die Liebe an Christus gebunden, der dich mit sich zum Leben führen wird«.¹⁸⁰

Wenn der Selbstvollzug des Menschen deshalb leicht ist, weil dessen Voraussetzungen dem Menschen im Glauben von der Gnade Gottes her immer schon geschenkt sind, erweist sich das Glaubensgeschehen als der eigentliche Ursprung der Leichtigkeit. Der Glaube ist somit als der tiefste Grund dafür begriffen, dass sich der Selbstvollzug der endlichen Intellektur zuinnerst als Spiel bestimmt. *Das Spielaenigma hat demnach bei Cusanus den präzisen philosophischen Sinn, die Wesenstiefe eines im Glaubensvollzug gründenden Den-*

¹⁷⁹ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2.

¹⁸⁰ Ebd. N. 51, Z. 12–N. 53, Z. 13.

kens darzustellen.¹⁸¹ Die das Denken als Spiel erweisenden Bestimmungen, wie Unendlichkeit des Zieles, Leichtigkeit des Schwierigen und unendliche Freude der Spekulation, sind deshalb vom Glauben her ermöglicht, weil sie die im Glauben angenommene, ihre eigene Unendlichkeit in grundloser

¹⁸¹ Diese Deutung des Globusspiels als **aenigmatische Selbstvermittlung des sich in seiner Begründung im Glauben begreifenden (cusanischen) Denkens** findet sich in der bisher dazu erschienenen Literatur nicht (vgl. die vollständige Bibliographie im Anhang [204–207] der kritischen Ausgabe von *De ludo globi* in h IX). Die bisher bereits vorgelegten Erklärungsversuche für den in seiner Beispiellosigkeit verwunderlichen Sachverhalt, dass Cusanus hier in einer spekulativen Schrift die Betrachtung eines Spieles zugrunde legt, lassen sich vereinfachend in vier Gruppen einteilen: Bereits erwähnt wurde die Tendenz, dem Globusspiel protreptisch-pädagogische Funktion für einen Gedanken zuzuschreiben, der dann in sich keinen Zusammenhang zum Wesen des Spieles aufweist (Senger, Flasch; vgl. Anm. 4). – Sodann gibt es eine Vielzahl von Interpretationen, die im Spiel zwar eine tiefere Wahrheit über den menschlichen Selbstvollzug zum Ausdruck kommen sehen, dies aber nicht im Selbstverständnis des cusanischen Denkens begründen, sondern aus meist ziemlich allgemein gehaltenen und daher vagen kulturphänomenologischen Betrachtungen über das Spiel ableiten. So erkennt es beispielsweise P. M. WATTS als zentralen Gedanken der cusanischen Spätschriften, »that thinking and acting are forms of play« (wie Anm. 65), und widmet daher in ihrer Monographie *Nicolaus Cusanus: a fifteenth-century vision of man* (Leiden 1982) zu Recht dem »Homo ludens« ein eigenes Kapitel (189–223), erklärt den Sinn des Spieles aber nicht von den Voraussetzungen des cusanischen Denkens her, sondern geht vielmehr davon aus, dass Cusanus hier »die Wichtigkeit dessen anerkenne, what J. Huizinga has called the »play element in culture« (191). »Theologie und Spiel – wie reimt sich das zusammen?« – dies fragt sich G. HEINZ-MOHR in seinen »Erwägungen zu einer Theologie des Spiels« unter dem Titel *Das Globusspiel des Nikolaus von Kues* (Trier 1965) nicht ohne Grund, vermutet aber, dass »wir heute vielleicht einfach zu wenig von der Theologie und vom Spiel wissen, um ihre inneren Beziehungen zu begreifen« (3); mag dies auch für das gegenwärtige theologische Bewusstsein wohl zutreffen, so sind die obigen Ausführungen von der Überzeugung getragen, dass Cusanus diesen Zusammenhang sehr wohl begriffen hat und er sich in einem von kulturphänomenologischen Analogien unbeeinflussten interpretatorischen Nachvollzug seines Denkens auch gegenwärtig erschließen lässt. – Einen wichtigen Schritt in diese Richtung stellt die dritte Deutungsvariante des Globusspiels dar, die das Spiel als das Selbstverständnis eines sich auf ein transzendentes Ziel hin vollziehenden Denkens versteht: »Je stärker der Philosoph sich der Transzendenz dieses Zieles bewusst ist, umso mehr muss er sein eigenes Denken . . . als Spiel sehen.« (so – unter den Globusspielinterpretationen gleichsam einzigartig – G. VON BREDOW, *Über das Globusspiel. Eine philosophische Einführung*, in: Dies., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* [wie Anm. 35] 5–21, hier: 7). – Eine vierte Interpretationsweise sieht im Globusspiel zwar das Glaubensgeschehen versinnbildlicht, vermag diesem aber keinerlei philosophischen, auf die Selbstvergewisserung des Denkens bezogenen Sinn abzugewinnen, wie beispielsweise H. L. BOND in seiner Deutung von »the soul's journey as play« (*The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa's »De ludo globi«*, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom* [wie Anm. 40] 71–86, hier: 72). Eine tiefere philosophische Bedeutung wird dem Glauben etwa von K. FLASCH in seiner Bemerkung a limine abgesprochen, dass es im Globusspiel »trotz der wiederholten Erinnerung an Glaubensgehalte um Philosophie geht« (wie Anm. 4, 577).

Liebe frei mitteilende Transzendenz voraussetzen. Wenn Cusanus die von ihm in einer Predigt aufgegriffene alttestamentliche Vorstellung von der im Erdenrund spielenden schöpferischen Weisheit Gottes¹⁸² im Globusspiel-aenigma auf den menschlichen Selbstvollzug hin überträgt, begreift er damit letztlich den Menschen im christlichen Sinne als in ihrem Transzendenzverhältnis begründete Endlichkeit: Weil die Wesenswirklichkeit der endlichen Intellektnatur nur dann die Qualität eines Spieles gewinnen kann, wenn ihr von der Transzendenz her gleichsam das Spielfeld eröffnet wird, erweist sich die Transzendenz nicht als niederdrückende Entwertung der Endlichkeit, sondern vielmehr als die Voraussetzung einer sie zu spielerischer Lebendigkeit erhöhenden Nobilitierung. In seinem Spielgedanken vermittelt Cusanus ein christliches Menschenverständnis, indem er die kreatürliche Differenz der Endlichkeit zum Unendlichen zugleich als Grund ihrer Distinktion zu einer Seinsweise von unvergleichlicher Dignität begreift. Wenn Cusanus den Selbstvollzug des endlichen Geistes aufgrund seines Transzendenzverhältnisses als Spiel begreift, wertet er die Seinsweise des Endlichen in einem Maße auf, dass es letztlich fast unentscheidbar bleibt, was eigentlich erstrebenswerter ist: die vollkommene Selbstgegenwart des Unendlichen oder das Spiel des unendlich leichten und freudvollen Aufschwunges zu ihm!¹⁸³

¹⁸² *Prov.* 8, 30; vgl. *Sermo* CLXXVIII (171): V₂, fol. 77^{va}, Z. 31ff. Zur religionsgeschichtlichen Herkunft dieser Redeweise vgl. u. a. O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der mesabäqät in Spr 8,30f* (Göttingen 1974). E. HORNING, *Pharao ludens*, in: *Das Spiel der Götter und der Menschen: Eranos-Jahrb.* 51, hg. v. R. Ritsema (Frankfurt 1982) 497–516. Im aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Cusanus selbst stammenden Preisgedicht auf das Globusspielbuch (mitabgedruckt in h IX) wird ebenso auf diese Stelle Bezug genommen: *Luditur hic ludus, sed non pueriliter. At sic / Lusit ut orbe novo sancta Sophia deo.* (S. 67, Z. 13f).

¹⁸³ Nach seiner Interpretation als *Wesensbestimmung des im gläubigen Transzendenzverhältnis begründeten Selbstvollzuges endlicher Intellektnatur* ist eine Betrachtung des cusanischen Spielgedanken in philosophiegeschichtlichem Kontext aufschlussreich. Während die von ARISTOTELES (*Eth. Nic.* 1176 b 27–35) und THOMAS VON AQUIN (*S. th.* II-II 168, 2) vertretene Position dem Spiel zwar Erholungswert, aber keinerlei darüber hinausweisenden Sinn zuerkennt (so kann etwa für Aristoteles das Spiel niemals Zweck des Lebens sein), wird beispielsweise bei J. BÖHME (*Von der Gnadenwahl* II 28: »Liebe-Spiel«) und HEIDEGGER (vgl. *Der Satz vom Grund*; GA 10, 167–169) das Spiel als Ausdrucksgestalt der Grundlosigkeit des Seinsgrundes gedeutet, erst aber bei NIETZSCHE in einer Weise als Wesen des menschlichen Selbstvollzuges gedacht, mit deren Vergleich zum cusanischen Spielgedanken dessen eigenes Profil deutlich gemacht werden kann. (vgl. zu Nietzsches Spielgedanken: G. WOHLFART, *Nietzsches Vorpostmoderne – Die ästhetische Grundperzeption vom Spiel der Welt als Vorspiel der Postmoderne*, in: Ders., *Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier* [Würzburg 1991] 83–104. DERS., »Also sprach Herakleitos«. *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption* [Freiburg-München 1991]. A.-J. VOELKE, *La métaphore héraclitienne du jeu dans les premiers écrits de Nietzsche*, in: *Etudes de philosophie moderne présentées à E.A. Moutsopoulos* [Paris 1989] 91–98). Im

Der Begründung im Glauben entsprechend findet das Spiel als Wesensbestimmung des menschlichen Selbstvollzugs seine höchste Verwirkli-

Gegensatz zu Cusanus intendiert Nietzsche mit seinem Verständnis des menschlichen »Lebens als Spiel« (vgl. z. B. *Krit. Stud.-Ausg.* IX 495, 11–13) keine Affirmation, sondern vielmehr die Negation seines Transzendenzbezuges. Dies gelingt ihm, indem er im Anschluss an Kants Definition des Spieles als »Zweckmässigkeit ohne Zweck« (*Krit. d. Urteilskr.* § 22, *Allg. Anm.*) das Leben als »ein ewig zielloses Spiel« (KSA X 588, 7–10) darstellt und so dem menschlichen Selbstvollzug mit jedem ihm übergeordneten Sinngrund auch das Transzendenzverhältnis abspricht. Aus Nietzsches Beschreibungen der damit ermöglichten Lebenswirklichkeit lässt sich erschließen, was für ihn die eigentliche Motivation zu seiner transzendenzverneinenden Funktionalisierung des Spielgedankens war: Die Negation jeder Teleologie erhebe den Menschen in den »Himmel Unschuld, den Himmel Ohngefähr, den Himmel Übermuth« (KSA IV 209,14), wo er die »göttliche Leichtfertigkeit, Leichtfertigkeit im Schwersten« (KSA XII 497, 2–4) gewinnen könne, um in seine Glückserfahrung schließlich mit einem Ausruf der Freude einzustimmen: »jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich!« (KSA IV 50,3f). – Trotz der Differenzen im Verständnis von himmlischer Höhe, Leichtigkeit des Schwierigen und daran empfundener spielerischer Freude ist festzustellen, dass nach Cusanus eine vergleichbare Erlebnisintensität die Transzendenz nicht nur bestehenlassen kann, sondern gleichsam erst von der gläubigen Annahme derselben her ermöglicht wird. Während Nietzsche meint, die Transzendenz negieren zu müssen, um dem Leben die Qualität eines Spieles zu geben, erweist Cusanus die Gegebenheit der Unendlichkeit Gottes als dafür unbedingt erforderlich. In Anbetracht der Tatsache, dass Nietzsche ein ihm auch von der Theologie selbst vermitteltes (Miss-)Verständnis einer den Menschen lebensverneinend niederdrückenden Transzendenz voraussetzt, besteht die Relevanz des cusanischen Globusspiels nicht zuletzt im Aufweis jenes Sinnes von Transzendenz, der allein den Menschen zu den von Nietzsche beschriebenen Hochformen von Lebendigkeit zu führen vermag. An den Differenzen zu Nietzsches Spielverständnis kann schließlich deutlich gemacht werden, wie die cusanische Reflexion des menschlichen Selbstvollzugs als Spiel nicht zu verstehen ist: Anders als bei Cusanus hat bei Nietzsche der Spielgedanke ästhetische, fatalistische und antimoralische Konnotationen. Während die erstere bei Cusanus nicht thematisiert wird, wendet er sich ausdrücklich gegen ein Verständnis seines Globusspiels im Sinne von letzteren. »Jene eisernen Hände der Nothwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit.« (KSA III 122, 8–10) – vergleichbar mit Nietzsches Gedanken argumentiert auch der Gesprächspartner im Globusspieldialog in der Bemerkung, »es sehe so aus, als ob der Globus nicht nur nach der Absicht des Stoßenden, sondern auch nach dem Glückszufall (fortuna) bewegt werde«. Dem entgegnet Cusanus: »Du siehst nun wohl, dass du den Globus in Bewegung setzest, wann du willst und wie du willst. Sogar wenn die Konstellation des Himmels besagte, der Globus müsse still stehen bleiben, wird der Einfluss des Himmels deine Hände nicht festhalten, dass du nicht doch, wenn du willst, den Globus bewegest.« Die im Globuswurf aenigmatisch dargestellte ontologische Priorität des Menschen vor seinem Weltentwurf impliziert seine prinzipielle Freiheit gegenüber raumzeitlichen Notwendigkeiten: »Denn das Reich eines jeden ist frei. . . Aber dieses Geschick, das oben Weltseele genannt wurde, bestimmt auch in unserem Reiche nicht das, was dem Menschen zugehört. Denn ein jeder Mensch hat die Freiheit der Entscheidung, nämlich zu wollen und nicht zu wollen . . ., und hierin ist das edle Reich keineswegs dem All oder einem anderen Geschöpf unterworfen.« Aus der Freiheit des

chungsgestalt in jener Tätigkeit des Menschen, in der er sich seines Glaubensgrundes bewusst wird. Aus diesem Gedankenzusammenhang resultiert das spezifisch cusanische Verständnis der Theologie als Spiel. Dessen Bestimmungen lassen sich im Rückgriff auf eine faszinierende Passage aus

Spieles folgt weiter, dass jeder Spieler auch selbst die Verantwortung für den Lauf seiner Kugel zu tragen hat und nicht auf eine anonyme Schicksalsfügung übertragen kann: »Diejenigen, welche übel laufen, dürfen also auch, wenn sie während des Laufens Reue empfinden, nicht irgendeiner Vorbestimmtheit, die man gewöhnlich Schicksal oder Missgeschick nennt, zuschreiben, wenn sie ihren Lauf schlecht beenden, sondern sich selbst, die sie sich unberaten da hineingestürzt haben«. Hier wird evident, dass das cusanische Spiel niemals wie bei Nietzsche (KSA I 832, 11f.: »... es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!«) antimoralischen Sinn haben kann, sondern ein zutiefst ethisches Anliegen verfolgt, »denn dies ist die Summe der Geheimnisse dieses Spieles: Wir sollen lernen, diese Neigungen und natürlichen Abbiegungen in tugendhafter Übung so gerade zu richten, dass wir endlich doch nach vielen Abwandlungen und ungetretenen Umläufen und Abbiegungen im Reiche des Lebens ruhen.« (*De ludo* I: h IX, N. 54, Z. 1–N. 58, Z. 9). Ausführlicher zum Vergleich der Spielkonzeptionen bei Nietzsche und Cusanus: M. THURNER, »Die Welt ein Spiel«, *Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Jacob Böhme)*, in: Edith-Stein-Jahrbuch 7 (2001). – Die Eigenart des cusanischen Spielverständnisses lässt sich aber nicht nur im Vergleich mit anderen philosophischen Spielkonzeptionen erschließen. Sie wird auch deutlich, wenn man sie einem Entwurf gegenüberstellt, der mit dem cusanischen Globusspielgedanken die metaphysischen Voraussetzungen gemeinsam hat, daraus aber ein anders akzentuiertes Verständnis des menschlichen Selbstvollzuges ableitet. Gemeint ist das von GIORDANO BRUNO in seinem gleichnamigen Dialog vorgestellte Ideal der *Eroici furori* (heroischen Leidenschaften). In einer direkten Rezeption des cusanischen Unendlichkeitsbegriffs kommt auch Bruno, dem der Globusspieldialog wohl bekannt war (vgl. die Nachweise in h IX, S. XXXIII), zum Ergebnis, dass Geist und Affekt des Menschen aufgrund der Unerreichbarkeit ihres unendlichen Zieles in ihrem »Kreislauf durch die Stufen der Vollkommenheit zu jenem unendlichen Zentrum, das weder geformt ist noch Form (circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma)« nie zur Ruhe kommen können: »Denn wie erreicht man im Kreislauf das Zentrum« (come circuendo si può arrivare al centro?)« (*Dialoghi italiani*, ed. Aquilecchia 31958, 1012). Die unendliche Distanz zwischen dem menschlichen Streben und seinem Ziel wird bei Bruno aber nicht wie bei Cusanus als Voraussetzung eines »spielerischen« Selbstvollzuges des Menschen gedeutet. Der Grund dafür mag darin liegen, dass im philosophischen Gedanken bei Cusanus und Bruno jeweils eine andere vorausgehende Erfahrung vermittelt wird. Anders als Cusanus empfindet Bruno in der Erfahrung der Unerreichbarkeit des unendlichen Strebezweckes des Menschen die Unerfüllbarkeit des menschlichen Unendlichkeitsdranges in der Stimmung des Schmerzes. Demzufolge äußert sich bei Bruno die ihm mit Cusanus gemeinsame Faszination über das dem Menschen eigene Unendlichkeitspotential nicht wie bei Cusanus in der Freude des Spieles, sondern im heroischen Aus-tragen der unüberwindbaren Differenz, in deren Spannung sich das menschliche Sein zu vollziehen hat. Während der Unendlichkeitsbezug nach Cusanus dem Menschen zur geistigen Virtuosität und verfeinerten Eleganz der Spielleichtigkeit erhebt, involviert er ihn nach Bruno in die leidenschaftliche Erfahrung der entgrenzten Extreme.

einer Predigt aufzeigen, in der Cusanus den Aufschwung des *intellectus* zur *fides* im Gleichnis der Flügelfedern von das Dreimalheilig vor dem Thron Gottes singenden Seraphen aenigmatisch darlegt. An einem Vergleich mit dem bereits oben eingeführten Bild vom Seelenwagen aus Platons *Phaidros* wird deutlich, wie Cusanus hier darüber hinausgeht, wenn er das Glaubensgeschehen als Ziel des Erkenntnisanstieges des Geistes zu seinem Grund aufdeckt: »Breiten wir nun die Flügel aus, auf dass wir zu dem zu fliegen vermögen, was wir im Glauben bewahren«. Das in den Flügeln versinnbildlichte intellektuelle Aufstiegsvermögen gliedert sich den zu erreichenden Stufen entsprechend in »drei Reihen von Federn«: »Es sind dies kleinere, mittlere und größere Federn«. Die theologische Spekulation verwirklicht sich somit für Cusanus in der flughaften Erhebung über die verschiedenen Erkenntnisregionen, in der die unteren sinnlichen Kräfte von den oberen geistigen sukzessive emporgehoben werden: »Mit den kleineren Federn können wir nicht in die Höhe hinaufsteigen, wenn uns nicht von den größeren geholfen wird. Der den kleineren Federn entsprechende Flug bewegt sich in den Niederungen, nämlich im Sinnlichen, der den mittleren entsprechende im Verstandesmäßigen, der den größten Flügeln entsprechende Flug aber erlangt die Höhe des Gipfels der Vernunft«. Die sich zu den Glaubensgegebenheiten erhebende Vergeistigungsbewegung kulminiert im Selbstüberstieg des Intellekts in die erfahrungshafte Schau seines absoluten Grundes: »Andere Federn des Flügels sind die mittleren, die an den kleineren und größeren teilhaben. Mit ihnen wird eine abstraktere Bewegung vollzogen, und diese Bewegung geschieht in den mathematischen Gleichnisbildern, die nicht betrachtet werden, wie sie in der Materie gegeben sind. . . Die größeren Federn führen über all das hinaus, dahin, wo alle Namen ruhen, wo jede Verstandesfolgerung aufhört, wo das ist, was mit dem Auge des Intellekts gesehen wird«. Im theologischen Aufschwung zu dem, was der Mensch im Glauben empfangen hat, erreicht er zugleich den seinen geistigen Selbstvollzug ermöglichenden Wahrheitsgrund: »Dem ersten Flug entsprechend bewegen wir uns in den Spuren, dem zweiten entsprechend im Bildhaften, dem dritten gemäß aber in der Wahrheit selbst«. Die von der Sinneserkenntnis ausgehende Lebensbewegung der endlichen Intellektnatur vollendet sich schließlich im vernunfthaften Begreifen ihres Glaubensgrundes: »Fangen wir also an und bewegen wir uns zur Vermehrung des Glaubens, nämlich zum Erfassen dessen, was wir glauben, aus all dem, was wir mit den Sinnen berühren«.¹⁸⁴

Dieser Gedankenzusammenhang verweist über die gemeinsame Grund-Idee der Leichtigkeit des Vergeistigungsaufschwungs hinaus besonders des-

¹⁸⁴ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 8, Z. 7–N. 10, Z. 3; N. 14, Z. 1–N. 15, Z. 4.

halb darauf, dass im Globusspiel auf der tiefsten Sinnebene der theologische Aufstieg des Menschen zum Glauben aenigmatisch zur Darstellung kommt, weil Cusanus selbst die den verschiedenen Erkenntnisstufen entsprechenden Spielfeldkreise schließlich mit den neun Engelchören identifiziert: »Die Engel sind geistige Kräfte; und weil sie verschiedenartig sind, so muss ihre geistige Schau und Unterscheidung durch Ordnungen und Stufen von der untersten bis zur höchsten, welche Christus . . . heißt, nach der Weise der Vernunft unterschieden werden«. In ihrer hierarchischen Stufung »in verstandeshafte, vernunft hafte und Christus als dem Mittelpunkt am nächsten kommende schauende Geister« repräsentieren die Engel den vom Menschen im theologischen Aufstieg zum Glaubensgrund seines geistigen Selbstvollzugs zu erreichenden Verwirklichungsgrad seiner Intellektnatur.¹⁸⁵ Mit der in unendlich steigerbarer Leichtigkeit tänzerisch¹⁸⁶ sich zum göttlichen Wahrheitsquell aufschwingenden und dabei mit dem intellektuellen Auge alle Seinsbereiche durchdringenden Wendigkeit eines Engelgeistes versinnbildlicht die Theologie das Spiel als die ihr zuinnerst eigene Wesensbestimmung.¹⁸⁷

Die Deutung des Globusspiels als aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie kann somit auf dem Hintergrund der cusanischen Entdeckung des Glaubens im Grunde des Denkens abschließend dahingehend vertieft werden, dass Cusanus hier die verborgene gemeinsame Wesensbestimmung seiner theologischen Spekulationen offenbar macht. In seinen Reflexionen auf die Glaubensgegebenheiten expliziert sich das Spiel als innerer Wesensgrund der Theologie. Die dem Spiel eigenen Momente, unendliches Ziel, Leichtigkeit und Freude, bestimmen die Gestalt der theologischen Spekulation bei Cusanus darin, dass sie sich im Entwerfen immer neuer Gedankenzusammenhänge verwirklicht, die in ihrem artifiziell-formalistischen Charakter ebenso leicht nachvollziehbar wie als vorläufige Konstrukte des

¹⁸⁵ *De ludo* II: h IX, N. 77.

¹⁸⁶ In der Gestalt des »Globusspiel-Engels« vertieft Cusanus in die Dimension des christlichen Glaubens hinein die Versinnbildlichung der kreishaften Denkbewegung der Seele als *seliger Reigen* nach PLATONS *Phaidros* (250 b 6), die von PLOTIN (*Enn.* VI 9; 8,37–9,2) und PROKLOS (*In Alc.* 33,16) in der Rede vom *intelligiblen Tanz* aufgegriffen wurde; vgl. dazu das Kapitel *Das Phänomen des intelligiblen Tanzes* in: W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt ²1979) 212–217.

¹⁸⁷ Kongenialen künstlerischen Ausdruck finden jene Wesenszüge der Engel, in denen sie sich als Ausdrucksgestalten einer als Spiel verstandenen Theologie erweisen, in den aus dem 12. Jahrhundert stammenden Fresken der Krypta des Südtiroler Benediktinerklosters Marienberg, wo eine Schar von sich in je einzigartiger vergeistigter Eleganz auf den in der Mitte thronenden Christus zubewegenden Engeln dargestellt ist; vgl. die Abbildungen in: H. STAMPFER, H. WALDER, *Die Krypta von Marienberg im Vinschgau. Romanische Fresken – Neufunde und Altbestand* (Bozen ³1991).

mittels ihrer das Begreifen des Unendlichen intendierenden endlichen Geistes durchschaubar sind. Aus der im Globusdialog bereits in der Wahl eines Spieles zur Darstellung der höchsten Glaubensgeheimnisse indirekt zum Ausdruck kommenden kritischen Haltung gegenüber der sich in ein Übermaß von Distinktionen hinein verkomplizierenden Schultheologie heraus entwickelt Cusanus eine *theologia brevis et facilis*,¹⁸⁸ die selbst »von einem Knaben oder Heranwachsenden nicht ignoriert werden kann«.¹⁸⁹ Die Heranziehung des Kreiselspiels zur Veranschaulichung der Koinzidenz von Ruhe und Bewegung im Unendlichen begründet er damit, dass »auch in der Kunst der Kinder die Natur widerscheint und in ihr Gott, und dass die Weisen der Welt, die solches erwogen, zu ziemlich wahren Vermutungen über die Dinge, die man wissen kann, gelangt sind.«¹⁹⁰ Aus der Grund-Intention heraus, die im Offenbaren verborgene Wahrheit anzuspüren, entwirft Cusanus theologische Sprachspiele, zu denen auch seine aenigmatischen Gottesnamen (z. B. *idem*, *ante*, *possesit*, *posse ipsum*) und die dementsprechenden trinitätstheologischen Ternarbildungen gehören. So sieht er beispielsweise im Wörtchen »IN« oder gar im Buchstaben »E« die Trinität als Koinzidenz von Affirmation und Negation aenigmatisch dargestellt.¹⁹¹ Die alle Theologie als Spiel erweisende Leichtigkeit und Kürze kulminiert im Sprachspiel des *non aliud*, wo Cusanus die im Glauben angenommene Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes in der Vollendung seines von Ramon Lull inspirierten Programms einer spielerischen *theologia circularis*¹⁹² schließlich im Aenigma der tautologischen Selbstdefinition des *non aliud est non aliud quam non aliud*¹⁹³ vermittelt.¹⁹⁴

¹⁸⁸ *De sap.* II: h 2V, N. 29, Z. 115ff.

¹⁸⁹ Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 6, Z. 1. – Die Überwindung der Schwierigkeit der Unbegreifbarkeit in die Leichtigkeit der Allfassbarkeit wird von K. Flasch (wie Anm. 4; vgl. z. B. 39) überzeugend als das Ergebnis einer genetischen Entwicklung im cusanischen Denken aufgewiesen, nicht aber mit dem Spielgedanken in Verbindung gebracht.

¹⁹⁰ *De pass.*: h XI/2, N. 23, Z. 22–25.

¹⁹¹ Vgl. ebd. N. 55, Z. 23–N. 56, Z. 3; N. 57, Z. 4–6.

¹⁹² Vgl. *Apol.*: h II, S. 23, Z. 10–14. *De vis.* 3: Hopkins N. 9.

¹⁹³ *De non aliud* 1: h XIII, S. 4. Z. 29f. (N. 4).

¹⁹⁴ Mit der hier versuchten Deutung des Globusspielaenigmas als aenigmatischer Selbstvermittlung des (cusanischen) Denkens soll keineswegs der Anspruch verbunden sein, damit alle Aspekte des vielschichtigen Reichtums der Philosophie des Nikolaus von Kues integriert zu haben. Allein die Globusspielschrift selbst enthält eine Vielzahl neuer gedanklicher Elemente, die in der hier vorgelegten Interpretation nicht berücksichtigt wurden, so beispielsweise die Wertphilosophie (vgl. dazu SENGER [wie Anm. 4] 300–305) und die Atomtheorie (dazu: H. G. SENGER, *Metaphysischer Atomismus. Zur Transformation eines Denkmodells durch Nikolaus von Kues*, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, Bd. 1, hg. v. J. Helmuth, H. Müller u. H. Wolff [München 1994] 311–329). – Für die diesbezüglichen Hinweise sei Hans Gerhard Senger persönlich gedankt.

Appendix
Einige Anmerkungen zur Globusspielauffassung des
Medienphilosophen Peter Sloterdijk

Für alle, die sich gegenwärtig der historischen und philosophischen Erschließung des inneren Reichtums des cusanischen Denkens widmen, mag es zunächst erfreulich scheinen, dass dem *Dialogus de ludo globi* im 20. Jahrhundert nicht nur durch Hermann Hesses *Glasperlenspiel*¹⁹⁵ eine literarische, sondern neuerdings auch eine philosophisch auftretende Rezeption widerfährt: In seinem auf drei Bände angelegten Werk *Sphären*¹⁹⁶ verfolgt der Karlsruher Medientheoretiker Peter Sloterdijk auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Globalisierungsdebatte und aus der Einsicht heraus, dass »Menschen die Wesen sind, die Rundwelten aufstellen« und »in Sphären leben«,¹⁹⁷ das philosophische Projekt einer »vitalen sphärischen Geometrie« bzw. eines »geometrischen Vitalismus«.¹⁹⁸

Es ist hier nicht der Ort, diesen Ansatz als solchen zu diskutieren. Die Theologie oder ein dieser nahe stehendes philosophisches Denken müsste sich fragen, ob es gegen Sloterdijks sich bewusst zynisch gebende Einfälle zur Erweiterung der Trinität zu einer »Quaternität«, zum »eucharistischen Exzess« oder zur »mariologischen Grille« opponieren, oder nicht vielmehr seinerseits mit einigem Zynismus zur Kenntnis nehmen sollte, dass auch der »philosophische Diskurs« am Ende des 20. Jahrhunderts seine Eigenständigkeit nur in Abhängigkeit von der Theologie gewinnen kann, also immer noch mit jenem Benjaminschen Bild vom Löschpapier getroffen wird, dessen »Gehalt« in der aufgesogenen Tinte der Theologie besteht, von deren Schrift sie sich (lediglich) darin unterscheidet, dass diese jetzt nur mehr in ihrer Spiegelverkehrung erscheint. Im Rahmen des vorliegenden Beitrages muss sich die Auseinandersetzung auf jene immerhin 15 Seiten beschränken, die Sloterdijk in seiner mehrere Tausend Seiten umfassenden Sphärentrilogie der cusanischen Globusspielschrift einräumt.¹⁹⁹

Wenn in den folgenden Erwägungen nun nicht diskutiert wird, ob Sloterdijks »vitale sphärische Geometrie« ein aufschlussreicher Interpretationshorizont für den cusanischen Globusspielgedanken ist, so liegt dies nicht an

¹⁹⁵ Vgl. dazu den Exkurs: *Nicolaus Cusanus – Hermann Hesse* in: W. SCHULZE, *Zahl – Proportion – Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftsbildung des Nikolaus von Kues*: BCG VII (Münster 1978) 121–123.

¹⁹⁶ Frankfurt/M. 1998ff.

¹⁹⁷ Bd. I (*Mikrosphärologie: Blasen*); 28.

¹⁹⁸ Ebd. 12f.

¹⁹⁹ Bd. II (*Makrosphärologie: Globen*) 561–576.

der Absicht des Verfassers dieser Zeilen, dem nichts willkommener gewesen wäre, als ein zeitgenössisches Denken, in dessen Rahmen die Spiel-Spekulation des Cusanus eine philosophische Wirkungsgeschichte entfalten könnte. Bei der Lektüre von Sloterdijks Globusspiel-Kapitel sah sich der Verfasser dieser Zeilen vielmehr leider zunehmend in die Notwendigkeit gezwungen, eine unphilosophische Oberlehrerfunktion einzunehmen, da in Sloterdijks Vereinnahmung des Globusspiels in das eigene Argumentationsziel ein ›Verständnis‹ des cusanischen Dialogs voraus-gesetzt wird, das – unabhängig von allen tiefergehenden Interpretationen – auf der ›oberflächlichen‹ Ebene der unmittelbar vorliegenden cusanischen Aussagen als in einem rotstiftmäßigen Sinn schlichtweg falsch korrigiert werden muss. Der Unterschied zwischen einer historisch-philologischen und einer philosophischen Interpretation von Texten kann hier also deshalb noch nicht geltend gemacht werden, weil zunächst beider Voraussetzung geklärt werden muss, nämlich ob die Präsentation eines zu interpretierenden Textes eine wiedererkennbare Repräsentation von dessen ursprünglicher Gestalt ist.

Sloterdijk präsentiert *De ludo globi* als »kleine Summe der scholastischen Sphärologie« (561), ohne sich weiter Gedanken über die historische Einordnung der vorwiegend aus vorsokratisch-hermetisch-(neu)platonischen Quellen gespeisten (cusanischen) Sphärenspekulation oder des cusanischen Denkens insgesamt in die ›Scholastik‹ zu machen. Zusammen mit Kurt Flasch, dessen Entwicklungsstudie die einzige von Sloterdijk zitierte Sekundärliteratur ist, versteht er das Globusspiel »als ein Stück christlicher ›Unterhaltungsphilosophie‹«. Da er, was die sinnenfällige Gestalt des Spiels betrifft, in deren Deutung nicht über Flasch hinausgeht, kann er ihr keinerlei philosophischen Sinn abgewinnen. Aus offenkundiger Unkenntnis der unzähligen Aussagen des Cusanus zur Notwendigkeit einer aenigmatisch-sinnenfälligen Vermittlung der geistigen Wahrheit sowie der Vielfalt der von Cusanus selbst erfundenen Gleichnisbilder ist Sloterdijk offenbar der Auffassung, dass die sinnliche Dimension des Spieles Cusanus sogar gegen dessen eigene Intention ›passiert‹ sei, da bei Cusanus doch ein »Denken« vorliege, »das sinnlichen Bildern ausweichen möchte«, ihnen »aber auch nicht entgeht«. (562) Die sinnliche Darstellung des Spieles kann Sloterdijk so nur als das Ergebnis einer (un)philosophischen Inkonsequenz des Cusanus ›verstehen‹: »Man könnte darin eine gewisse unphilosophische Unbekümmertheit sehen oder zumindest ein sehr weitgehendes Zugeständnis an das grobvisuelle Bedürfnis«. (563) Wenn man im ersten Teil dieser Aussage das Wort »gewisse« weglässt, und das »sehr weitgehende Zugeständnis« nicht auf das »grobvisuelle Bedürfnis«, sondern auf das Niveau von Autor und Leserzielgruppe jener Seiten bezieht, so wäre Sloterdijk damit unbewusst eine sehr treffende Selbstcharakterisierung der eigenen Ausführungen des betreffenden Kapitels gelungen.

Doch offensichtlich war das sehr weitgehende, mit der Dahingabe der eigenen philosophischen Identität des Cusanus bezahlte Zugeständnis an das grobvisuelle Bedürfnis nicht weitgehend genug, weil es selbst dem philosophischen Auge des Sphärologen Sloterdijk nicht einsichtig werden konnte, welche gedanklichen Gehalte Cusanus mit seinen sinnlichen Bildern vermitteln wollte. Infolge seines Vergleichs des cusanischen Globusspiels mit dem zeitgleich in Japan entwickelten zen-buddhistischen Bogenschießen verwechselt Sloterdijk das Spiel durchgängig mit einem »frommen Schützenfest« (565) und das cusanische Spielfeld mit einer »Zielscheibe« (vgl. 563, 569, 571). Offenbar hält er den Unterschied nicht für bemerkens- und bedenkenswert (ob er ihn selbst bemerkt hat, muss dahingestellt bleiben), dass die Kreise im cusanischen Globusspiel nicht wie beim Bogenschießen aus einer bestimmten Distanz vereinzelt getroffen, sondern sukzessive durchschritten werden müssen und so den Raum darstellen, innerhalb dessen sich alles abspielt.

Wohl weil Sloterdijk die cusanische Schrift hier als »scholastische Summe« innerhalb seines Kapitels *Deus sive sphaera oder: Das explodierende All-Eine* als die mittelalterlich-theologische Unterscheidung zu seiner Sphärologie braucht, sieht er in der sinnenfälligen Darstellung des Spiels überall differenzlos Sphären. Der Mangel an Differenzierung liegt aber natürlich wieder bei Cusanus, Sloterdijk entdeckt auch ihren eigentlichen Grund darin, dass Cusanus »sich dem katholischen Schein beugt«: »Gott und Welt werden also von dem Kusaner, beziehungsweise seinem Gesprächspartner, wie das »maximum« vom »magnum« unterschieden, ohne dass ein Hinweis auf die Strukturdifferenz der beiden Makrosphären erfolgte«. (562) Die »Strukturdifferenz« von göttlichem »maximum« und welthaftem »magnum« wird von Cusanus aber bereits auf der optischen Ebene deutlich gemacht: Beide unterscheiden sich voneinander wie der zweidimensionale Kreis und der unausgedehnte Mittelpunkt. Wer aber in einem unsichtbaren Mittelpunkt einen »innersten Ring« (563) sieht, braucht den Grund für den Mangel an Differenzierung nicht bei einem unter den katholischen Schein gebeugten Denken zu suchen: es genügt die Reflexion auf den Grad der eigenen Bereitschaft bzw. Fähigkeit, genau hinzuschauen.

Den Text der Globusspielschrift zu lesen, wäre da schon eine höhere Anforderung. Dort würde man nicht nur den entscheidenden Hinweis auf die Strukturdifferenz zwischen Welt und Gott finden, sondern auch zur Kenntnis nehmen können, dass es Cusanus nicht wie Sloterdijk primär um Sphären geht, sondern um die allen Sphären, Kreisen und Punkten gemeinsam zugrunde liegende Form der Rundheit. Die von Sloterdijk überall gesehene Sphäre ist nur eine Explikation derselben. Mit Sloterdijks Konfusion

von Punkt und Kreis in der Ubiquität der eigenen Sphärenidee ist natürlich auch die cusanische Unterscheidung von Gott und Welt hinfällig. Hier findet Sloterdijk aber nicht in der Beugung unter den katholischen Schein den sicheren Grund für diesen Differenzierungsmangel (wenn es denn in seinen Augen einer wäre), sondern er zweifelt, ob er den »grandiosen Humor« oder die »ekklesiastische Routine« des Kardinals dafür verantwortlich machen soll: »Mit grandiosem Humor – oder ist es nur ekklesiastische Routine? – hat der Kardinal die Gotteskugel in Gestalt einer auf dem Boden aufgemalten Zielscheibe mit neun Ringen und einem göttlichen Zehner im Zentrum wiedergegeben.« (563) Dass aber die »Projektion der Theosphäre in ein flaches Feld« (563), welche letzteres nach Cusanus die verschiedenen welthaften Seinsregionen darstellt, jemals zur »ekklesiastischen Routine« gehörte, müsste wohl eigens nachgewiesen werden.

Sloterdijk baut wohl in zu hohem Maße auf den grandiosen Humor des Kardinals, wenn er die zentralen cusanischen Differenzierungen zwischen absoluter und endlicher Wirklichkeit mit einem derart souveränen Gestus aufhebt, dass man daran zweifelt, ob er überhaupt weiß, was er macht. Die »Kugel Gottes« könne »zweifach angeschaut« werden: »zum einen unter der Idee des absoluten Minimums oder des reinen Punktes, der in seiner unsichtbar vollendeten Rundung alles in eingefalteter Form in sich schließt (omnia complicans), zum andern unter dem Bild des Maximums oder der ausgedehnten Allkugel, in der alles im höchsten Grad auseinander gefaltet vorliegt und die vor lauter Perfektion für sinnliche Augen unsichtbar ist.« (570) Was Sloterdijk hier als Idee des absoluten Minimums und den sinnlichen Augen unsichtbares Bild (!?) des Maximums unterscheidet, ist gerade das, was nach Cusanus in der absoluten Wirklichkeit zusammenfällt.²⁰⁰ Die Maximität des Absoluten besteht gerade in seiner komplikativen Bestimmung. Die von Sloterdijk in das absolute Maximum verlagerte Auseinanderfaltung ist bei Cusanus die Bestimmung nicht der maximal-absoluten Wirklichkeit, sondern vielmehr ist die *explicatio* die Seinsweise der endlichen Wirklichkeit, die stets im Bereich des Mehr oder Weniger verbleibt und aufgrund ihrer materiellen Kontraktion alles andere als »vor lauter Perfektion für sinnliche Augen unsichtbar ist«.

Generell zieht Sloterdijk den von Cusanus (offenbar unnützlich) vorgenommenen diffizilen Differenzierungen einfachere Perspektiven vor. Nach Sloterdijks Lesart ist des Kusaners »Diskurs durchwirkt von Redefiguren, die nichts anderes als die Monarchie des Mittelpunkts und die Ausbreitung des zentralen Lichts aus seiner hyperrealen Quelle beschwören« (562) Doch

²⁰⁰ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 15f. [N. 11].

nicht nur ein Blick etwa auf die »Figura P« aus *De coniecturis* und die entsprechenden Erläuterungen könnte aufzeigen, dass es bei der Richtungsbestimmung von Bewegungen bei Cusanus doch nicht so einfach aussieht, wie Sloterdijk dies aus dem »zentrophilen Habitus des alten Kardinal-Bischofs« (563) ableiten möchte. Die Quintessenz des Globusspieles besteht nämlich gerade darin, dass der Abstiegsbewegung des zentralen Lichtes die Aufstiegsbewegung der Spielkugel korrespondiert. Letzterer kann Sloterdijk nur die Einsicht abgewinnen, dass derjenige, der »überhaupt nie den Zehner erreichte, bis zuletzt gefährdet bliebe«. (571) Aus cusanischer Perspektive ist die Unerreichbarkeit des unsichtbaren Mittelpunktes aber gerade der Grund dafür, dass die Kugelwürfe als immer leichter werdende Anspielungen die Qualität des Spiels gewinnen, und damit die Quelle unaufhörlicher Freude.

Die von Sloterdijk beschworene Gefährdung der Kugelspieler offenbart ihre Intention, auch im cusanischen Globusspiel eine Art »Logik des Schreckens« für »nahezu verdammte Seelen« (571) ausfindig zu machen, in der Deutung, die er dem cusanischen Vergleich des Spieles mit dem Lebensweg des gläubigen Christen zuteil werden lässt. »Seiner theologischen Fracht wegen« sei das Kugelspiel »kein bloßer Spass«, sondern nehme »mit einem Mal eine schlimme Wendung: Ein »Verlieren im fatalsten Sinn des Wortes« käme in Sicht, das »besonders all jene betrifft, die an dem Spiel um die christlich identifizierte Mitte erst gar nicht teilgenommen hatten«. Nach Sloterdijk hat die theologische Dimension des Spielaenigmas also den Sinn, nach Art eines vorweggenommenen Jüngsten Gerichtes Gläubige von Ungläubigen zu scheiden und letztere im Sinne des Dictums »extra ludum nulla salus« in »eine Nacht ohne Sicht und Hoffnung« zu verweisen. Der »latent totalitäre Charakter des Spieles« bestehe darin, dass es »alle ausschließt, die nicht bereit oder fähig sind, allein auf die von Christus gezeigte oder getroffene Mitte, den Ort des »einzigsten Mittlers«, hin zu spielen«. Die »Notwendigkeit, Christ zu sein«, an die das Spiel für Sloterdijk »auf eine etwas tückische Weise erinnert« (567), wird von Cusanus aber gerade im Gegensatz zu einem ausschließenden Sinn verstanden. Die Argumentation geht vielmehr in die Richtung, dass der allen Menschen gemeinsame natürliche intellektuelle Selbstvollzug im Grunde immer schon von einem gläubigen Rückbezug auf die gnadenhafte Selbsterschließung Gottes ermöglicht ist. Nach einem Blick etwa in *De pace fidei* müsste Sloterdijk seinen Totalitarismusverdacht eher darauf beziehen, dass Cusanus alle in den christlichen Glauben einschließt. Für Cusanus gibt es kein »außerhalb« des Spieles.

An dem »außerhalb« muss Sloterdijk aber nicht nur festhalten, um eine (wohl eher für seine Christentums-Auffassung als für Cusanus) »spezifische Spielhölle« (567) auch bei letzterem zu verifizieren. Er braucht ein »außer-

halb schließlich unbedingt dazu, um Cusanus einen »hier in eklatanter Weise aufbrechenden Systemwiderspruch« von den Dimensionen eines »systemischen Desasters« (573) nachzuweisen, dessen Lösung sodann natürlich die eigene Sphärentheorie leistet: »Im Blick auf die Peripherie des cusanischen Kugelsystems zeigt sich in verheerender Schärfe, wie die beiden unverträglichen Sphärenkonstrukte, das theoperipherische und das theozentrische, zusammengezwungen werden – mit dem Ergebnis, dass ein mächtiger störender Rest entsteht, der den Analytiker von der unüberwindlichen Fehlerhaftigkeit des Konstrukts überzeugt.« (574) Der mächtige störende Rest, an dem Sloterdijk Anstoß nimmt, ist »der chaotische dunkle Rand auf der cusanischen Weltscheibe«, der »für das Fortbestehen des nicht-absorbierbaren physischen Entwurfs inmitten der großzügigsten idealistischen Zurechtlegungen« zeuge. (574f) Ein »Systembruch von solch elementarer Gewalt«, dessen Kaschierung selbst den »größten Denker seiner Zeit« zur »Produktion von symptomatischen Schwachstellen verurteilt« (575), klappe deshalb auf, weil es »unter den Prämissen, die der Cusaner anerkennt, völlig absurd« sei, »das Chaos zur Theophanie zu erklären und zu behaupten, dass das Beinahe-Nichts, der Kot, der feuchte Staub auf seine Weise Gott erkennt«. Versteht man aber unter den von Sloterdijk nicht weiter spezifizierten Prämissen den cusanischen Chaos-Begriff und seine philosophische Vorgeschichte (Neuplatonismus, Schule von Chartres), so konstruiert Sloterdijk hier ein Problem, das bereits von Plotin gelöst worden war. Plotins Erkenntnis, dass selbst in den niedersten Seinsbereichen die »Spuren des Einen«²⁰¹ widerstrahlen, ließe sich anhand der cusanischen Gedanken zur ›Trinität des Universums‹²⁰² dahingehend begründen, dass im Bereich endlicher Kontraktionen die Aktform nie ohne die materielle Potenz und umgekehrt die materielle Potenz nie ohne die Aktform sein kann. Insofern es etwas Chaotisches gibt, wird auch diesem sein Sein von der Aktform gegeben, sonst wäre es schlechterdings nicht. Die Lektüre der betreffenden Kapitel aus *De docta ignorantia* hätte Sloterdijk zeigen können, dass hier das cusanische ›System alles andere als endgültig scheitert, sondern seine eigentliche Integrationskraft beweist: Bei Cusanus werden etwa nicht nur die Aktform, sondern auch die materielle Potentialität als Seinsprinzipien begriffen, die im trinitarischen Gott ihre absolute Wirklichkeit finden. Da Gott demnach nicht nur die physische Welt seinsbegründend durchdringt, sondern auch das Nichts der materiellen Potentialität in sich absolut umfasst, ist gerade das Gegenteil von dem der Fall, was Sloterdijk an Schlüssen aus seiner Globusspiellectüre zieht:

²⁰¹ Vgl. *Enn.* V 3, 7; II 9, 3.

²⁰² *De docta ign.* II, 7–10: h I, S. 81–99 [N. 127–155].

»Die reale physische Welt gerät, wie gesehen, im neoplatonischen Lichtreich so sehr in Außenlage, dass von einem Enthaltensein der Welt in Gott nicht mehr im Ernst die Rede sein kann. Durch ihre düstere Marginalität wird die Welt für den zentralen Gott selbst undurchdringlich«. (575)

Was dem Verfasser dieser Zeilen letztlich noch bedenklicher scheint, als eine derartige Weise des Umgangs mit philosophischen Texten, ist die Tatsache, dass man damit gegenwärtig offensichtlich erfolgreich sein kann: Die Auflagenzahlen sowie die Präsenz nicht nur in Medien und Fernsehen, sondern auch bei renommierten Verlagen und Kulturinstitutionen, können Sloterdijk ja nur bestätigen, so weiterzuschreiben. Letztlich ist somit keineswegs ihm ein Vorwurf zu machen, sondern die Dürftigkeit jenes Zeitgeistes zur Kenntnis zu nehmen, dessen Produkt Sloterdijks Medienphilosophie zu sein scheint.

HOMINE MEDIANTE

|| Die Grundlegung einer christologischen Erkenntnistheorie in
De aequalitate

Von Harald Schwaetzer, Trier

Die geringe Resonanz, welche die Schrift *De aequalitate*¹ des Nikolaus von Kues bisher in der Forschung gefunden hat, mag darin begründet liegen, daß der Leser unmittelbar auf drei, die Lektüre erschwerende Probleme stößt.²

¹ Die Schrift *De aequalitate* zitiere ich im folgenden nach dem Text der kritischen Ausgabe, den mir Herr Dr. Senger freundlicherweise zur Verfügung stellte. Im Augenblick verfügbar sind Text und Übersetzung bei Dupré III, 357ff. Eine Ausgabe mit englischer Übersetzung bietet: J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations. Six Latin Texts Translated into English* (Minneapolis 1998) 73–125. In Bezug auf *De aequalitate* merkt Hopkins im Vorwort an, daß er zu dieser Schrift nicht nur die Mikrofilme, sondern auch die Originale selbst eingesehen habe (ebd. VII).

² Die wenigen Versuche, sich mit *De aequalitate* oder *aequalitas* zu beschäftigen, blenden den Gesamtzusammenhang der Schrift zumeist aus. N. FISCHER, *Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues in De aequalitate*, in: TThZ 99 (1990) 170–192, bezeichnet die Abschnitte über die Zeit, die sich in der Schrift finden, zwar zu Recht als konzentrierte, systematische Darstellung exemplarischen Charakters, behandelt aber zu Unrecht aufgrund dieser Beobachtung die Stelle ohne ihren Kontext und deutet sie statt dessen vor der Folie platonisch-neuplatonischer Zeitvorstellungen. Auf diese Weise übersieht er die zu den Eingangspassagen vollkommen strukturidentische Argumentation, was vor allem daran sichtbar wird, daß er die für die Zeitproblematik entscheidende Wiederaufnahme der Hauptthese von *De aequalitate* als solche nicht reflektiert (183). Eine andere Form der Ausblendung findet sich bei TH. LEINKAUF, der in seinem kenntnisreichen Aufsatz über *aequalitas* die Schrift nicht näher berücksichtigt (DERS., *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe Contractio, Singularitas und Aequalitas bei Nicolaus Cusanus*, in: ABG 37 [1994] 180–211). Eine dritte Form bietet E. CRANZ, *The De aequalitate and the De principio of Nicholas of Cusa*, in: G. Christianson / Th. M. Izbicki (Eds), *Nicholas of Cusa on Christ and Church* (Leiden 1996) 271–280. Er konstatiert ein wichtiges Problem, um einfach darüber hinwegzuschreiten: »Thus in *De Trinitate* XV, Augustine had explained how the *memoria* took sensible or intelligible beings or *res* into itself, and how cogitation occurs as the point (*acies*) of the mind is conjoined and united those things. But in the *De aequalitate* as in the *De coniecturis* Cusanus sees the mind not as receptive but creative in the image of God. Hence he once takes the occasion to consider a hypothetical objection from an Augustinian viewpoint [Verweis auf *De aequal.* NN. 19ff.]. In Cusanus' reply and explanation, which is both complicated and not always easy to follow, he finds that what Augustine had meant to say correspondents in fact with a Cusan position« (Cranz, 274). Damit schließt er seine Überlegungen und wendet sich *De principio* zu. Die Einleitung in die englische Übersetzung von W. F. WERTZ, in: Ders., *Toward a New Council of Florence* (Washington 1993) 361–385, konnte ich leider nicht einsehen. Auf die Analyse der Begriffe Identität, Andersheit, non-aliud von W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip des Cusanischen Denkens*, in: Ders., *Identität und*

Eine erste Auffälligkeit bildet die Tatsache, daß Nikolaus keineswegs, wie er es eingangs ankündigt, mit einer Erörterung der Gleichheit beginnt. Vielmehr wendet er sich erst ab N. 23 – der Hälfte der Schrift – der Erörterung der Gleichheit zu. Zweitens ist der Gedankengang »complicated and not always easy to follow«,³ und es handelt sich um »lange und schwierige philosophische Überlegungen«. ⁴ Schillernd erscheint drittens die Stellung der Schrift zwischen theoretischem Traktat und *sermo*.⁵

Doch kommt der Schrift im Corpus cusanischer Werke eine eigene Stellung zu: Ihre Bedeutung liegt in dem über die Geist-Philosophie der *Idiota*-Dialoge hinausgehenden Konzept einer *theologischen Erkenntnislehre* als Voraussetzung des Weltverstehens. *De aequalitate* entwickelt die These, so will der vorliegende Aufsatz zeigen, daß Selbsterkenntnis und Außenerkenntnis auf gleiche Weise sich vollzieht und ihre ontologische Basis die Inkarnation des Gottmenschen Jesus Christus ist.⁶ Dazu geht der Aufsatz in drei Schrit-

Differenz (Frankfurt 1980) 105–143, kann hier zustimmend verwiesen werden; die Fragestellung von Beierwaltes bezog allerdings eine explizite Berücksichtigung von *aequalitas* und *De aequalitate* vor dem Hintergrund christologischer Erkenntnistheorie nicht ein. Vgl. aber auch Fußnote 6. TH. SCHUMACHER, *Trinität. Zur Interpretation eines Strukturelements Cusanischen Denkens* (München 1997), sieht zwischen Welt und Gott nur einen »qualitativen Sprung« (ebd. 221ff.); die Verknüpfung durch die Inkarnation und die Stellung des *aequalitas*-Begriffes finden bei ihm keine Berücksichtigung.

Ein einziger hat versucht, eine ausführliche Antwort auf die Fragen zu geben. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998), kommt das Verdienst zu, einen Vorschlag zum Thema der Schrift gemacht, sie im Ganzen behandelt und auch eine Einordnung in den Kontext des Gesamtwerkes versucht zu haben. Meines Erachtens kommt er dabei aber – nicht zuletzt aufgrund der Grundthesen seines Buches und der methodischen Schwäche – zu eklatanten Fehldeutungen. Als Grundthesen bezeichne ich dabei die dezidiert philosophische Lesart, die Flasch vorlegt (und die überzeugende Kritiker gefunden hat, vgl. etwa W. J. HOYE, *Die Relativierung der Philosophie im Denken des Nikolaus von Kues*, in: Was ist Philosophie im Mittelalter? [= MM 26, Berlin /New York 1998, 731–737]), und *seine* Konstruktion einer Genese. Dabei möchte ich allerdings hervorheben, daß der genetische Ansatz ein wichtiger Fortschritt in der Cusanus-Forschung ist; die Art der Durchführung erscheint mir bei Flasch hingegen unzureichend. Den Nachweis unzutreffender Interpretation werde ich an den jeweiligen Stellen führen.

³ E. CRANZ, *De aequalitate* 274.

⁴ K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, s. u. 60.

⁵ Am Anfang verweist der Kardinal zur Anknüpfung auf ein »philosophisches« Werk: *De beryllo*, um die These von *De aequalitate* zu entwickeln. Am Ende hingegen vermerkt er: »Haec est summa evangelii in variis sermonibus meis infra positus varie explanati secundum datam gratiam [...]« (*De aequal.* N. 37, Herv.: HS).

⁶ Aus *philosophischer* Perspektive kann die vorliegende Studie anknüpfen an W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* (Frankfurt 1985). Auf *De aequalitate* geht Beierwaltes in dem Kapitel *Einheit und Gleichheit* (368–384) ein. Wertvoll sind einerseits seine Hinweise zur Herkunft des *Ternars unitas, aequalitas, conexio* aus dem chartrensischen Platonismus, auf die für die weitere

ten vor, indem er zuerst die These von *De aequalitate*, dann den Neuansatz und schließlich die Durchführung in der Schrift analysiert.

1. Die These von *De aequalitate*

»Legisti in *Beryllo* nostro, quomodo intellectus vult cognosci. Dico nunc hoc verum a se et aliis.«⁷

Obwohl Nikolaus von Kues seine These formuliert, ergeben sich im Verständnis des Satzes doch Schwierigkeiten. Die These von *De aequalitate* ist durch die These von *De beryllo* bestimmt; diese aber wird ihrerseits sehr knapp referiert. Geht es um das »daß« oder »wie« (*quomodo*) des Erkennens?⁸ Was hat diese These mit *aequalitas* zu tun?

Ein methodischer Hinweis dürfte darin liegen, daß Cusanus seinem Text eine Stelle aus dem Johannes-Prolog voran stellt: »Vita erat lux hominum«. Dieser Vers bildet nicht nur, indem er vor der Aufstellung der These von *De aequalitate* besprochen wird, das Zwischenglied zwischen der Nennung der *aequalitas* und derselben, sondern das Bibelzitat gibt darüber hinaus mit sei-

Abhandlung an dieser Stelle verwiesen wird. Die Grundthese von *De aequalitate*, die über die rezipierten Gedanken hinausgehe (vgl. 373), sieht Beierwaltes darin, daß »Gleichheit als universale Verstehenskategorie der Wirklichkeit erprobt« werde (ebd. 374). Leider gibt das Kapitel, wie Beierwaltes selbst sagt, nicht mehr als Andeutungen (378). Unter der Kürze leidet auch das summarische Verständnis des Syllogismus »als Paradigma für die Stringenz oder »Schlüssigkeit einer Erkenntnis« (376). Zwar weist er auf die wichtige Stelle hin, daß im Syllogismus die Seele selbst sichtbar wird, aber der eigentliche Kernpunkt, daß der Syllogismus damit zugleich Innen und Außen ist, fällt der Knappheit der Ausführungen zum Opfer. W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart u. a. 1991) 144–150, hat von einem *theologischen* Gesichtspunkt aus eine knappe Interpretation vorgelegt, die sehr lesenswert ist und auf deren Thesen hier zustimmend verwiesen werden kann. Dabei nimmt Lentzen-Deis aber dezidiert keine Auslegung der »hochspekulativen Analysen« vor (145), sondern konzentriert sich auf den in *De aequalitate* zum Ausdruck kommenden Kerngehalt der Verkündigung. Aus dieser Perspektive hält er die Schrift für einen Höhepunkt der über die Stationen von *De coniecturis*, *De mente* und *De theologicis complementis* entwickelten spekulativen Erkenntnistheorie. Er verweist dazu auf N. 9, den auch nach der vorliegenden Interpretation resümierenden Abschnitt (148). Den christologischen Aspekt formuliert er wie folgt: »Der Sache nach meint diese »Summe« [des Evangeliums, die in *De aequalitate* gegeben wird, HS] nichts anderes als das, was in den Mainzer Weihnachtspredigten von 1444 die »geistliche Geburt« Christi in den Herzen der Menschen genannt wird« (147). Vgl. auch ähnlich K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte*, s. u. 35–63.

⁷ *De aequal.*, N. 3, Z. 1f.

⁸ Für »daß« plädiert Dupré III, 361, für »wie« spräche der ursprüngliche Sprachgebrauch des Wortes. Bei Cusanus schillert das *quomodo* gern zwischen beiden Varianten.

ner Licht-Metapher einen Hinweis auf die Verbindung von Christus als der Gleichheit mit der Erkenntnis des Menschen.

Angesichts dieses Befundes wird zuerst die These von *De beryllo* erläutert, dann unter Hinzuziehung des Johannes-Zitats präzisiert und schließlich auf diesem Hintergrund erläutert.

1. 1 Die These von *De beryllo*

Der Abschnitt wird die These von *De beryllo* vorstellen, um die Außenerkenntnis als Schnittstelle zwischen der Schrift und *De aequalitate* zu erweisen.⁹

Die Interpretation hat auf drei Schwierigkeiten einzugehen. Flasch vertritt erstens die Meinung, es handelte sich um ein »System nachgeschickter Erklärungen« von *De aequalitate* rückwärts über *De beryllo* und *De visione dei* zu *De docta ignorantia*.¹⁰ *De aequalitate* hätte in diesem Fall keine eigene, weiterführende These. Gegen diese Deutung sprechen meiner Ansicht nach drei Punkte. Der erste und zugleich schwächste Einwand ist immanent. Wenn es um ein komplexes System *nachgeschickter* Ideen geht, dann sollten die Schriften denselben Adressaten haben. Dies ist aber nicht der Fall, da sich *De*

⁹ *De aequalitate* im Sinne der Eingangsthese zu deuten erlauben auch bei Flasch nicht berücksichtigte *verba ipsissima* des Kardinals aus *De principio* (Die Stelle erwähnt Flasch [»Und Cusanus selbst nannte den Text einmal einen *Sermox*, FLASCH, *Nikolaus von Kues* [wie Anm. 2] 481 ohne Angabe der Stelle], aber geht nicht weiter auf sie ein.): *Vidit Plato, quomodo per se ens ante omnia entia alia et alia existit, ita per se homo et animal et ita de ceteris. Nonne haec omnia, quae per se subsistere vidit non in alio, sed in se vidit notionaliter, quemadmodum in praecedenti sermone tangitur (De princ.: h X/2b, N. 21, Z. 1–4). Praecedens sermo ist nicht mit »eine vorausgehende Schrift« zu übersetzen, sondern wie bei Dupré II, 233 mit bestimmtem Artikel: »die vorausgehende Rede«. Mit dieser Deutung ist wohl weniger eine drucktechnische Gegebenheit gemeint (im Sinne etwa von Physik und Metaphysik bei Aristoteles, wenn man dieser These folgt), sondern eine logisch-genetische Vorläuferschaft. Neben inhaltlichen Gründen, die für einen Verweis auf *De aequalitate* deuten (s. o.), wäre auch rein logisch ein Hinweis auf eine unbestimmte Schrift mit dem Prädikat *vorausgehend* zumindest merkwürdig. Verweist der Text unbestritten auf *De aequalitate*, kann festgehalten werden, daß die Schrift tatsächlich die Außenerkenntnis zum Gegenstand hat, die in einem Verhältnis zum *notionaliter in se videre* steht. Das durch sich im Außen Bestehende erkennt der Mensch in sich auf begriffliche Weise.*

¹⁰ »Die Schrift [sc. *De aequalitate*, HS] ist nicht nur ein Lesetext zur Einleitung in die *Sermones*. Sie ist auch eine fortführende Erklärung von *De beryllo*. Cusanus erklärt seinem Freund, was es bedeutet, wenn es in *De beryllo* heißt, der Intellekt *wolle* erkannt werden. Wir blicken hier in ein komplexes System nachgeschickter Erklärungen. *De aequalitate* erklärt *De beryllo*; *De beryllo* aber hatte die Fragen klären sollen, die den Tegernseern aus *De visione Dei* geblieben waren [...]; *De visione Dei* wiederum hatte ihnen die Augen öffnen sollen für die Koinzidenz, um die Schwierigkeiten zu beheben, die sie mit *De docta ignorantia* hatten« (FLASCH, *Nikolaus von Kues* [wie Anm. 2] 483f.).

aequalitate nicht an die Tegernseer Mönche richtet.¹¹ Der zweite Einwand ist philologischer Natur. Mit seinem Satz, in *De aequalitate* werde erklärt, was es heiße, der Geist wolle erkannt werden, gibt Flasch die oben angeführte These wieder. Flasch übersieht mindestens zwei Indizien, die auf die Eigenständigkeit von *De aequalitate* deuten: a) das Gegenüber von *legisti* im Perfekt und *dico* im Präsens mit zugefügtem, kontrastierendem *nunc*, b) den Zusatz *et aliis* im A. c. I. In *De aequalitate* geht es also um mehr als um eine Erklärung von *De beryllo*. Das vielgescholtene Latein des Kardinals verrät drittens sprachpsychologisch, was er intendiert: nicht »nachgeschickte« Erklärungen, sondern einen genetischen Ausbau seiner Ideen. Denn der Sprachduktus ist nicht emphatisch, sondern hörerfreundlich.¹²

Die zweite Schwierigkeit betrifft das *quomodo*. Sowohl Dupré¹³ wie Flasch¹⁴ votieren – meines Erachtens zu Unrecht – für eine Übersetzung mit »daß«. Denn Cusanus referiert mit dieser Bemerkung folgende Stelle aus dem ersten Kapitel, welches die Themenangabe des Buches enthält: »Et quamvis videbatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi.«¹⁵

Das *quomodo* kann an dieser Stelle nur mit »wie« übersetzt werden; denn es geht der Schrift um eine Anleitung, wie man vom Bildsymbol zur Schau gelangen kann. Das Zitat verrät also, daß *De beryllo* eine *methodische* Schrift ist.

Die dritte Schwierigkeit bildet Flaschs Auffassung (die er durch Kursivschrift¹⁶ kenntlich macht), das *vult* trage den eigentlichen Akzent des Satzes. Er begründet diese Ansicht nicht weiter – wahrscheinlich reflektiert er auf folgende Passage, zu der es weitere Parallelen gibt:¹⁷ »Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum

¹¹ Selbst wenn ausdrücklich vermerkt ist, daß der Empfänger – welcher Peter auch immer es sei – auch *De beryllo* gelesen hat, müßte man noch immer annehmen, daß er auch dieselben Fragen wie die Tegernseer Mönche hätte. Mit der an Peter gerichteten Schrift wären im übrigen die Tegernseer Probleme nicht gelöst.

¹² Er beginnt nicht mit dem Neuen, sondern geht in einem sanften Übergang von Bekanntem zu Unbekanntem. Das *dico* spiegelt das *legisti*, das *nunc* verstärkt die Aufmerksamkeit auf das Neue. Mit *hoc* wird auf voriges, sagen wir vorläufig: auf die Beschreibung von *De beryllo*, rekurriert; *verum* signalisiert, daß es eine These geben wird, indem ein Wahrheitsanspruch erhoben wird. *a se* hebt noch einmal die Verknüpfung mit *De beryllo* hervor, und erst jetzt folgt der neue Schritt mit *et aliis* am Satzende.

¹³ Dupré III, 361.

¹⁴ *De beryllo* vertrete die These, »der Intellekt wolle erkannt werden« (FLASCH, *Nikolaus von Kues* [wie Anm. 2] 483).

¹⁵ *De beryl.*: h²XI/1, N. 1, Z. 10–12.

¹⁶ FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 2) 483.

¹⁷ *De beryl.*: h²XI/1, N. 4, Z. 1–4. Im übrigen gibt es auch schon frühere Stellen als *De beryllo*, vgl. etwa *De quaer.*: h IV, N. 39.

Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare.«

Freilich macht sich dagegen ein Bedenken geltend: *De beryllo* spricht im weiteren nicht primär von Gottes Willen, sich zu erkennen zu geben, sondern von der Art und Weise, wie wir ihn erkennen können. Denn die Stelle fährt fort: Weil Gott sich freue, sich mitzuteilen, schaffe er erkennende Substanzen (*substantiae cognoscitivae*), die seine Wahrheit zu erkennen vermöchten. Der Schöpfer teile sich selbst auf eine Weise mit, die für sie faßbar sei, und in dieses Wissen sei alles weitere Wissen eingefaltet. Auch geht es Nikolaus von Kues darum, die Methodik des Ausfaltens dieses eingefalteten Wissens zu demonstrieren. Zu Beginn der Untersuchung wird der Ursprung in den Blick genommen und mit Hilfe des Berylls als das Größte und Kleinste zugleich gedeutet. Der Akzent liegt auf dem Vorgang der Deutung; der Ursprung und sein Mitteilungswille sind Voraussetzung. Seine eigentümliche Spannung erhält *De beryllo* aus folgender Überlegung des Kardinals, die den zweiten Hauptabschnitt über den Menschen als Maß aller Dinge einleitet:¹⁸ »Intellectus, qui *non est communicabilis* aut participabilis propter suam simplicem universalitatem et indivisibilitatem, *se in sua similitudine communicabilem reddit*, scilicet in anima.«

Der eine, unteilbare Intellekt ist nicht mitteilbar; nur als Ähnlichkeit vermag er sich in der vernünftigen Seele des Menschen abzuspiegeln. Der göttliche Intellekt wird also nur im menschlichen Intellekt und nicht anderswo erfahren. Mit dieser Aussage ist *De beryllo* bei der präzisen Fassung der These angekommen. Genau diese Stelle nimmt Cusanus in *De aequalitate* wieder auf und ergänzt sie um ein *et aliis*.

Die Zusammenfassung von *De beryllo* in *De aequalitate* bezeichnet also die Differenz zwischen beiden Schriften als eine methodische Weiterführung mit Bezug auf Außenerkenntnis.¹⁹

¹⁸ *De beryl.*: h²XI/1, N. 24, Z. 4–7; Herv.: HS.

¹⁹ Die Betonung des *vult* bei Flasch ist demnach nicht gerechtfertigt. Seine richtige Interpretation erhält das *vult* meiner Meinung nach, wenn man es als Ausdruck der unabdingbaren Voraussetzung aller Erkenntnis faßt: keine Erkenntnis ohne einen Gott, der sich zu erkennen geben will. In diese (bedingt nominalistische) Richtung zielt das gesamte Spätwerk des Kardinals. Ein *quia vult* findet sich noch häufiger. Allerdings darf aufgrund der inhaltlichen Bedenken der Hauptakzent nicht darauf liegen. Die Formulierung der These des *Beryll* an der vorliegenden Stelle scheint mir ihre eigentliche Erklärung nur aus *De aequalitate* entnehmen zu können. Zentraler Bestandteil der Argumentation, wie im weiteren ausführlich erörtert wird, ist der augustinische Ternar *memoria, intellectus, voluntas*. Dazu macht Cusanus die Bemerkung, *memoria* werde auch gelegentlich *intellectus* genannt. Dann trete an die Stelle von *intellectus* die Bezeichnung *verbum* (*De aequal.* N. 21, Z. 2ff.). Die

1. 2 Das Johannes-Zitat und die Koinzidenz von Gott und Mensch

Ein möglicher Einwand gegen die vorliegende Interpretation darf nicht übergangen werden: Wer, so könnte man fragen, ist denn *intellectus*? Der Infinitiv *cognosci* ist Passiv; der Intellekt des Menschen kann doch nicht gemeint sein; gleichwohl behauptet die Interpretation aber, es gehe um methodische Erkenntnis des menschlichen Geistes.

Der Inhalt von *De beryllo* ist eine Methode. Die Methode wird vorgestellt und angewandt anhand von Gleichnissen und Bildern. Es ist die Methode der Koinzidenz. Die Methode selbst wird aber nur *praktiziert*, nicht weiter hinterfragt oder *reflektiert*. Der Schritt der Reflexion bildet jedoch ein notwendiges Zwischenglied, um zu einer Gewißheit der Gotteserkenntnis zu gelangen, wie sie z. B. *De principio* formuliert. Ihn leistet *De aequalitate*.

Zum Erweis wende ich mich der Stelle in den Eingangspassagen zu, die auf das Johannes-Zitat Bezug nimmt.²⁰ Der Intellekt erkenne das Licht seiner *intelligentia*, welches das Wort Gottes ist. Es gibt also gleichsam *zwei* Erkenntniskräfte im Intellekt: den menschlichen und den göttlichen Intellekt, wie er durch die zweite Person der Gottheit vermittelt ist. Durch diese Erkenntnis berühre der menschliche Geist den Ursprung (als die erste Person der Trinität) durch den Sohn. Die Berührung geschehe in der Einheit von Erkennendem und Erkanntem. Sie sei *in se*. Damit ist die Position von *De beryllo* umrissen: Es gibt eine menschliche Erkenntnismethodik, die zu einer Gotteserkenntnis führt; diese geschieht innerhalb des Geistes.

Jetzt ergibt sich auch eine Antwort auf den oben verbliebenen Einwand, was denn in der These mit »intellectus« gemeint sei. Es gibt zwei Formen von »intellectus«: der eine ist der Intellekt als *verbum dei*. Dieser ist das Ziel der Erkenntnis(methode) in *De beryllo*. Der andere ist der menschliche In-

Schrift benutzt aber tatsächlich an wichtigen Stellen die Bezeichnung *verbum* in diesem Sinne, wie gezeigt wird – eben um des christologischen Aspekts in der Erkenntnistheorie zu gedenken. Zwar ist die Verwendung *intellectus* für *memoria* an keiner Stelle direkt nachweisbar, doch läßt die in der Terminologie von *De beryllo* genaue These doch auch noch den Subtext als Lesart zu, der in *quomodo intellectus vult cognosci* den augustinischen Ternar *implicitè* enthalten denkt.

²⁰ Nam cum intelligere nostrum sit nobilissimum vivere, si poterit intellectus intelligere lucem suae intelligentiae, quae est verbum dei, tunc attingit suum principium, quod est aeternum, et eius filium, per quem ductus est ad principium. Et hoc intelligere est in se, cum intellectum et intelligens non sunt alia et diversa. Erit igitur intellectus tunc in unitate lucis, quae verbum dei, non sicut verbum dei patris cum deo patre seu filius cum patre in unitate substantiae, quia intellectus creatus non potest increato deo in unitate uniri; sed homo bene unitur homini in unitate essentiae humanae. Ideo »verbum caro factum est, ut homo mediante homine, qui verbum et filius dei, deo patri in regno vitae aeternae inseparabiliter uniatur (*De aequal.* N. 2, Z. 9–20).

tellekt; dessen *Funktion* zu verstehen, bildet den methodischen Inhalt der Schrift. Auf diese Weise legt die Zusammenfassung von *De beryllo* ein Problem nahe: Wie verhalten sich die beiden Intellekte im Sinne der Koinzidenztheorie zueinander?

Die Berechtigung dieser Frage erweist die besprochene Passage: Die Reflexion der Koinzidenz-Methode steht vor der Aufgabe, zu untersuchen, wie Gotteserkenntnis überhaupt möglich ist, da sich geschaffener Intellekt und ungeschaffener Gott nicht einen können, aber, so ist hinzuzufügen, Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird. Wie Menschliches Göttliches, zu dem es nach *De docta ignorantia* in keinem Verhältnis steht, erkennen kann – also der Aufweis der Gültigkeit der Methode –, das muß geklärt werden; dabei vollzieht sich dieses Erkennen seit *De docta ignorantia* vermittelt des Proportionsgedankens von Gott und Welt.²¹ Cusanus beantwortet die Frage nach der Einheit von menschlichem und göttlichem Intellekt durch die Menschwerdung des Sohnes: Ungeschaffener Gott und geschaffener Intellekt werden *homine mediante* geeint. Das, was auf jede Weise getrennt ist, wird einander in Einheit *gleich*, so daß es erkannt werden kann. Die *Gleichheit* ist also das Grundprinzip, auf dem alle Gotteserkenntnis ruht.

Um die These von *De aequalitate* vor diesem Hintergrund zu präzisieren, bedarf es noch eines weiteren Schrittes. Die Menschwerdung Gottes wird mit den Worten des Johannes-Prologs beschrieben. Dabei ist zu beachten, daß zu der Titelformulierung von *De aequalitate* »Vita erat lux hominum« auch der Satz »verbum caro factum est« tritt. Die Fleischwerdung des Wortes ist aber mehr als eine »Geistwerdung«; sie betrifft auch den Bereich, der für den Geist kein *in se* mehr ist. Während *De beryllo* allein den Geist betrachtet, bedarf die reflektierende Frage nach der Methode der Gotteserkenntnis auch der *Welt* der Andersheit.

Infolgedessen heißt die Frage von *De aequalitate*: Wie ist die Einheit von menschlichem und göttlichem Intellekt angesichts des In-die-Welt-Kommens des göttlichen Wortes (als Ausdruck der *Gleichheit* und *Koinzidenz* von ungeschaffenem Gott und geschaffenem Intellekt) möglich?

1. 3 Die These von *De aequalitate*

Auch diese Formulierung ist noch nicht genau. Denn ein Einwand drängt sich auf; Flasch hat darauf hingewiesen, daß bereits *De beryllo* die Erkennbarkeit der Welt zum Thema hat;²² es gehe dem Kardinal sogar darum, zu

²¹ Zwar gibt es keine Proportion zwischen Endlichem und Unendlichem (z. B. *De doct. ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1f. [N. 3]), aber die genannte Proportion zwischen Welt und Gott besteht doch auf unfaßbare Weise: ebd. S. 22, Z. 4–11 [N. 30].

²² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 2) 458.

zeigen, daß die Welt unserem Erkenntnisvermögen proportioniert sei und deswegen ihre Erkenntnis möglich sei. Der Grund dafür liege in der Tatsache, daß der göttliche Intellekt, so lesen wir in *De beryllo*,²³ als Baumeister der Welt erkannt werden will. Gleichwohl steht dieses Konzept in einer eigentümlichen Spannung zu früheren Kapiteln. Cusanus vermerkt,²⁴ daß alles, was erschaffen ist, nur Ähnlichkeit sei. Die Welt im Ganzen weise also keine Gleichheit auf. Infolgedessen²⁵ gibt es in der Welt nur negative Erkenntnis. Die beiden Aussagen schließen sich zwar keineswegs aus, sie verweisen jedoch auf eine Leerstelle innerhalb der Argumentation. Genau diese Leerstelle will aber *De aequalitate* mit der Koinzidenz schließen.

Denn aus dem Gegensatz der beiden obigen Punkte ergibt sich eine doppelte Frage:

a) Cusanus schreibt in *De beryllo* unter Berufung auf Röm 1, 19f., der unsichtbare Geist wolle in den sichtbaren Dingen der Welt erkannt werden. Die koinzidentale Frage, wie sich der unsichtbare Geist sichtbar machen kann, bleibt offen. Diesen Sachverhalt greift *De aequalitate* in den bereits besprochenen Eingangspassagen, die dem Vers aus dem Johannes-Prolog gewidmet sind, auf, indem dort das Verhältnis von geschaffenen Intellekt und ungeschaffenen Gott thematisiert wird. Dies ist der *ontologische* Aspekt der doppelten Frage.

b) Der *gnoseologische* Aspekt setzt erkenntnismethodisch an. In *De beryllo* gibt es keine Erklärung, *wie* das Erkennen der Welt funktioniert, so daß der unsichtbare Gott im Sichtbaren erscheint. Die Erkenntnismethode dort ist der Beryll, also das Koinzidenzverfahren. Dieses wird aber unmittelbar auf Gott gerichtet oder an Beispielen aus dem quantitativ-mathematischen Bereich verdeutlicht. Diese Beispiele stammen alle aus dem Inhalt des menschlichen Intellekts. Der Kreis des Intellektuellen wird also in *De beryllo* im *erkenntnismethodischen* Sinn nicht überschritten. Die entscheidende Frage, die sich Cusanus jetzt stellt, lautet: Sind die Dinge, welche die menschliche Seele im Geist erkennt, *in se* oder *in aliis* erkannt? Sollte die quantitative Erkenntnis beispielsweise, obwohl sie »im Geist« stattfindet, eine Außenerkenntnis sein, dann gäbe es eine Brücke zur Welt.²⁶ Dies dokumentiert die These mit der Behauptung, die Erkenntnisform, die für den Intellekt gelte, gelte auch für die Dinge des Außen.²⁷

²³ *De beryl.*: h²XI, NN. 65ff.

²⁴ Ebd. N. 14, Z. 1f. u. N. 17.

²⁵ Ebd. N. 15.

²⁶ Dieses Verhältnis von Ontologie und Gnoseologie thematisiert Nikolaus in den Eingangsbemerkungen zum Johanneszitat in *De aequalitate*: [...] *vita et lumen rationis hominis erat lux, quae verbum. Haec dixit [sc. Theologus Johannes, HS], ut intelligeremus nos per verbum dei tam in esse prodiisse quam illuminari in ratione* (*De aequal.* N. 2, Z. 4–6).

Die These von *De aequalitate* fragt also als methodische Weiterführung von *De beryllo* nach der Möglichkeit, die Methode der Intellekterkenntnis (*in se*) auch außerhalb anzuwenden (*in aliis*) (1. 1). Die Grundlage, auf der diese Reflexion durchgeführt werden kann, ist die Idee des Gottmenschen, der in die Welt gekommen ist (1. 2). Aufgewiesen werden soll ein Gebiet, in dem die Bestimmungen *in se* und *in aliis* in qualitativer Identität koinzidieren (1. 3).

2. Der Neuansatz von *De aequalitate*

Der zweite Abschnitt will den Übergang zur neuen Position von *De aequalitate* gegenüber älteren Ansichten des Kardinals herausstellen.²⁸ Der Abschnitt befaßt sich mit der Passage von N. 3, Z. 10 bis zum Ende von N. 6. Dabei folge ich in der Binnendifferenzierung der kritischen Ausgabe, so daß der Abschnitt

²⁷ Es seien die folgenden, offenbar die These erläuternden Sätze kurz untersucht: [...] et hoc non est aliud nisi quod se et alia vult cognoscere, cum in cognoscendo sit vita eius et laetitia. Docuit me autem magister, qui verbum dei, videre et cognoscere idem esse [...]. Loquar igitur de visione, quae cum cognitione hominis coincidit (*De aequal.* N. 3, Z. 2–9). Den Widerspruch zwischen Aktiv und Passiv in der Wendung: »Die Methode, wie der Geist erkannt werden will, gilt von ihm und von Dingen in der Andersheit« ist nichts anderes als: »Der Geist will sich und anderes erkennen« löst die vorgeschlagene Interpretation, weil im Vordersatz das In-die-Welt-Kommen des Logos mitgedacht ist. Dann ist erstens der Personenwechsel berechtigt, weil das göttliche Verbum durch sein In-die-Welt-Kommen auf Seiten des menschlichen Intellektes zu stehen kommt, wodurch das »Erkannt-werden« zu einem »Erkennen« wird. Ferner stimmt zweitens die Aussage, die Erkenntnis des göttlichen Geistes sei eine Erkenntnis der Dinge in der Andersheit, weil das göttliche Wort nicht nur im Menschen ist, sondern überhaupt in der Welt. Die Einheit von Sehen und Erkennen ist aus der Schau des Intellektes bekannt. Wenngleich sie hier noch einmal mit Bibelziten illustriert wird, greift Cusanus damit doch nur auf etwas zurück, was er u. a. an den Beginn von *De beryllo* gestellt hatte: den Gedanken der *visio intellectualis*. Wenn er aber schlußfolgert, er spreche über die Schau, die mit der *cognitio* des Menschen koinzidiere, dann fügt er einen neuen Aspekt hinzu, der nicht zuletzt durch die Verwendung von *cognitio* angedeutet wird. Wollte er nur über die *visio intellectualis* reden, so wären wir auf dem Standpunkt von *De beryllo* – oder gar noch früher. Liest man die Aussage aber unter dem Gesichtspunkt der vorliegenden Interpretation der These, so heißt diese Wendung: *De aequalitate* weist die Möglichkeit einer *visio intellectualis* in Bezug auf Gegenstände der Andersheit nach, insofern diese durch das Inkarnationsgeschehen an der Gleichheit teilhaben. Eine weitere Stütze erhält die Interpretation durch die Deutung der Themenformulierung von *De beryllo* im Sinne des augustinischen Ternars. Denn dort nimmt *cognosci* die Stelle des *verbum* ein, was sich an der vorliegenden Stelle analog wiederholte.

²⁸ Zur formalen Struktur erfolge eine Anmerkung: Den deutlichsten Einschnitt der Schrift, der sie in zwei Hälften teilt, markiert der Beginn von N. 23. Mit dem vorangestellten *dico* wird die Formulierung der Eingangsthese wieder aufgegriffen. Der Fortgang *ex praemissis satis constare* läßt das die eigentliche Argumentation beginnende *Pro introitu ... praemitto* aus

in vier Teile zerfällt: N. 3, Z. 10 bis zum Ende von N. 3, N. 4, N. 5 und N. 6, wobei der Eingangs- und der Schlußteil untersucht werden sollen.²⁹

N. 3, Z. 10 anklagen. Das, was feststeht, nämlich daß der Sprechende das äußere sinnliche Wort durch das innere unsinnliche erkennt, nimmt mit wörtlichen Anklängen (vor allem dem Gegensatzpaar *extrinsecum* – *intrinsecum*) das Ende von N. 6 auf. Unmittelbar vor dem Neuanfang in N. 23 heißt es am Ende von N. 22, das Wort erkenne sich und alles, weil es das Wort des Vaters sei. Die Wendung hat ihren Vorläufer am Ende von N. 14, wo es von der Seele heißt, sie durchschaue alles wie im Spiegel der Wahrheit und erkenne sich als den Begriff aller Dinge. Die Rückbezüge weisen auf folgende Gliederungspunkte im ersten Teil hin: die Formulierung einer Prämisse (N. 3, Z. 10), einen Beginn in N. 7, der bis zum Ende von N. 9 reicht. Für unsere Interpretation spricht ein formales Argument: Aus einer Prämisse pflegt man eine Folgerung zu ziehen. In N. 4 heißt das erste Wort: *ideo*. Durch einige weitere Beobachtungen soll diese formale Struktur bekräftigt werden. Daß mit N. 10 ein neuer Abschnitt beginnt, wird anhand einer variierten Anapher deutlich. Die folgenden Überlegungen setzen am Beginn des Absatzes alle mit der Wendung »Anima videt« und ihren Variationen ein; so heißt es: N. 10, Z. 1: *anima videt*, N. 11, Z. 1 *Adhuc anima videt*, N. 11, Z. 21: *Videt autem anima*. Es folgt ab N. 12 die Betrachtung der Zeit. Daß sich der Abschnitt von N. 3, Z. 10 (praemitto) bis zum Ende von N. 9 seinerseits in zwei Abschnitte teilt, wird aus den jeweiligen Schlußwendungen klar, die nicht nur das *quomodo* der These aufnehmen, sondern auch inhaltliche Bezüge zu derselben aufweisen. Es heißt in N. 6, Z. 10f.: *Et hac via patet, quomodo . . .* und in N. 9, Z. 1: *Et ita habes, quomodo . . .* Die erste Stelle fährt fort *quomodo intelligibile extrinsecum fit in actu intrinsecum*, die zweite: *quomodo anima pergit per se ad omnia alia* [. . .]. Aus der zweiten Formulierung ist ersichtlich, daß der Beweis zur Außenerkenntnis seinen ersten Abschluß gefunden hat. Darum wird die vorliegende Interpretation nur bis zu dieser Stelle die Lektüre von *De aequalitate* fortführen. Daß es sich bei der Stelle in N. 6, Z. 10f. mit der ersten Schlußformulierung um den entscheidenden Übergang handelt, verdeutlicht auch der Beginn von N. 7, der eigentlich unmittelbar an die Formulierung von N. 6, Z. 10f. anschließt, indem er einen mit *ac si* gebildeten Vergleich einleitet, so daß der erste Satz von N. 7 keinen eigenen Hauptsatz hat. Abschließend sei noch der gewichtigste Punkt angeführt, der allein schon der Passage von N. 7 bis N. 9 eine herausgehobene Stellung gewährt. Es war konstatiert worden, daß im ganzen ersten Teil der Schrift von *aequalitas* nicht die Rede ist; erst mit dem Neueinsatz in N. 23 wird Gleichheit zur beherrschenden Vokabel. Das erste und einzige gedrängte Vorkommen von »Gleichheit« im ersten Teil ist in N. 8 zu beobachten, wo einmal das Substantiv gebraucht wird (N. 8, Z. 16) und viermal das Adjektiv *aequalis* (N. 8, Z. 8. 13. 23. 30). Die Bemerkungen zur Gliederung scheinen mir notwendig zu sein, da bisher offenbar Unklarheit über die Struktur von *De aequalitate* geherrscht hat. Des die gesamte Argumentation verstellenden Übersetzungsfehlers bei Dupré wurde schon gedacht. Aber auch Flasch liest diesen Text, obwohl er ihn fast Wort für Wort interpretiert oder paraphrasiert, an entscheidenden Stellen gegen den Strich. Zunächst scheint ihm das Wichtigste die Prämisse (N. 3, Z. 10ff.) zu sein, die er lateinisch zitiert und mit der emphatischen Bemerkung versieht: »Ich muß den lateinischen Text im Original geben. Es hängt zu viel an ihm; wir werden sehen, er ist außergewöhnlich wichtig« (486). Sicherlich wird der Text wichtig sein; das pflegen Prämissen an sich zu haben. Aber im vorliegenden Fall ist diese Prämisse für *De aequalitate* zwar wichtig, aber nicht *typisch*. Denn diese Prämisse hat Cusanus längst und viel früher schon formuliert, wie wir sehen werden. Auch läßt Flasch die Prämisse nur bis N. 3, Z. 18 (487) reichen.

²⁹ Schon diese Einteilung bedarf der Rechtfertigung. Eine formale Struktur ist zumindest für

2. 1 Die Prämisse

Die Ausführungen zur Prämisse von N. 3, Z. 10 bis zum Ende von N. 3 zerfallen in vier Schritte.³⁰ Auf die Voraussetzung folgen drei Dreierschritte. Diese Struktur sei zunächst verdeutlicht, um damit zugleich die Zusammengehörigkeit des Abschnitts (gegen Flasch) zu erweisen.

Die Voraussetzung im strengeren Sinne umfaßt einen Satz und einen Erläuterungssatz, der mit *enim* angeschlossen ist. Die Voraussetzung lautet, 1a) daß Andersheit keine Form sein kann. Die Erläuterung ist, 1a') *alterare* sei eher *deformare* als *formare*.

Darauf folgt ein zweiter Teil, der eine erste Schlußfolgerung enthält. Schon hier begegnen wir einem *igitur*, wie unten dann dem *ideo*, wobei die erste Schlußfolgerung noch im thematischen Bereich von *alterare* verbleibt.

- 2a) Das, was in einem anderen gesehen werden kann, kann auch ohne Andersheit an sich (*in se*) gesehen werden.
 2b) Nach Entfernung von Andersheit *sieht* das *Sehen*, daß es nichts anderes ist als das *Gesehene*.
 2c) Zwischen Sehen und Gesehenem herrscht also *identitas*.

Auf diese drei Sätze folgt eine Dreierstruktur, bei welcher der zweite Satz in inhaltlicher Analogie zum Erläuterungssatz der Prämisse (1a') steht. Dies zu beobachten ist deshalb wichtig, weil mit der Erweiterung, die den Begriff der Andersheit mit dem der Materie verknüpft, der Übergang zu den drei Erkenntnisstufen vorbereitet wird, die durch unterschiedliche Involvierung in die Materie (vgl. N. 4, Z. 1f., 4f., 7f.) gekennzeichnet sind.

- 3a) Es kann etwas unter vollständiger Entfernung von Andersheit gesehen werden.
 3b) Was so gesehen wird, entbehrt aller Materie.
 3b') Denn das der Andersheit zugrunde Liegende (*subiectum alterationis*) ist die Materie als das, was geformt werden kann.

die letzten drei Teile auszumachen. Mit N. 4 setzt die Unterscheidung von imaginativer, rationaler und intellektueller Erkenntnis an; sie wird auf *ontologischer* Basis eingeführt. In N. 5 wird dieselbe Struktur *erkenntnistheoretisch* erläutert. Mit N. 6 erfolgt ein Rückgriff auf die Prämisse, was sprachliche Parallelen zeigen. Daraus folgt, daß die Eingangsprämisse bis zum Ende von N. 3 reicht. Das aus der Prämisse (ab N. 3, Z. 10) folgernde *ideo* (N. 4) leitet die zusammengehörigen Passagen NN. 4f. ein.

³⁰ Vorausschicken will ich noch, daß die Gedankenfügung in *De aequalitate* im folgenden numeriert wiedergegeben wird; dadurch soll deutlich werden, daß sich Cusanus überwiegend einer Dreierstruktur bedient. Die Zahl faßt die gesamte Dreierstruktur ein. Der Buchstabe markiert die Position innerhalb der Struktur. Der Hochstrich ' bezeichnet einen Erläuterungssatz zu einem Satz. Binnendreierstrukturen, sofern sie wichtig sind, kennzeichne ich innerhalb eines Satzes mit i, ii, iii. Im Anhang zu diesem Aufsatz findet sich der hier jeweils deutsch paraphrasierte Text in derselben Numerierung im lateinischen Original.

- 3c) (i) Während der Intellekt den Intellekt in einem je anderen Erkennbaren sieht und die Materie als Grundlage der Andersheit, sieht er, (ii) weil er [der Intellekt] in sich durch den Intellekt sieht, (iii) daß er von aller Materie getrennt ist.

Der Satz 3c) verdeutlicht in Teil ii) den bereits in 2b) anklingenden, Identität bezeichnenden Ternar *visus, videre, visibile*: Der Intellekt sieht in sich durch den Intellekt das Erkennbare. Die Seele (als intellektuelles Wesen) erkennt durch den Intellekt das Erkennbare (des Anderen).³¹

Drei überleitende Schlußfolgerungen schließen sich an, die aus dieser Perspektive des Intellekts (der Seele) formuliert werden.³²

- 4a) Der Intellekt sieht, wie *intelligentia* durch sich wegen fehlender Materie erkennbar ist.
 4b) Der Intellekt sieht, daß alles, was Materie hat, nicht durch sich erkennbar ist.
 4c) Er sieht, daß das von Materie zu befreien ist, was erkannt werden soll.

Auf die eigentliche Prämisse folgen also dreimal drei Schritte, wobei die letzte Dreierheit Schlußfolgerungen aus der Prämisse zieht und die beiden mittleren mit dem Paar *videre* und *intelligere* im Hinblick auf die vorher verkündete Koinzidenz von Sehen und Erkennen spielen. Die Struktur ist demnach in sich geschlossen.³³

Im folgenden soll der gedankliche Gehalt der Prämisse auf der Folie der Entwicklung des Cusanischen Denkens bestimmt und dadurch das Neue im Ansatz von *De aequalitate* aufgewiesen werden. Es ist nahezu trivial, bei der Prämisse an Aristoteles zu erinnern. Wichtiger dürfte der Hinweis sein, daß die Prämisse aus *De mente* bekannt ist: »So gehört sicherlich die Andersheit zu keines Dinges Wesen. Denn die Andersheit führt zum Untergang, weil sie Teilung ist, woraus Zerstörung folgt. Deshalb gehört sie nicht zum Wesen eines Dinges.«³⁴

³¹ Vgl. dazu schon *De doct. ign.* I, 10: h I, S. 20, Z. 17ff. [N. 28].

³² Den Überleitungscharakter erkennt man formal an der Konstruktion des Satzes. Auf das *et videt* folgt als erstes ein *quomodo*-Satz (in der Bedeutung *wie*), dann zwei A. c. I. durch *sed* syntaktisch verbunden und inhaltlich abgesetzt. Dabei wird eine Analogie offenbar, denn die höchste Art der Erkenntnis, die im folgenden vorgestellt wird, unterscheidet sich von den beiden anderen Arten eben genau dadurch, daß sie auf dem Intellekt fußt und ohne Materie ist.

³³ Es gibt folglich keinen Grund, wie Flasch es tut, bei 3b die Prämisse abbrechen zu lassen.

³⁴ *De mente* 6: h²V, N. 96, Z. 12–14; NvKdÜ H. 21, Z. 53. Dies fußt wiederum auf der *aequalitas* von *De sap.* I: h²V, N. 23, Z. 1–3: *Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma, forma enim dat formatum esse rei.* Als weiteren wichtigen Zwischenschritt, der hier leider nicht genauer behandelt werden kann, mit wörtlichen Anklängen, aber noch ohne Hinweis auf die Koin-

Dennoch soll gezeigt werden, daß eine genaue Abgrenzung der Prämisse von *De mente* eine Eigentümlichkeit für den Ansatz von *De aequalitate* sichtbar werden läßt, die durch einen weiteren Rückblick auf *De coniecturis* erweitert werden kann.³⁵

Denn *De mente* verwendet den Begriff der *alteritas* nicht für sein erkenntnistheoretisches Programm.³⁶ Allerdings taucht der Begriff der Materie auf, aber bei ihm läßt sich eine eigentümliche Spannung beobachten. Denn Materie wird einerseits nicht erkannt, soll aber andererseits doch notwendig zur Erkenntnis sein.

Daß Materie selbst nicht erkannt wird, wie es der Prämisse in *De aequalitate* und der zitierten Stelle aus *De mente* entspricht, findet sich in *De mente* N. 107, Z. 4ff. Gefragt, wie der Geist die Materie erreicht, antwortet der Laie: durch einen unechten Schluß (*adulterinam rationem*). Der Geist sehe, daß alle Körper ihre Gestalt von der Körperlichkeit hätten. »Sublata corporeitate« sieht er jetzt die Materie als *confusa* und der Möglichkeit nach, aber nicht wirklich, da die Möglichkeit zum Sein keine Seinsform ist. Dabei möchte ich betonen, daß die Wirklichkeitserkenntnis im Sinne von Außenkenntnis am extremen Beispiel der Materie als ein *Schluß* dargestellt wird – und zwar bezogen auf die Materie ein *unechter* Schluß, wobei der Gedanke naheliegt, daß die Außendinge durch einen *echten* Schluß erreicht werden – was ja in der Tat der Ansatz von *De aequalitate* werden wird.³⁷

zidenz von Innen und Außen, ist auch zu verweisen auf *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5. Aus derselben Zeit (vgl. zur Chronologie zusammenfassend FLASCH, *Nikolaus von Kues* [wie Anm. 2] 383–385) stammt auch *De visione Dei*, wo ebenfalls darauf verwiesen wird, daß Andersheit keine Form des Seins ist, vgl. dazu mit Stellenbeleg W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 2) 109.

³⁵ N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Münster 1975) 72–75, hat unter der Überschrift »Geist und Außenwelt« eine Interpretation von *De mente* gegeben, die aber nicht unter der Perspektive von *idem* und *aliud* durchgeführt ist und auch den Materie-Begriff übergeht. Da Herold zudem nicht auf *De aequalitate* eingeht, tragen seine Ausführungen einen anderen Akzent; Herold beschreibt aber zutreffend den Widerstreit zwischen Ontologie und Gno-seologie, der sich schon in *De mente* ergibt: »Dieser Versuch, gleichzeitig an der positiven Bedeutung der Außenwelt und an einer vorgängigen Urteilskraft des Geistes [die Erkenntnis und damit Außenwelt erst konstituiert, HS] festzuhalten, muß zunächst als Zwiespältigkeit erscheinen« (74).

³⁶ Da die Grundlage der Cusanischen Erkenntnistheorie hier nicht im einzelnen ausgeführt werden kann, sei auf die einschlägige Darstellung der Position von *De mente*, die sich findet bei K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23–57, verwiesen.

³⁷ Zur Form dieses Schlusses vgl. bereits *De coniecturis* II, 16, speziell N. 168: Das Auge sieht nur einen Teil einer Kugel, aber die *ratio* vervollständigt innerlich die fehlenden Teile und schaut eine ganze Kugel. Vgl. dazu HEROLD, *Menschliche Perspektive* (wie Anm. 35) 50f.

An späterer Stelle erläutert Cusanus' Laie das Erkennen als (trinitarisches) Zusammenwirken von Werden-Können, Wirken-Können und deren Verbindung.³⁸ Der Geist schicke etwas in Entsprechung zum Werden-Können zur Materie voraus, dem ein Formelement nachgehe, und aus *beider* Zusammensetzung werde erkannt.

De mente reflektiert also die Prämisse nicht konsequent erkenntnistheoretisch und verstrickt sich deshalb in Schwierigkeiten mit dem Materiebegriff. Doch lassen sich die Schwierigkeiten noch genauer fixieren. Der Grundansatz von *De mente* liegt bekanntermaßen in der Erklärung der *mens* von *mensurare*. Wie aber hat man sich dieses Messen im Sinne einer Erkenntnis äußerer Dinge vorzustellen?

Der Geist, der nicht über angeborene Ideen verfüge, sondern über ein angeborenes Urteilsvermögen,³⁹ »fabriziere« infolgedessen alle Begriffe aus sich. Sein Verhältnis zur Außenwelt sei aber dadurch bestimmt, daß diese eine *explicatio* Gottes sei, während er eine *imago* sei.⁴⁰ Aufgrund dieses Sachverhaltes gibt es keinen direkten Kontakt zur Außenwelt, so ist zu folgern. Ein Bild bestätigt den Verdacht: Gott verfare wie ein Musiker und richte die Welt in harmonischen Proportionen ein.⁴¹ Das Harmonieverhältnis⁴² konstituiert demnach die Außenerkenntnis in der Weise, daß wir, was außen ist, als *imago* im Innern bereits vorfinden. Wir schaffen also Begriffe rein aus uns, und diese sind Weltbegriffe, weil wir *imago* sind. Der geltungstheoretische Anspruch, modern gesprochen, beruht folglich auf einer doppelten Voraussetzung: a) dem Harmoniegedanken und b) der Vermittlung zwischen Mensch und Welt durch den göttlichen Geist.

Da *De mente* diesen Ansatz vertritt, ist es einsichtig, daß für das Problem einer direkten Außenerkenntnis nicht viel Raum bleibt, weil das Außen auf dem »Umwege« über Gott erkannt wird. So wundert es nicht, daß der trinitarische Erkenntnisprozeß nicht in aller Schärfe auf die Frage nach der Außenerkenntnis angewendet wird.

³⁸ *De mente* 11: h²V, N. 133, Z. 7ff.

³⁹ Ebd. 4: N. 77, Z. 22f.

⁴⁰ Ebd. N. 74, Z. 1ff.

⁴¹ Ebd. 5: N. 92, Z. 13ff. Die Grundlage zu diesem Bild formuliert Cusanus bereits *De docta ignorantia* I, 11: h I, S. 22, Z. 1–16 [N. 30]: Es sei die Auffassung aller Weisen, daß die Welt Spiegelbild Gottes sei, so daß der Schöpfer im Gleichnis aufgrund einer gegebenen, freilich unfaßbaren Proportion *symbolice* erforscht werden könne. Dadurch entsteht kein Widerspruch zur Vorstellung der *docta ignorantia*, daß es keine Proportion von Endlichem zu Unendlichem gebe, vgl. vor allem W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 2) 103–112, bes. 109f.: »Der Satz: Infiniti ad finitum proportionem non esse, [...] negiert nicht den Bezug der Dimension des Un-Endlichen zu der des Endlichen [...]«

⁴² Vgl. auch *De mente* 7: h²V, N. 97.

An einer einzigen Stelle geht *De mente* noch einen Schritt weiter. Diesen Schritt wird *De aequalitate* aufnehmen.⁴³ Es wird ausgeführt, daß der Geist die Kraft des Begreifens sei und in jeder Teilkraft doch der Ganze sei. Diesen komplizierten Gedanken erläutert der Laie mit einer nicht weniger rätselhaften Begründung: »Und weil alles so, wie es in Wirklichkeit ist, in der Sinneswahrnehmung gleichsam in einem Klumpen und ununterschieden ist, im Verstand aber unterschieden, daher besteht eine ganz deutliche Ähnlichkeit zwischen der Seinsweise aller Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind und wie sie im Geist sind. Denn die Kraft der Wahrnehmung in uns ist eine Kraft des Geistes und daher Geist, wie jeder Teil einer Linie Linie ist.«⁴⁴

Unabhängig davon, wie man den Gedanken versteht, kann man in jedem Fall festhalten, daß Cusanus mit der Stelle eine Erklärung gibt, welche mit der Gleichung *vis sensitiva = vis mentis* begründen will, daß Innenerkenntnis und äußeres Ding von weitgehender Ähnlichkeit sind. Es wird also eine Art sinnesphysiologischer bzw. sinnespsychologischer Grund angegeben für ein Modell der *adaequatio rei et intellectus*. Aber Cusanus bricht die Überlegung an dieser Stelle ab und erklärt damit nur den Sinneseindruck, nicht mehr. Auch hier also beobachten wir, daß nur Ansätze einer Erkenntnistheorie auf der Ebene Subjekt – Objekt vorliegen.

Bereits in *De coniecturis* hat Cusanus ausführlich seine Theorie der *alteritas* entfaltet, etwa in der (paradigmatischen) *Figur P* mit den beiden ineinander verschränkten Dreiecken von *unitas* und *alteritas*.⁴⁵ Auf den ersten Blick mag man denken, *alteritas* sei im wesentlichen eine ontologisch gebrauchte Kategorie. Aber es finden sich auch Stellen, welche auf eine gnoseologische Verwendung zielen. Im Kapitel über die Teilhabe stellt Cusanus zunächst fest, daß es keinen sinnenfälligen Kreis geben könne, der nicht noch genauer sein könne.⁴⁶ Denn einen wirklich runden Kreis gebe es in der Welt nicht. Dann fährt er fort: »Wenn du deinen Verstand für ein anderes Ding hältst als den Gegenstand seiner Erkenntnis, dann merkst du, daß du nichts Erkennbares in seinem Wesen erkennen kannst. Ein Gegenstand des geistigen Erkennens wird nämlich nur in seinem eigenen Verstand [intellectu], d. h. in dem, dessen Geschöpf er ist, seinem Wesen nach erkannt, in jedem anderen

⁴³ h X/2c, N. 6, Z. 5.

⁴⁴ *De mente* 11: h²V, N. 141, Z. 6–10; NvKdÜ H. 21, S. 103.

⁴⁵ Dabei durchdringen in der *Figur P* sich *unitas* und *alteritas* in allen drei »Himmeln«, also auch im höchsten Himmel der intellektiven Erkenntnis. Während *De coniecturis* dabei vornehmlich den Aspekt der *alteritas* betont, hebt *De aequalitate* die *unitas* und *aequalitas* hervor.

⁴⁶ Weitere Stellen und eine knappe Darstellung der Erkenntnisstufen in *De coniecturis* z. B. bei N. HEROLD, *Menschliche Perspektive* (wie Anm. 35) 35f. und 49–53. Es ist der Grundgedanke des *conjecturalen* Wissens, der im Vordergrund steht.

aber anders.«⁴⁷ Er illustriert dies folgendermaßen: »Auch ist der Gedanke vom Wesen eines Dinges [intellectus rei] in einem anderen nicht erreichbar, so wie der Kreis, wie er hier auf diesem sichtbaren Fußboden ist, an anderer Stelle nur anders sein kann.«⁴⁸

De coniecturis steht also auf einem gänzlich anderen Standpunkt als *De aequalitate*. Der *intellectus* eines Dinges ist von diesem nicht ablösbar; das ist das genaue Gegenaxiom zu dem, daß dasjenige, was in einem anderen gesehen werden kann, auch in sich und ohne Andersheit gesehen werden kann.

Damit sind wir in der Lage, die Prämisse im Duktus des Cusanischen Denkens zu beurteilen:

1. In *De coniecturis* ist das Wesen eines Außendings nicht erkennbar.
2. In *De mente* ist es auf dem Umwege über das harmonische Wirken Gottes erkennbar, aber eine positive Erkenntnistheorie anstelle der negativen aus *De coniecturis* fehlt. Eine (weitere) Zwischenstufe bildet *De beryllo*, wie wir sahen. Dort wird unter Bezug auf den Harmoniegedanken eine direkte Außenerkenntnis behauptet, aber auch noch nicht erklärt.
3. In *De aequalitate* legt Cusanus eine Theorie der Außenerkenntnis vor. Dazu kombiniert er in dem Abschnitt zur Prämisse das Ausgangsaxiom zur *alteritas* aus *De mente* mit der (damals negativ beschiedenen) Fragestellung aus *De coniecturis*. Im Ergebnis liegt damit in den Sätzen 2a–2c eine genaue Umkehrung der Position von *De coniecturis* vor.⁴⁹ Das ist das erste Neue. Diese Umkehrung findet in 3a–3c ihre Anwendung auf das Problem von Materie und Intellekt. Während 3c sich analog in *De mente* finden läßt,⁵⁰ wird die Figur hier im Ganzen durch 2a und 2b in einen anderen Rahmen gestellt, der in *De mente* gerade fehlte – die Materieproblematik als Außenerkenntnis. Denn aus 3c in diesem Zusammenhang folgt jetzt 4a–4c, und dies wäre in *De mente* nicht denkbar gewesen. Daß im Falle von Andersheit von dieser Andersheit zu abstrahieren ist und man auf diese Weise zu dem Wesen des Dings gelangt (ohne das Harmonie-Modell), das ist das zweite Neue.

⁴⁷ *De coni.* I, 11: h III, N. 55, Z. 2–6; NvKdÜ H. 17, S. 63.

⁴⁸ Ebd. Z. 10–12.

⁴⁹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 2) 487, deutet in aller Kürze auf Ähnliches hin: »Cusanus hatte in *De coniecturis* die Konjektur definiert als die Erkenntnis des Wahren in der Andersheit. Jetzt, im Sommer 1459, sagt Cusanus: Wir könnten von Konjektur nicht sprechen, wären wir nicht mit unserem Intellekt über sie hinaus.«

⁵⁰ *De mente* 7: h ²V, N. 103, Z. 1ff.

2. 2 Formen der Erkenntnis

Um dieses Neue in seiner Radikalität herausstellen zu können, beschreitet der Kardinal in den beiden nächsten Abschnitten scheinbar konventionelle Wege. Er unterscheidet die bekannten drei Formen der Erkenntnis zunächst ontologisch (*naturalia*, *mathematicalia*, *ens seu unum*), dann gnoseologisch (imaginativ, rational, intellektual).⁵¹ Bis hierher haben wir ein im Ganzen gewohntes Referat dieses Teils der Erkenntnislehre, welches mit früheren Darstellungen – etwa *De mente* N. 100ff. – zusammenstimmt. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß die Darstellungen gewöhnlich auf die Sonderstellung der Erkenntnis des Geistes in Einheit abheben – etwa in der angeführten Stelle von *De mente* N. 105. Ausdrücklich wird dort die höchste Stufe als die beschrieben, wo der Geist nicht nur getrennt von der Materie ist, sondern fern von Andersheit auf sich selbst schaut als auf das, dessen Einfachheit der Materie nicht einmal mitgeteilt werden kann.

Der nun in *De aequalitate* folgende Einsatz »*Omne autem id*« signalisiert dazu offenbar einen Kontrast (*autem*). Es geht darum, *allen* Formen des Erkennens gleichermaßen etwas zuzusprechen, was mit einem Sein ohne Andersheit zu tun hat. Was bisher Privileg der höchsten Erkenntnisform war, wird jetzt auf alle ausgedehnt, so lautet der neue Gedanke.

Schauen wir auf den Abschnitt. Er beginnt mit einer Prämisse, die wir als Ergebnis von 2a–2c kennen:

- 5) Alles, was in einem anderen anders gesehen wird, wird durch das, was es an sich ist, dasselbe mit der Seele des Sehenden.

⁵¹ Dabei seien *naturalia* weniger erkennbar, da sie nicht nur über Quantität, sondern auch über Qualitäten verfügten und dadurch tief in Materie verstrickt seien. Besser stehe es mit den mathematischen Dingen, die nur noch der Quantität – und zwar der nicht-sinnlichen Quantität – unterlägen. Das *ens seu unum* schließlich könne von aller Qualität und Quantität getrennt gesehen werden (N. 4). Gnoseologisch erläutert Cusanus den Sachverhalt an Beispielen (N. 5). Man sehe Plato oder Sokrates, konkrete Menschen. Man sehe aber auch den Menschen – getrennt von jeder individuellen Andersheit. Doch sei »der Mensch« nach wie vor ein Gebilde, was »Knochen und Fleisch« beinhalte – zwar nicht konkret, aber doch als natürliche Dinge. »Der Mensch« sei also ein natürlicher Begriff, der nach wie vor der Qualität wie der Quantität unterworfen bleibe; er werde mit der *Imaginativkraft* wahrgenommen. Anders stehe es mit dem Kreis, der nur der nicht-sinnlichen Quantität unterworfen sei. Er werde mit Hilfe der *ratio* wahrgenommen, die nur noch ein wenig mit einem Organ verbunden sei. Man könne schließlich aber auch das Denken (*intellectus*) des Plato oder Aristoteles wahrnehmen – etwa aus ihren Büchern. Und dies Verstehen des Denkens sei von aller quantitativen oder qualitativen Beschränkung frei. Es vollziehe sich über die höchste getrennte Einfachheit der Seele – *mens* oder *intellectus* genannt. Vgl. dazu auch die späte Parallele in *De ap. theor.*: h XII, NN. 21f.

Der Satz 5) bringt in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, was in 2b als Ternar angelegt war und in 3c deutlicher wurde: Es geht um eine Dreierbeziehung zwischen der Seele, dem Wesen eines Dinges im Außen und seinem Wesen im Innen (im *Ansich*).

Der Bezug wird in einer ersten Weise verdeutlicht, wie sie schon aus *De mente* bekannt ist:

- 6a) Der Mensch sieht, daß der Sinn des Auges ein anderer ist als der des Ohres.
- 6b) Den je andern Sinn sieht er in sich (gemäß 2a) ohne Andersheit als identisch mit der Seele (gemäß 2c und 5).
- 6c) So sieht er den Sinn *in aliis* durch den Sinn *in se*.

Bis zu dieser Stelle bewegen wir uns auf geläufigem Gebiet. Jetzt aber gibt Cusanus dem Gedanken eine Wendung, indem 6c eine Zufügung erhält, einen Relativsatz:

[6c)] So sieht er den Sinn *in aliis* durch den Sinn *in se*; dieser Sinn ist der *sensus communis* und er ist *a contractione individuali absolutus*.

Ohne auf die Frage nach dem *sensus communis* einzugehen,⁵² beschränke ich mich auf die zweite Charakterisierung. Sie ist uns nämlich bekannt aus dem Beispiel vom Menschen.⁵³ Durch die sprachliche Anspielung wird demnach das Sehen ohne Andersheit an erster Stelle überraschenderweise für das imaginative Sehen beansprucht. Obwohl es keine »*pure intellectiva*« *visio* ist, sieht sie dennoch ohne Andersheit. Das muß als Paradox erscheinen und bekräftigt zugleich die Annahme, es gehe um Erkenntnis des Außen. In diesem Sinne darf man die folgende Reihe nicht einfach als bloße Aufzählung begreifen – ist es doch schon eher verständlich, wenn im reinen Intellekt ein Sehen ohne Andersheit gedacht wird. Die Reihe müßte einen Hinweis enthalten, wie es sich mit der Problematik des *imaginativen* Sehens verhält.

Um den Gedanken zu verdeutlichen, setze ich den Relativsatz, der auf die neue Bahn lenkt, als eigene Aussage:

- 7a) Die Seele sieht den je anderen Sinn durch den Sinn in ihr (auf der imaginativen Stufe).
- 7b) So sieht sie auch das Gerade in je anderem Geraden durch das Gerade in ihr, die Form im Geformten durch die Form in ihr und das Gerechte im Gerechten durch das Gerechte in ihr.

⁵² Zu vgl. wäre z. B. *De quaer.* 1: h IV, N. 24 mit einer parallelen Wendung.

⁵³ Videtur igitur homo seperatus ab ista alteritate individuali. Et haec visio non est sensibilis, sed est absoluta a sensibili per remotionem contractionis individualis (*De aequal.* N. 5, Z. 2–4).

Damit sind die beiden folgenden Stufen angesprochen. Das »Gerade« verweist auf die quantitative Mathematik, das Gerechte ist ein reiner Begriff des Intellekts. Dazwischen findet sich als erster Lösungshinweis für das Problem die *Form*. In dem Erläuterungssatz zur Prämisse 1a' war *alterare* eher als *deformare* denn als *formare* bestimmt worden. Mit *forma* liegt demnach der Gegenbegriff vor. Alles, was an der Form Anteil hat, kann ohne Andersheit in seinem *Ansich* erkannt werden, da überhaupt nur Form erkannt wird:

7c) Und generell sieht die Seele alles erkennbare Äußere durch das *consubstantiale* Innere.

Der erste Punkt dieser Aussage ist, worauf auch Flasch schon hingewiesen hat, die Generalität, die er nicht theologisch, sondern philosophisch verstanden wissen will.⁵⁴ Allerdings birgt dies mehr Schwierigkeiten, als Flasch bemerkt. Das erste Problem war die oben entwickelte Frage bezüglich der Imaginativkraft. Aber ein schwierigeres folgt. Bezeichnenderweise fügt Flasch an »nicht nur die Geometrie« (s. Fußnote). Was aber ist mit jener höchsten Stufe? Auch für sie gilt nach den Beispielen das *generaliter*. Die Begriffe, die der Geist getrennt von der Sinnlichkeit erzeugt – wie Gerech-

⁵⁴ »Die Rückbeziehung des Außen auf den inneren Maßstab gilt allgemein, nicht nur in der Geometrie. *Generaliter*. Es geht hier nicht um eine theologische These, sondern um eine Theorie des vernünftigen Betrachtens der Welt. Wir beziehen ganz allgemein die immer anders auftretende Welt auf innere Maßstäbe«. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 2) 488. Flasch (ebd. 486) hebt außerdem hervor, daß die Prämisse selbst *nicht* biblischer Natur sei. Diese Ansicht weitet er auf die ganze Passage aus. Dabei zitiert er die Aussage unmittelbar vor der Schlußwendung in N. 6, Z. 10f. *Et hac via patet* [. . .], in der es heißt, erkannt werde »generaliter extrinsecum cognoscibile per intrinsecum consubstantiale«. Gerade dieses »consubstantiale« nimmt Flasch für eine nicht-theologische Lesart in Anspruch: »Die Maßstäbe sind weder im jenseitigen Himmel noch in einem rein abstrakten An-sich. Sie sind in uns. [. . .] Cusanus sagt das pointiert: Der Maßstab ist das Innere, das Wesensgleiche, das *Consubstantiale*. *Consubstantialis*, das ist eine dogmatische Formel; sie erklärt den Logos als dem Vater wesensgleich. Cusanus wandelt ihre Bedeutung dahin ab: Unser Denken ist in sich fruchtbar und erzeugt aus sich ein wesensgleiches Wort. Dieses Wort ist dem Intellekt wesensgleich und ist das genaue Maß alles Außenerfahrenen. Es ist die Gleichheit mit allem« (488). Flasch nennt dieses Modell des Cusanus immerhin eine »trinitätsphilosophische Intellekttheorie« (489). Er legt auch eine ausführliche Interpretation des Bildes unter dieser Perspektive vor. Damit werden wir uns an Ort und Stelle auseinandersetzen. Auffallend ist aber, daß er die eigentliche Schlüsselstelle der Struktur übergeht, obwohl er nahezu jedes Wort kommentiert. Aber auf N. 7, wo mit *ac si* die entscheidende Wende in der Argumentation eingeleitet und das *consubstantiale* trinitätstheologisch eingebunden und die Theorie des Intellekts ebenfalls theologisch gefaßt wird, indem das *consubstantiale* das Grundwort der Erkenntnis *similitudo* spezifiziert, geht er nicht ein. Einzig den Schluß von N. 7, der das Syllogismus-Bild einleitet, erwähnt er. Aufgrund dieser mangelhaften methodischen Vorgehensweise wird der Text in seiner eigenen Struktur und Argumentation gar nicht in den Blick genommen.

tigkeit – erkennt er ebenfalls durch ein *consubstantiale intrinsecum*. Die Begriffe von Innen und Außen verschieben sich. Der gewöhnliche Begriff, den ich als inneren zu bezeichnen gewöhnt bin (z. B. der Begriff Gerechtigkeit), ist – was Flasch nicht zu sehen scheint – ein Außen, welches erst durch ein – wie auch immer und wo auch immer – eigentliches Inneres erkannt wird. Wie komme ich dazu, den Begriff der Gerechtigkeit zu verstehen – das ist eine Frage, die nach diesem Ansatz des Nikolaus von Kues eine Frage ist, die auch unter die Außenerkenntnis gehört. An dieser Stelle wird die radikale Perspektivverschiebung deutlich, die sich im Erkenntnisbegriff seit *De coniecturis* vollzogen hat.

Zugleich scheint damit aber auch eine Lösung im Sinne der Eingangsthese auf. Wenn die einfache, höchste Erkenntnistätigkeit, die *intellectus* genannt wird, auch noch eine Form der Erkenntnis des *Außen* genannt werden kann, dann ist die Erkenntnis des Intellekts eine Erkenntnis auch des Außen. Zugleich aber muß der Fall noch etwas komplizierter liegen, da der Intellekt auch innen sein muß – sonst könnte ja nichts erkannt werden. So verstanden, ist der Schlußsatz eher eine ausgesprochen vorläufige Schlußfolgerung, die nur die These eines doppelten Intellekts profiliert, deren Durchführung aber noch unklar ist:

8) Auf diesem Weg ist es offenkundig, wie das erkennbare Außen durch das Innere Wirklichkeit wird.⁵⁵

Wenn aber bis hierher die Theorie einer Koinzidenz von Innen und Außen im Intellekt keineswegs deutlich dargelegt ist, sondern vielmehr nur als These erscheint, dann ist es zumindest zweifelhaft, ob eine bloß philosophische Theorie vorgetragen wird oder ob mit dem *consubstantiale* mehr gemeint ist.

Bevor wir an die Durchführung des Gedankens gehen, folge ein knappes Resümee des neuen Ansatzes in *De aequalitate*. Im Gegensatz zu *De coniecturis* vertritt *De aequalitate* die These, die Außendinge seien in ihrem Wesen erkennbar. Über *De mente* hinaus soll dies direkt gezeigt werden, ohne daß auf ein Harmoniekonzept zurückgegriffen wird, welches die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht in den Blick nimmt. Die Subjekt-Objekt-Relation findet ihre Verschärfung darin, daß die Erkennbarkeit des Außen für alle Stufen der Erkenntnis gilt. Für die *imaginatio* entsteht das Problem, daß sie nicht rein intellektuell sein kann, aber doch von Andersheit abstrahieren soll. Für den *intellectus* heißt dies – und dies ist entscheidend –, daß er jetzt auch zum

⁵⁵ Dabei ist Wirklichkeit etwas, was dem In-der-Materie-Sein nicht widerspricht, was schon den Philosophen in *De mente* in Verwirrung stürzte. Ausdrücklich aber beruhigt ihn der Laie: Wirklich heiße, so wie es jetzt und hier und auch in der Materie sei (*De mente* 11: h²V, N. 138, Z. 6f.).

Außen zu rechnen ist, aber zugleich doch auch Innen sein muß. In diesem Zugleich deutet sich eine Koinzidenz-Lösung an, die in der Richtung der Eingangsthese liegt, daß Intellekterkenntnis und Außenerkenntnis gleich sind. Dieser Lösungsansatz ist für die weitere Erörterung mit dem christologischen Prädikat *consubstantialis* perspektiviert.

3. Ternar und Syllogismus

Der dritte Abschnitt dieses Aufsatzes gliedert sich in zwei Hauptteile, deren erster mit der Einführung des Ternars zur Erkenntnis und deren zweiter mit dem Syllogismus sich beschäftigen werden; angeschlossen ist ihnen als drittes ein Resümee. Im Gegensatz zu Flasch⁵⁶ wird die vorliegende Interpretation zu dem Ergebnis kommen, daß Cusanus die Möglichkeit der Außenerkenntnis theologisch-erkenntnistheoretisch und nicht philosophisch erklärt. Theologisch-erkenntnistheoretisch heißt, daß Cusanus zur Erklärung von Erkenntnis Substanzfragen der Trinität in ihrer Wechselwirkung mit der Welt und dem Menschen berücksichtigt.

3. 1 Der Ternar

Die Struktur von N. 7 ist klar. Zwei in trinitätstheologischer Diktion gehaltene Sätze führen einen Ternar ein. Beide Sätze werden je in zwei Unterpunkten erläutert.⁵⁷

⁵⁶ Eine dezidierte Untersuchung von N. 7 ist aus einem inneren und einem äußeren Grund gesondert erforderlich. Immanent hatte sich bereits ergeben, daß mit den wenigen Zeilen der entscheidende Argumentationsübergang gegeben sein dürfte. In Auseinandersetzung mit der Interpretation von Flasch muß darauf verwiesen werden, daß er dieses Abschnittes nur am Rande gedenkt und ihn strukturell den vorhergehenden Passagen als erläuternden Appendix zuordnet (488f.). Zudem versteht er ihn nicht *trinitätstheologisch*. Er ignoriert das dritte Glied des Ternars weitgehend und versäumt es, wie zu zeigen sein wird, einen grammatisch-syntaktisch korrekten Bezug zwischen Ternar und Syllogismus herzustellen. Dies führt in der Folge dazu, daß unter der Überschrift »Trinität und Syllogismus« nur noch der Syllogismus verhandelt wird.

⁵⁷ Auf die Herkunft des Ternars von Augustinus wurde bereits verwiesen. Eine frühere Rezeption in *Sermo LXI* wird in Fußnote 63 angeführt. Eine Analyse der Augustinus-Rezeption kann leider aus Platzgründen nicht erfolgen. K. FLASCH hat an anderer Stelle (*Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1980, 342–353) eine Interpretation des augustiniischen Ternars vorgelegt, allerdings ohne dort wie in seiner in diesem Aufsatz berücksichtigten Interpretation von *De aequalitate* die Rezeption des Ternars auszuwerten. Daß eine große Nähe vorliegt – bis in wörtliche Anspielungen hinein –, mögen zwei Beispiele verdeutlichen. In der Hinführung zur Behandlung des Ternars findet sich die auch für *De aequalitate*

9 a) Die intellektuelle Voraussetzung zeugt aus sich das Wort ihrer selbst, oder die *ratio* bzw. *notio*.

Dazu wird erläutert:

9 b) Jene *notitia* ist ihre *consubstantialis similitudo*, weil sie die *ratio* der intellektuellen Natur *sicut intellectuale praesuppositum* wäre, in der jene Voraussetzung verherrlicht bzw. sichtbar wird.

9 c) Andernfalls bliebe die Voraussetzung *incognitum*.

Es folgt:

10 a) Aus diesen (beiden) geht die Liebe oder der Wille hervor.

Dazu wird erläutert:

10 b) Denn die Liebe folgt dem Erkannten (ein Unbekanntes wird nicht geliebt)

10 c) Sie leuchtet *in opere rationali eius*, also im Syllogismus, und vor allem im ersten Modus der ersten Figur wider.

Der Text beginnt mit der vergleichenden (*ac si*) Einführung der ersten beiden Glieder:⁵⁸ Die intellektuelle Voraussetzung erzeugt aus sich das Wort

charakteristische Verknüpfung von Leben, Wissen und Urteilen mit dem Ternar: »Vivere et tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet?« (AUGUSTINUS, *De trinitate* X, 14: CCL 50, 327). Später geht Augustin auf den Substanzbegriff ein und hebt die Einheit der drei Begriffe hervor: »nec tres substantiae sunt sed una substantia« (ebd. X, 18: CCL 50, 330). Freilich fehlt bei Augustin die *aequalitas*, der Syllogismus sowie das Problem der Außenerkenntnis.

⁵⁸ Auf diese Stelle ist kurz einzugehen; denn es könnten drei Bedenken vorgebracht werden: 1. Die Interpretation hält sich zu sklavisch an die Textgestalt der kritischen Ausgabe; bei Dupré III, 366 sei der *ac si*-Satz an den vorigen angeschlossen und Dupré lasse mit dem ganzen Satz einen Abschnitt beginnen. 2. Die Einleitung eines Vergleiches sei so gewöhnlich bei Cusanus, daß man damit keinen Abschnittswchsel dokumentieren könne. 3. Es handele sich gar nicht um einen Vergleich; vielmehr sei *ac si* konzessiv mit »auch wenn« zu übersetzen, wie es Dupré tue. Was den ersten Einwand betrifft, kann zumindest der Gebrauch eines Vergleiches, der mit *ac si* eingeleitet ist, ohne einen vorausgehenden Hauptsatz als eine Entscheidung gelten, mit welcher der Herausgeber von *De aequalitate* nicht alleine dasteht. Es läßt sich zum Beispiel auf *De mente* 5: h²V, N. 84, Z. 6 und N. 85, Z. 6 verweisen. Die zweisprachige Ausgabe (NvKdÜ H. 21, S. 39) übersetzt beide Male »(Das ist so,) wie wenn [...]«. Es scheint mir dies eine typische stilistische Erscheinung des Kardinals zu sein, die dessen Vorliebe für (breiter ausgeführte) Bilder entspringt. Als ein weiteres Beispiel verweise ich auf den Brief an Albercati (CT IV/3, N. 8). Da gerade solche »längeren« Bilder den Leser auf eine höhere Stufe der Einsicht heben sollen, dürfte damit eine Zäsur verbunden sein. Genau dieser Fall ist auch hier gegeben. Damit ist zugleich ein Hinweis für die Beantwortung des zweiten Einwandes gegeben. Zwar liegen meines Wissens noch keine Studien über die Sprache des Nikolaus von Kues vor, aber nach meiner Lektüreerfahrung gebraucht er *ac si* ziemlich selten; dadurch bekäme ein Vergleich mit dieser Einleitung sicherlich besonderes Gewicht. Zudem umfaßt, wie gesagt, das Bild über 40 Zeilen des Textes (NN. 7f.). Daß es sich, um zum dritten Einwand zu kommen, gar nicht um einen Vergleich handle, ist wider den Text. Zum einen verweist schon die obige

ihrer selbst.⁵⁹ Während vom Ursprung aus betrachtet ein ontologischer Vorgang konstatiert wird (*generare*), bietet der erste Erläuterungssatz (9b) ein gnoseologisches Gegenstück (*clarificare*). Die Zeugung des Wortes ist das Sichtbarmachen des Ursprungs. Sehen aber und erkennen sind eins, wie vorher festgehalten. Noch deutlicher wird der zweite Erläuterungssatz (9c), der die Zeugung als notwendige Bedingung für das Erkenntwerden des Ursprungs bestimmt. Dabei fällt die Vokabel *incognitum*, die uns auf das *cognoscere* der Eingangsthese zurückverweist.

Das Verhältnis zwischen intellektueller Voraussetzung und gezeugtem Verbum ist durch diesen Doppelaspekt von Gnoseologie und Ontologie bestimmt: *consubstantialis similitudo* ist das Verbum. Ähnlichkeit ist der Parameter, unter dem alle Erkenntnis verläuft.⁶⁰ *consubstantialis* hingegen ist ein ontologisches Prädikat. Die Verbindung beider ist der entscheidende Punkt an dieser Stelle – eine Verbindung, die, soweit mir bekannt, in einem erkenntnistheoretischen Kontext neu ist. Eine Ähnlichkeit, die *consubstantialis* ist, geht über eine Ähnlichkeit zwischen Dingen, die *consubstantialis* sind, hinaus. Wenn die Ähnlichkeit selbst *consubstantialis* ist, dann liegt zwar keine

Parallelstelle aus *De mente* auf die Bildeinleitungsfunktion von *ac si*. Zum zweiten wird aus dem Duktus klar werden, daß es sich um einen Bildvergleich handelt. Zum dritten aber wird der im *ac si*-Satz vorgenommene Vergleich weiter unten wieder aufgenommen und explizit als Vergleich (mit dem Verb *similiatur*, N. 8, Z. 25ff.) deklariert.

⁵⁹ Der Möglichkeit, mit *ac si* einen Hauptsatz einzuleiten, bzw. auf einen Hauptsatz von Typ: »Das wäre so . . .« zu verzichten, wurde bereits oben gedacht. An dieser Stelle ist zu fragen, in welchem (onto)logischen Sinn die Einleitung Verwendung findet. Grundsätzlich stehen drei Möglichkeiten offen: Es könnte sich um ein bloßes Bild handeln (assoziativ), es könnte eine strenge Analogie intendiert sein (gnoseologische Parallele), oder es könnte schließlich auch ein Realbild mit ontologischer Verwandtschaft gemeint sein. Daß das letztere der Fall ist, wird sich im folgenden noch aus weiteren Indizien ergeben. Um die grundsätzlichen Bedenken bezüglich einer solchen Verwendung von *ac si* zu zerstreuen, die sich aus dem *ac si* folgenden Irrealis ergeben könnten, verweise ich noch einmal auf die genannte Parallele in *De mente*: »(Das ist so,) wie wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig wäre, dann würde es, weil es lebendig ist, in sich die zu fallenden Urteile lesen« (*De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 6f. / NvKdÜ H. 21, 39). So antwortet der Laie auf die Frage, woher der Geist die angeborene Urteilsfähigkeit habe. Er verweist dazu auf den imago-Gedanken, den er mit dem zitierten Beispiel illustriert. Da dem Geist bereits ein *iudicium concreatum* zugesprochen ist, da ferner das Bild eine theologische Argumentation aufnimmt, nach der Christus des Gesetzes Telos ist (Röm. 10, 4), so ist es nicht bildhaft, auch nicht analogisch, sondern im strengen, ontologischen Sinne gemeint, wenn Cusanus den menschlichen Geist als lebendiges geschriebenes Gesetz bezeichnet. Der Geist, so heißt es ab *De mente* immer wieder, urteilt über alles. Das mit *ac si* eingeleitete Bild, das auch hier im Irrealis steht (*foret, legeret*), ist also keineswegs irreal gemeint, sondern im Gegenteil real. Auch für die vorliegende Stelle aus *De aequalitate* ist also zumindest als Möglichkeit zu erwägen, daß die Ausführungen real auf das Erkenntnisproblem Bezug nehmen und nicht nur bildhaft.

⁶⁰ *similitudine fit cognitio*, vermerkt *De mente* 3: h²V, N. 72, Z. 13f.

Identität oder unmittelbare Gleichheit vor, aber die Grundlage einer solchen Relation ist offenbar *aequalitas*. Diese Schlußfolgerung ergibt sich nicht nur unmittelbar, sondern sie ist auch deshalb gerechtfertigt, weil sich *aequalitas* als Grundlage der Auseinandersetzung erwiesen hatte (vgl. 1.2). Ferner findet sich in dem besprochenen Satz ein Ausdruck, der nur im Sinne einer Durchführung der *consubstantialis similitudo* zu verstehen ist. Das Verbum (als *notitia*) wäre *ratio* der intellektuellen Natur *wie (sicut)* die intellektuelle Voraussetzung. Auch das zweite Vergleichswort *sicut* zielt innerhalb des trinitarischen Ternars wie *ac si* auf ein reales, ontologisches Verhältnis. Zwischen Voraussetzung und Verbum herrscht *Gleichheit* bezüglich ihres Verhältnisses zum Erkennen.

Bisher hat die *consubstantialis similitudo* aber noch keinen Zugriff auf das Erkennen des Menschen. Zwar deutet die Aufnahme des *consubstantiale intrinsecum* durch *consubstantialis similitudo* auf eine solche Verbindung hin, aber sie ist noch nicht durchgeführt. Zu diesem Behufe formuliert Cusanus das dritte Glied des Ternars. Aus den beiden ersten geht der Wille oder die Liebe hervor. Das Stichwort *voluntas* weist erneut auf die These zurück, indem es das dort vorkommende *vult* aufnimmt. Dadurch wird im Rückblick erneut deutlich, daß bereits die Thesenformulierung von *De beryllo* im Sinne des Ternars strukturiert ist: [...] *quomodo intellectus vult cognosci*. Aus 9c wurde schon ersichtlich, daß ohne das Wort die intellektuelle Voraussetzung *incognitum* bleiben müsse. Jetzt wird der Aspekt des *Wollens* hinzugefügt, so daß auch *intellectuale praesuppositum* als Aufnahme des *intellectus* verstanden werden kann. Daß dies auch für die Dinge des Außen gelten soll, wird also an dieser Stelle offenbar dadurch weitergeführt, daß das »Wie« des Erkennens seine Präzisierung durch *consubstantialis similitudo* erhält bezüglich des Erkenntnisvorgangs und daß das »Wie« des Verhältnisses von ungeschaffenem Gott und geschaffenem Intellekt durch *voluntas seu amor* spezifiziert wird.

Das eigentliche Verbindungsstück leistet 10c), indem dort der Syllogismus eingeführt wird – und zwar mit *reluet*. Die Liebe leuchtet wider im Syllogismus, besonders im ersten Modus der ersten Figur. *Relucere* oder auch *resplendere* verwendet Cusanus sehr oft. Ein analoges Beispiel ist der Löffel aus *De mente* 2.⁶¹ *Relucere* beschreibt dort ein *ontologisches* Verhältnis zwischen der einen Löffelform und dem konkreten an diesem Holz verwirklichten

⁶¹ Hier ebd. NN. 63f. Die eine, einfache Löffelform leuchtet in allen Löffeln wider, heißt es dort, wenn in der Materie eine entsprechende Verhältnisbestimmung zum Ausdruck kommen kann. Der Löffel ist eine reine Formgestalt; zur Verfügung steht aber nur Material – in diesem Fall Holz. Die Gestaltung des Materials – ich sehe eigentlich nur immer Holz – erlaubt es, daß irgendwann am Holze die Löffelform widerscheint – in einem *mehr und minder* an Vollkommenheit.

Löffel, insofern die Löffelform an diesem Löffel »ist« und der Gegenstand dadurch Löffel »ist«. Bezogen auf die Löffelform darf man von *Consubstantialität* sprechen; denn die eine Löffelform wie auch deren Konkretion sind die eine Löffelform. Freilich sind die beiden nicht im Ganzen gleich, sondern nur ähnlich; die Ähnlichkeit beruht aber auf der Gleichheit von Löffelform und Konkretion. Die Argumentation ist analog zu einer aus *De aequalitate* bekannten Struktur: Wie in allen Löffeln die eine Löffelform gegenwärtig ist, so ist auch in allen Erkenntnisarten – imaginativ, rational, intellektuell – die eine Erkenntnisform anwesend. Genau dieser Sachverhalt wird jetzt als *amor seu voluntas* Gottes bestimmt.

Insgesamt also ist der Gedankengang durch drei Relationen bestimmt, die mit *ac si*, *sicut* und *relucet* gekennzeichnet sind. Daraus ergibt sich folgendes: Zwischen einer ontologisch verstandenen Trinität und dem menschlichen Erkennen gibt es eine reale Beziehung (*ac si*). Ihren Ausdruck findet sie in der Wendung *consubstantialis similitudo*, die ihrerseits auf den zweiten Vergleich verweist (*sicut*), der das innertrinitarische Verhältnis des Wortes zu seinem Ursprung beschreibt. Daß das innertrinitarische Verhältnis auf das zwischen Mensch und Gott übertragen ist, will Cusanus als Werk der *voluntas* Gottes und seiner Liebe verstanden wissen. Dies heißt nichts anderes, als daß sich menschliches Erkennen nicht nur in der Relation von Andersheit abspielt, sondern auch in der von Gleichheit, weil Gottes Wort aufgrund göttlicher Liebe in der Welt ist. Gleichheitserkenntnis als Welterkenntnis verdankt seine Möglichkeit und seine Wirklichkeit dem Worte Gottes und seiner Liebe.

Damit verdeutlicht der Kardinal seine Überlegungen zum Johannesprolog vom Anfang. Dort ging es um die Einheit von ungeschaffenem Gott und geschaffenem Intellekt durch die Inkarnation. In der jetzt behandelten Passage ist das *verbum* bestimmt als *consubstantialis similitudo*; dadurch ist die Inkarnation unter eine Perspektive erkenntnistheoretischer Betrachtung gekommen. Zugleich aber wird die Intention des Kardinals erkennbar, mit seinem Konzept eine Übertragung der göttlichen Erkenntnisform der *aequalitas* in eine *consubstantialis similitudo* des gesamt menschlichen Erkenntnisvermögens zu integrieren.

Drei Dimensionen des Erkenntnisproblems ergeben sich daraus: Erstens ist es eine *theologische* Antwort, die Cusanus gibt. Die Theologie kleidet sich zwar in ein erkenntnistheoretisches Gewand, aber es bleibt Theologie, insofern ontologische Aussagen über die Trinität gemacht werden, die dem Modus des Erkennens zugrunde liegen. Zweitens: Auf die innertrinitarische Phase der Gleichheit aus *De coniecturis* und die innergeistige Konzeption von *De mente* folgt jetzt die Ausweitung des *aequalitas*-Konzeptes auf die Welt der

Andersheit.⁶² Drittens: Die Antwort liegt in der Analyse des Verhältnisses der göttlichen Trinität zum Menschen.

3.2 Der Syllogismus

Die Passage hat nach der vorliegenden Interpretation die doppelte Aufgabe, zu zeigen, wie die intellektuelle Voraussetzung im Syllogismus widerleuchtet und wie eine Außenerkenntnis auf der Basis der Gleichheit bzw. der Inkarnation möglich ist.

Als äußerer Hinweis hierfür wurde bereits das viermalige Vorkommen des Adjektivs *aequalis* und das einmalige des Substantivs *aequalitas* gewertet. Eine genaue Gliederung des Abschnitts verstärkt diesen Eindruck, da bereits die äußere Verteilung von *aequalis* auf die Unterabschnitte eine Systematik aufweist.

Die Binnengliederung läßt sich wie folgt vornehmen: 1. Der Beispiel-Syllogismus und seine Erläuterung (N. 8, Z. 1–6). 2. Der Erweis der Gleichheit der drei Sätze (2x *aequalis*, 1x *aequalitas*) (N. 8, Z. 6–18). 3. Der Erweis der trinitätsgleichen Verschiedenheit der drei Sätze (1x *aequalis*) (N. 8, Z. 18–29). 4. Die Schlußfolgerung aus 2. und 3: die dreieine intellektive Seele (1x *aequalis*) (N. 8, Z. 29–34). In drei Abschnitten ist die *Gleichheit* vertreten – und zwar im zweiten dreimal, in den späteren je einmal. Alle Vorkommen befinden sich in den Abschnitten, die zur dreischrittigen Beweisführung gehören. Gehäuft tritt *aequalis* in dem Abschnitt auf, dessen Thema die

⁶² Während der erste Punkt keine Neuerung beinhaltet, geht *De aequalitate* über *De beryllo* und *De mente* im zweiten Punkt hinaus. Für Flasch liegt die Neuheit von *De aequalitate* darin, daß Cusanus erklärt, der Geist sei zwar nicht ontologisch, aber doch *notionaliter* die Grundlage von allem (491); allein diese Erklärung vermag kaum zu befriedigen, ist sie doch höchstens eine Präzisierung von *De coniecturis* durch *De mente*. Aber diese Wendung ließe auch eine subjektive Deutung zu. Wenn der Geist alles mißt, ist dann sein Messen überhaupt ontologisch verankert, an und in der Wirklichkeit berechtigt? Cusanus geht es schon um dieses viel weiterreichende Problem. Einen Beleg dafür kann man auch dem weiteren Entwicklungsgang des Werkes nehmen. Es ist das Verdienst H. G. Sengers, die Wertethik in *De ludo globi* deutlich profiliert zu haben. Diese Wertethik, in welcher der menschliche Geist einem jeden Ding seinen Wert zuerkennt und zugleich als ontologisch begründet anerkennt – ist doch der Wert ein *ens reale* sowohl im menschlichen Geist wie im Dinge (vgl. *De ludo globi* II: h IX, N. 112) – diese späte Wertethik des Kardinals wird aber nur verstehbar durch die erkenntnistheoretische Wende in *De aequalitate*. Ohne ein Konzept der Gleichheit auch in Bezug auf Dinge der Außenwelt wäre sie nicht denkbar. Denn die Gleichheit garantiert die ontologische Einbettung, die einem gnoseologischen Ansatz – wie etwa in *De mente* – fehlt. Insofern dürfen die Überlegungen aus *De aequalitate* als Grundlage für die Wertethik aus *De ludo globi* gelten. Damit ist aber auch dieser Spätansatz aus der Entwicklung des Werkes verständlich und stellt keinen Bruch im Denken des Kardinals dar.

Gleichheit ist. Hier findet sich auch die einzige Nennung des Substantivs. In den beiden weiteren Schritten erfolgt je eine Verwendung von *aequalis*.

Die angegebene Gliederung läßt schon erkennen, daß Cusanus das Phänomen der dreieinen Einheit, welches Kennzeichen der Trinität ist, auf den Syllogismus übertragen wird. Dazu sei nur knapp angemerkt: Die vorliegende Stelle ist nach meiner Textkenntnis der erste Beleg für eine beweisende Verwendung dieser Relation innerhalb der sogenannten philosophischen Schriften des Kardinals. Gleichwohl findet sich die Relation schon früher: in der Tradition etwa bei Lull, ferner bei Cusanus in *De genesi* und vor allem in den Predigten.⁶³ Der Vergleich von Syllogismus und Trinität ist demnach in den genannten Texten wie auch in *De aequalitate* grundsätzlich eher den *Predigten* oder predigtverwandten Texten zuzuordnen, so daß er im Grundzug *theologischer* Natur ist.

⁶³ *Sermo* LXI: h XVII/4. Bei Ramon Lull findet sich in der siebten *distinctio* der *logica nova* die Frage: »Verus syllogismus quomodo est similitudo beatissimae Trinitatis?« (*Logica nova*. Ed. Ch. Lohr. Frankfurt 1971, 152. Vgl. auch *Liber de quinque sapientibus*: MOG II, 163f.). Ferner findet der Syllogismus sich in einem ähnlichen Bildbereich bereits in *De genesi* (Dupré II, 432), dort werden die Himmelsregionen mit den Figuren und Modi des Syllogismus verbunden. Schließlich gibt es den Vergleich von Syllogismus und Trinität in den Predigten. Dabei ist vor allem *Sermo* LXI aus dem Jahre 1446 zu nennen, denn hier fallen bereits alle Bestimmungen, die auch im folgenden wichtig sind. Dabei aber wird nicht auf eine *Erkenntnistheorie* abgezielt und der zentrale Begriff der *aequalitas* fehlt noch. Doch die augustinischen Bezeichnungen für den Ternar sowie ihre in *De aequalitate* vorkommenden Varianten und auch die Vorstellung der *unitrina essentia* des Syllogismus liegen bereits vor. Eine genauere Analyse kann leider an dieser Stelle aus Platzgründen nicht erfolgen, so daß ich nur den Text zitiere; die Parallelen mit diesen wenigen Hinweisen mögen genügen: Et adverte, quo modo in essentia perfecti syllogismi sunt tres propositiones: maior, minor et conclusio; et non sunt tres propositiones aliud quam syllogismus. / Et in maiori sunt minor et conclusio virtualiter, et est ipsa fecunditas syllogismi; et minor proles fecunditatis, quia ex maiori explicatur; et conclusio est nexus utriusque etc. / Unde in minori est maior et conclusio: maior, quia (minor) est explicatio virtutis maioris [...] Item ista consideratio fecunditatis et prolis reperitur in anima: memoria est 'fecunditas', intellectus 'proles', voluntas 'nexus' seu amor vel delectatio. / Sic in essentia intellectus est fecunditas intellegendi, est proles ipsum intellegibile et communis nexus, qui est intellegere ipsius fecundae intellectivitatibus et intellegibilis prolis (*Sermo* LXI: h XVII/4, NN. 23–25). Weitere Parallelen finden sich auch bei R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*. (Trier 1952) 172–184. Leider geht Haubst nicht auf die vorliegende Stelle aus *De aequalitate* ein, sondern nur auf die spätere in NN. 19ff. Wichtig ist aber sein Hinweis, daß Cusanus zwei augustinische Ternare miteinander verschmilzt; nämlich *memoria*, *intellectus*, *voluntas* und *mens*, *notitia*, *amor*. Besonders auffallend geschieht dies eben an der vorliegenden Stelle in N. 7. Hier fällt nicht nur *notitia* für das zweite Glied, sondern auch die Dopplung *amor seu voluntas* für das dritte. Haubst weist auf eine Kontroverse über die Interpretation des Ternars bei Augustinus hin, die zur Zeit des Cusanus noch schwebte, und sieht die Rezeption des Ternars unter dem Aspekt, daß Cusanus selbst erst zu einer Auffassung in der Streitfrage, ob die Glieder des ersten Ternars als Seelensubstanzen oder Akte zu verstehen seien, kommen mußte (vgl. 180ff.).

3. 2. 1 Der Beispiel-Syllogismus und seine Erläuterung

Wenn man, so Cusanus, die Sterblichkeit des Menschen beweisen will, argumentiert man so:

- 11.1) *Propositio maior*: Jedes *animal rationale* ist sterblich.
 11.2) *Propositio minor*: Jeder Mensch ist ein *animal rationale*.
 11.3) *Conclusio*: Jeder Mensch ist sterblich.

Die formale Richtigkeit des Syllogismus steht außer Frage. Aber die inhaltliche Wahrheit scheint auf den ersten Blick problematisch, weil beide Prämissen angefochten werden können.⁶⁴ Die *propositio maior* behauptet, jedes *animal rationale* sei sterblich. Zwar ist es eine gängige Auffassung – man denke an die *arbor porphyriana* –, daß *animalia* nur Wesen sind, die über ein *corpus* verfügen. Dann wären in der Tat nur die Menschen zur Gattung *animal rationale* zugehörig, und die Prämisse also richtig. Gleichwohl aber gibt es auch die Ansicht, daß Engel *animalia* sind.⁶⁵ In diesem Fall wäre die Prämisse

⁶⁴ Die Anfechtbarkeit der Prämissen scheint Flasch nicht aufgefallen zu sein; er versteht den Syllogismus als ein beliebiges Beispiel für den ersten Modus der ersten Figur (489).

⁶⁵ In der *Logica nova*, de prima distinctione, 4. de animalibus (Lull: *logica nova* 22) heißt es: »Animal est substantia vivens. Sed animalium quoddam rationale et quoddam irrationale. Rationale, ut angelus et homo, ut dictum est. Tamen angelus est animal immortale, et homo mortale.« Im traditionellen Sinne definiert Lull in der *Ars brevis* (Lull: *Ars brevis*. Lat.-Dt. Ed. A. Fidora. Hamburg 1999, 60) den Engel: »Angelus est spiritus, corpori non coniunctus.« Gleichwohl sind *ratio* und auch *aequalitas* eng mit dem Engel verbunden. In seiner *Ars brevis* kommt beispielsweise Lull im neunten Abschnitt im zweiten Paragraphen auf den Engel (als das zweite Subjekt) zu sprechen: »Im Engel ist Unterschied, denn sein Intellekt, sein Wille und seine Erinnerung sind voneinander geschieden. Gleichheit [aequalitas] des Erkennens [intellectus], Liebens und Erinnerns ist im Engel in der Weise [ratione] des höchsten Objekts, wie Gott, der auf gleiche Weise [aequabiliter] erkennbar, liebbar und erinnerbar ist.« (*Ars brevis* 9,2. 60. Dt.: HS; der Übersetzung von Fidora bin ich nicht gefolgt, da er den Zusatz *ut deus* etc. als Apposition zu dem Genitiv *obiecti supremi* auffaßt »[. . .] des höchsten Gutes, nämlich Gott [. . .]«, was der Kongruenz widerspricht und darüber hinaus den Sinn verstellt). An dieser Stelle ist dreierlei bemerkenswert. Erstens verwendet auch Lull den augustinischen Ternar *memoria, intellectus, voluntas*, der im Syllogismus von *De aequalitate* grundlegend ist. Zum zweiten führt Lull die Gleichheit des Ternars beim Engel auf die Gleichheit desselben in Gott zurück. Strukturanalog, so soll gezeigt werden, überträgt Cusanus, einen Schritt weitergehend und auf der Inkarnation fußend, die Gleichheit auf den Menschen, bzw. sein intellektives Vermögen. Die Parallele in diesem Punkt gewinnt an Gewicht, dadurch daß der Mallorquiner, durchaus traditionell, den Engel als »spiritus corpori non coniunctus« (ebd.) definiert. Cusanus seinerseits hatte in den Passagen vor dem Syllogismus ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es eine höchste Form menschlichen Erkennens gebe, die ohne Zuhilfenahme eines körperlichen Organs funktioniere und rein geistig sei. In diesem Vermögen wäre folglich der Mensch dem Engel ähnlich (Auch dies ist nicht ungewöhnlich. Vgl. etwa JOHANNES SCOTUS ERIUGENA: *De divisione naturae*. IV, 9; Migne PL 122, col. 779 D ff.). Drittens schließlich konstatiert Lull neben der Gleichheit

unzutreffend. Um so auffälliger ist es aber, daß in *De aequalitate* die Struktur beibehalten wird, jedoch ausdrücklich nur der Mensch unter den Begriff des *animal rationale* gefaßt wird. Daß dies keineswegs unüberlegt ist, sondern einen zentralen Punkt der Argumentation darstellt, erhellt daraus, daß die Begründung in dem Satz gegeben wird, der die einzige Verwendung von *aequalitas* als Substantiv enthält: »Propter enim omnimodam aequalitatem non est alteritas substantiae in ipsis secundum nostram apprehensionem, qui aliud rationale animal non cognoscimus quam hominem.«⁶⁶

Der Sinn des Satzes dürfte kaum sein, daß der Kardinal die Existenz oder Erkennbarkeit von Engeln überhaupt bestreiten möchte. Einen Hinweis auf die richtige Deutung gibt das *aliud*. Im Zusammenhang mit der Frage nach einer Verbindung von ungeschaffenem Gott und geschaffenem Intellekt hatte Cusanus vermerkt, daß *intellectum* und *intelligens* »non sunt alia«.⁶⁷ In der Thesenformulierung standen sich »a se et aliis« gegenüber.⁶⁸ Der grundsätzliche Gegensatz zwischen *se* und *aliud cognoscere* soll überwunden werden durch die Erkenntnismethode des Geistes, so die These des Cusanus. Unter diesem Gesichtswinkel ist klar, daß das erste und einzige, was der Geist *ursprünglich* erkennt, er selbst ist, während alles andere nicht ursprünglich *in se* erkannt wird. Man kann also diese Aussage ganz im Sinne der positiven Rezeption des *homo-mensura*-Satzes aus *De beryllo* verstehen. Erkannt wird immer mit der menschlichen Erkenntnisform. Deswegen ist diese die einzige unmittelbar zugängliche. In diesem Sinne ist uns kein anderes *animal rationale* vertraut, denn der Mensch ist Mensch und erkennt als Mensch, aber er ist nicht Engel und erkennt auch nicht als Engel.⁶⁹

auch Differenz in dem Ternar des Engels. Bei Cusanus findet sich – geringfügig modifiziert – in der Untersuchung des Syllogismus dieselbe Doppelheit von Gleichheit und Differenz.

⁶⁶ *De aequal.* N. 8, Z. 15–18.

⁶⁷ Ebd. N. 2, Z. 14.

⁶⁸ Ebd. N. 3, Z. 2.

⁶⁹ Mit dieser Lesart setze ich mich natürlich dem Verdacht aus, einen Cusanus aus neukantianistischer Perspektive zu deuten, indem ich die dort (z. B. von Liebmann) immer wieder angeführte Gebundenheit des Menschen an seine spezifische Intelligenz als Folie benutze. Doch werden die weiteren Ausführungen hoffentlich deutlich machen, daß ich mich nicht der von Benz (H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster 1999) am Neukantianismus gerügten Bindung des Seins an die Subjektivität (Ritter) schuldig machen werde. Allerdings teile ich auch nicht Benz' Position einer ausschließenden Alternative von Subjektphilosophie versus Ontologie (Benz, 17f.). Vielmehr bin ich der Meinung, daß Cusanus ein durchaus moderner Subjektphilosoph ist, der freilich das Glück hatte, auch Theologe zu sein, und deshalb der Ontologie ihr Recht widerfahren läßt. Eine noch immer sehr lesenswerte Darstellung dieser Position hat N. Herold gegeben, wobei besonders seine These von einer aus der ontologischen Annahme der *contractio* sich ergebenden Perspekti-

Diese Deutung erklärt die Wendung, daß das einzige bekannte *animal rationale* der Mensch sei, aber sie erkaufte es mit der schon bekannten Schwierigkeit, den Gegensatz von *in se* und *in aliis* dahingehend zu verschärfen, daß mit der Erkenntnis *in se* nicht die gewöhnliche, geistige Innenerkenntnis gemeint ist – denn von einem Engel beispielsweise könnte durchaus etwas gewußt werden; doch deckt sich dies Ergebnis mit der Grundthese des Aufsatzes von der Koinzidenz des Innen und Außen im Intellektuellen.

Ist damit die Berechtigung der ersten Prämisse nachgewiesen, kann einem Einwand gegen die zweite nachgegangen werden. Ist tatsächlich *jeder* Mensch ein *animal rationale*? Fast ist man versucht die Frage im heutigen bioethischen Sinne zuzuspitzen: Was ist mit Säuglingen, Komapatienten, sogenannten Geistig-Behinderten etc.? Wenngleich die Frage, so anachronistisch gestellt, nicht sehr passend erscheint, hilft sie doch, die Intention des Cusanus zu beleuchten. In *De ludo globi*⁷⁰ vermerkt der Kardinal zum Problem, daß *ratio* ein Vermögen sei, welches einem *mehr oder minder* unterliege. In jedem Menschen sei es deswegen vorhanden, allenfalls nicht wahrnehmbar. Dieser auch für die bioethische Frage nicht uninteressante Gedanke beinhaltet für die vorliegende Untersuchung, daß in der Tat jeder Mensch als ein *animal rationale* gelten muß.⁷¹ Wenn der Syllogismus spezifischer Ausdruck des *animal rationale* ist, jeder Mensch aber ein *animal rationale* ist, hat es seine Berechtigung – unabhängig von der Frage der Wahrnehmbarkeit beim einzelnen – die Fähigkeit zum Syllogismus anzunehmen. Damit wird aber der Syllogismus geeignetes Werkzeug für den weiteren Beweis.

vität der Erkenntnis genannt werden soll (16ff.). Als Beleg für die These des Textes führe ich noch *De coniecturis* II, 14 (De homine [!]): h III, N. 143, Z. 1ff. an: Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur, heißt es in einem erkenntnistheoretischen Kontext. Schließlich ist zu bemerken, daß Cusanus sich hier erst einmal den augustiniischen Standpunkt der Innenerkenntnis zu eigen macht, über den er im folgenden hinausgeht; bei Augustin finden sich deshalb schon parallele Stellen, z. B.: »Unde enim mens aliquam mentem novit si se non novit?« (*De Trinitate*, IX, 3, CCSL 50, 296).

⁷⁰ *De ludo* II: h IX, N. 96.

⁷¹ Angefügt sei, daß der Kardinal mit diesen Überlegungen ganz auf dem augustiniischen Boden fußt, den er rezipiert. Denn auch Augustin spricht in *De trinitate* anlässlich der Erörterung des Ternars von einem *inneren Gedächtnis* etc., also von einem *homo interior*, der vom äußeren geschieden sei: der *homo exterior* unterliege einem *mehr und minder*, aber dies deute nur darauf hin, daß der *homo interior* immer vorhanden sei, vgl. z. B. *De trinitate* XIV, 4, 6. Gerade um die Überwindung dieser reinen Innenperspektive geht es Cusanus in der Diskussion mit Augustinus. Dabei steht auch – angesichts der Vermittlerrolle des *intellectus* – als zugleich Innen und Außen – die Vorstellung des inneren Wortes bei Augustin (und in der Rezeption, z. B. Thomas v. Aquin) zur Debatte. Vgl. hierzu z. B. *De trinitate* (XV, XI, 19) und W. BEIERWALTES, *Creatio als Setzen von Differenz*, *Augustinus*, in: Ders.: Identität und Differenz (wie Anm. 2) 75–96, hier: 78–80.

Sind auf diese Weise beide Prämissen sachhaltig, so ergibt sich als Befund, daß, da der Syllogismus spezifischer Ausdruck des *animal rationale* ist, derselbe sich selbst zum Gegenstand hat – und zwar in einem doppelten Sinn: sich selbst erstens als die Seele, die den Syllogismus vollzieht und durch die genuine Tat menschlichen Erkennens zweitens *identisch* mit dem Syllogismus ist, da *intellectus* und *intelligens* eins sind. Der gewählte Beispiel-Syllogismus ist also nicht beliebig, sondern ein genau gewähltes Bild. Das Bild gewährleistet die Identität von erkennender Seele und Syllogismus einerseits, und es ist eingeführt als Abbild der Trinität andererseits. Damit ist deutlich, daß der Syllogismus ein Mittelglied in der Relation Gott – Mensch repräsentiert.

Blicken wir jetzt auf die Erläuterung des Syllogismus.⁷²

12.1) Die erste Prämisse ist das fruchtbare vorausgesetzte Prinzip.

12.2) Die zweite ist aus ihrer Fruchtbarkeit gezeugt und die *ratio sive notio* der Fruchtbarkeit.

12.3) Aus beiden folgt die beabsichtige Schlußfolgerung.

Die Erläuterung deutet die drei Sätze trinitarisch. Auffallend ist, daß die spezielle Begrifflichkeit wieder zurücktritt. Während in N. 7 immerhin mit *voluntas* ein Begriff der augustinischen Reihe fiel, wird auch dieser hier nur mit *intenta conclusio* angedeutet. Die Auflösung bleibt der dritten und letzten Nennung in N. 8, Z. 20ff. vorbehalten. Das trinitarische Bild wird evoziert durch die Wiederaufnahme formaler Strukturen.⁷³ Neuer Bestandteil ist die *fecunditas*. Das Wort findet sich neben der Verwendung im vorliegenden Ternar⁷⁴ gerne im Kontext der Geburt Jesu durch Maria.⁷⁵ Für unseren Zusammenhang sind folgende zwei Punkte von Bedeutung: Erstens gehört *fecunditas* in das Vokabular der Inkarnation – eine erneute Bestätigung der These, daß Außenerkenntnis und Menschwerdung verknüpft werden. Zwei-

⁷² Die drei Sätze bezeichne ich mit arabischen Ziffern nach der 12, da sie zum einen zum Syllogismus gehören (darum die arabischen Ziffern) und zum anderen zur Argumentation (darum die 12, die im folgenden wiederholt wird). Es handelt sich um die Gelenkstelle im Übergang vom Beispiel zum Beweis.

⁷³ Z. B. die Wiederholung der Begriffe zur Kennzeichnung der ersten beiden Personen, das Verb *generare* oder das einleitende *ex quibus* des dritten Satzes.

⁷⁴ Vgl. auch die angeführte Stelle aus *Sermo LXI*. Ferner zum Zusammenhang mit der Geburt Jesu die syllogistische Deutung von Joseph, Maria und Jesus in *Sermo XLIV*: h XVII, N. 4. Der Zusammenhang des Ternars der *fecunditas* (*partus, amor*) mit dem vorliegenden tritt nach *De aequalitate* besonders in *Cribratio Alkorani II*: h VIII, NN. 99–102 auf.

⁷⁵ Von den verschiedenen Belegen aus *De docta ignorantia III* sei hier einer angeführt: »Aus dem ewigen Vater und der in der Zeit lebenden Mutter, von der hochgelobten Jungfrau Maria nämlich, ist der Gottmensch Jesus Christus also geboren, aus dem größten und absolut vollkommensten Vater, aus der Mutter voll jungfräulicher Fruchtbarkeit, durch Segnung von oben erfüllt, in der Fülle der Zeit« (*De doct ign. III*, 5: h I, S. 135, Z. 11–18 [N. 213]; NrKdÜ H. 15c, 39).

tens ist *fecunditas* nicht nur Eigenschaft Gottes, sondern auch Mariens. Die erste Prämisse bekommt hierdurch einen doppelsinnigen Charakter. Zum einen ist sie die Voraussetzung für alles Erkennen und insofern als *principium* dem Vatergott zugeordnet. Zum anderen ist *fecundus* Attribut des Menschen Maria oder im Bilde: der menschlichen Seele. Der *ganze* Syllogismus als Entfaltung der *fecunditas* steht so unter dem Zeichen der Inkarnation.⁷⁶

3. 2. 2 Der Syllogismus als Gleichheit

Daß sich die folgenden drei Schritte wie eine Art Syllogismus im großen verhalten, verwundert nicht; schon das *igitur* zu Beginn des letzten Teiles verweist darauf. Auch die einfache Überlegung, wie trinitarische Strukturen im Syllogismus nachzuweisen sind, führt auf eine ähnliche Fährte: Als Grundvoraussetzung müßte, wie schon in *Sermo LXI*, die Einheit und damit die Gleichheit der drei Sätze bewiesen werden. Als »Frucht« dieses Satzes kann zweitens auf die Dreiheit in der Einheit hingewiesen werden – so deutete es schon die Gliederung an. Daraus würde folgen, daß der Syllogismus auf der Grundlage der Gleichheit dreieinig und Abbild der Trinität ist. Da er ferner genuiner Ausdruck des *animal rationale* ist, erwiese sich der Syllogismus als gesuchter *terminus medius* zwischen Gott und Mensch. Es entstünde dadurch implizit folgender Syllogismus:

Der oben angeführte Syllogismus ist gegründet auf göttliche Gleichheit.

Der erkennende Mensch ist mit dem oben angeführten Syllogismus identisch.

Also ist der erkennende Mensch gegründet auf göttliche Gleichheit.

Verstehe ich »erkennender Mensch« im Sinne des Beispiel-Syllogismus als *animal rationale*, so ist die *propositio minor* durch den *Inhalt* des Syllogismus bestimmt. Den diesbezüglichen Nachweis hat Cusanus, wie oben bei der Interpretation der Prämissen ausgeführt, geleistet. Die *propositio maior* hingegen bedarf der genannten zweischrittigen Begründung von Einheit und Gleichheit und darin enthaltener Dreieinigkeit.

Der erste Schritt beweist die *Einheit* und *Gleichheit* der Teile des Syllogismus. Er gliedert sich in drei Unterschritte, die ihrerseits dreischrittig sind. Im Überblick ergibt sich folgende Struktur:

12) Die *universalitas* der drei Syllogismussätze ist *aequalis* (6–9)

⁷⁶ Drittens schließlich, so wäre noch hinzuzufügen, wird aus der biblischen Bestimmung »in der Fülle der Zeit« auch verständlich, weshalb sich an den Syllogismus in *De aequalitate* die Erörterung der Zeit anschließt. Die menschliche Seele muß sich als Abbild Christi auch als »Fülle der Zeit« erweisen; so wird sie in der Passage als Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt, indem sie *intemporale tempus* ist und allem erst Zeit verleiht.

- 12a) Die erste Prämisse ist uneingeschränkt affirmativ.
 12b) Ebenso sind auch die beiden folgenden Sätze uneingeschränkt affirmativ ohne mehr und weniger.
 12c) Folglich ist die *universalitas* bei allen *aequalis sine alteritate*.
 13) Die Sätze bilden in *universalitate, essentia, virtute tres aequales* (9–14)
 13a) Alle Sätze beinhalten in *substantia* gleichviel.
 13b) Alle umfassen das *animal rationale*.
 13b') Der zweite umfaßt nicht weniger, weil allein der Mensch ein *animal rationale* ist.
 13c) Folglich sind alle *tres aequales in universalitate et substantia et virtute*.
 14) Diese sind nicht drei, sondern eins aufgrund der *aequalitas* (14–18)
 14a) Sie sind nicht drei *universalitates, essentiae, virtutes*.
 14b) Aufgrund der *aequalitas* ist keine *alteritas substantiae* in ihnen.
 14c) Denn wir kennen nur den Menschen als *animal rationale*.

Der schon beobachtete Zug einer gewissen Offenheit der Dreierstruktur findet sich auch hier. Annähernd syllogistisch verfährt nur die Satzgruppe 12. In 13 taucht auf einmal in der Schlußfolgerung (13c) die *virtus* auf, von der vorher noch gar nicht die Rede war. Ganz anders als ein Syllogismus verhält sich 14, was 14c belegt; der Satz hat kein *igitur* und kann auch nicht als Schlußfolgerung verstanden werden. Es liegt also eine schrittweise Lockerung oder Umgestaltung der syllogistischen Struktur vor. Es bleibt, zu überprüfen, ob dieses Vorgehen ein bestimmtes Ziel verfolgt, da doch die Aufweichung die syllogistische Beweiskraft mindert. Beobachtet man unter dieser Fragestellung die drei Hauptpunkte, so wird man gewahr, daß Cusanus im Ganzen ein *genetisches*, gleichwohl konsistentes Fortschreiten intendiert:

- 12) Die *universalitas* ist *aequalis* (6–9).
 13) Die Sätze bilden in *universalitate, essentia, virtute tres aequales* (9–14).
 14) Diese sind nicht drei, sondern eins aufgrund der *aequalitas* (14–18).

Er beginnt mit der einfachsten Beobachtung: alle drei Sätze sind uneingeschränkt affirmativ. Diese Gleichheit dehnt er auf weitere, komplexere Gebiete aus, die schon eines Erläuterungssatzes bedürfen: die Substanz bzw. Essenz. Aus der Gleichheit in den wesensbestimmenden Eigenschaften der Sätze folgt, daß die drei Sätze eigentlich ein Satz sind.

Im einzelnen gibt der erste Dreischritt (12) kaum Anlaß zu Bemerkungen. Gerade seine Klarheit aber läßt die Schlußfolgerung um so deutlicher hervortreten. Zum ersten Mal fällt, so muß man bedenken, in der Argumentation das Stichwort *aequalis*. Es erscheint in auffälliger Betonung durch den Zusatz *sine alteritate*. Könnte es sein, daß in diesem kleinen Schritt schon das große Beweisziel »eingefaltet« ist? Der Dreischritt formuliert einen Erkenntnisvorgang: Die Seele erkennt die Gleichheit ohne Andersheit im Syllogismus. Der Syl-

logismus ist aber eine rationale Erkenntnis, die grundsätzlich wie z. B. die imaginative Erkenntnis der *alteritas* unterworfen ist. Die Frage nach der Möglichkeit gültiger Außenerkenntnis wird dadurch präzise formulierbar: Ist der Syllogismus eine Erkenntnisform, bei der *intrinsecum* und *extrinsecum* koinzidieren? Wäre dies der Fall, so gäbe es einen gesicherten Übergang von innen nach außen und Außenerkenntnis erweise sich als möglich.

Faßt man 12) in diesem Sinn auf, so rückt auch das Problem von 13) in ein verständliches Licht: Woher kommt auf einmal die *virtus*? Wenn Universalität und Substanz bereits gleich sind, dann ist geklärt, daß die Urteile eine je gleiche Menge von Elementen beinhalten, auf die dies Urteil zutrifft. Alle drei haben also gleiche *Geltung* – und das ist *virtus*.⁷⁷ Die Zufügung von *virtus* erweist sich also ihrerseits als Ausdruck eines nicht ausgeführten, aber in der Erörterung »eingefalteten« Syllogismus:

Sätze gleicher Universalität und Substanz haben gleiche Geltung.

Die Sätze des vorliegenden Syllogismus haben gleiche Universalität und Substanz.

Also haben die Sätze des vorliegenden Syllogismus gleiche Geltung.

Woran aber mache ich die Geltung im Syllogismus fest? Wenn ich beweisen will, daß der Mensch sterblich ist, so suche ich einen *terminus medius* zwischen Sterblichkeit und Mensch. Der Substanz nach muß er Sterblichkeit beinhalten und dem Umfang nach den Menschen enthalten. Die Substanz findet ihren Niederschlag in der ersten Prämisse (Jedes *animal rationale* ist *sterblich*), der Umfang (in diesem Sinne) in der zweiten (Jeder Mensch ist ein *animal rationale*). So verteilen sich die beiden Bestimmungen im besonderen auf die Prämissen; sind sie erfüllt, so *gilt* die *conclusio*.

Daraus folgt aber für den vorliegenden Syllogismus, daß die Geltung desselben auf dem *terminus medius animal rationale* beruht. Dadurch entsteht eine eigentümliche Lage im gesamten Beweisgang. Gilt auf dieser Grundlage, daß alle drei Sätze gleich sind, gilt also infolgedessen, daß in ihnen die göttliche Trinität im Prinzip der Gleichheit widerscheint, so beruht die Geltung auf dem *animal rationale*. Die *göttliche* Gleichheit ist aufgrund des *animal*

⁷⁷ Dem zu erwartenden Einwand eines Anachronismus ist damit zu begegnen, daß nicht erst Lotze den Geltungsbegriff in den Vordergrund gerückt hat, sondern daß mit der Ethik aus *De ludo globi* Cusanus auf ähnlichen Spuren, wie Senger gezeigt hat, sich befindet. Freilich heißt *virtus* zunächst einmal Kraft. Nun ist aber erstens die Kraft eines Syllogismus seine Geltung. Zweitens findet sich z. B. in *De ludo globi* die Gleichsetzung *rationem seu virtutem* (h IX, N. 109, Z. 19f.) und wenig später die Bemerkung: *non existente virtute rationali [...] cessat aestimatio* (ebd. N. 114, Z. 6). Wo es aber keine Einschätzung gibt, existiert kein Wert. Wenn also Werthaftigkeit, und das heißt: Geltung, nur ist, wo eine *virtus rationalis* vorhanden ist, und *virtus* und *ratio* ihrerseits noch gleichgesetzt werden können, dann dürfte es zulässig sein, *virtus* im Sinne von Geltung zu bestimmen.

rationale – und das ist der *Mensch* – im Syllogismus.⁷⁸ Die Gleichheit des Syllogismus ist so eindeutiges Zeichen – andernfalls gilt er nämlich nicht – nicht nur für den Menschen als *imago Dei*, sondern auch für die Inkarnation, wenn der Syllogismus ein Werk des Außen ist.

Dadurch stellt sich die Geltungsfrage noch einmal neu und verschärft. Wenn der *terminus medius* unter Rücksicht auf die Inkarnation Geltung garantiert, dann ist der wahre *Mittler* – um es jetzt theologisch zu sagen – der Gottmensch Jesus Christus. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die Frage nach der Zielhaftigkeit des Aufbrechens der syllogistischen Methode einer ersten Antwort zuzuführen. Denn syllogistisch hätte sich Cusanus eines Zirkelschlusses schuldig gemacht: Es heißt in 13), die Sätze enthielten einer nicht mehr als der andere an Substanz und seien deswegen gleich. In 14a) hingegen ist es gerade umgekehrt: Aufgrund der Gleichheit gibt es keine Andersheit der Substanz. Der Umkehr korrespondiert, so die Lösung, zugleich ein Perspektivwechsel. 13) führt die Geltungsfrage ein; 14) beantwortet sie: Ohne den *terminus medius* gäbe es keinen Syllogismus. Der *terminus medius* ist aber definiert durch die *Gleichheit*, ohne die er seine Funktion nicht erfüllt. Hebt man also die Gleichheit auf, gibt es keinen Syllogismus. Nimmt man die Gleichheit als Prädikat des Gottmenschen, so gilt:

Jesus Christus ist ›Mensch‹.

Die göttliche Gleichheit ist in Jesus Christus.

Also ist die göttliche Gleichheit im ›Menschen‹.

Mit diesem Syllogismus wird deutlich, wie Inkarnation und Erkenntnis für Cusanus verschränkt sind. Zugleich gibt der Obersatz die unabdingbare Voraussetzung des *mediante homine* an. Im Hinblick auf den Syllogismus kann man das *medians* nahezu terminologisch verstehen.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, daß a) im Syllogismus das Prinzip der Gleichheit herrscht und in ihm die Trinität widerstrahlt und b) der Syllogismus sein Sein und seine Geltung aus der Menschwerdung bezieht.

3. 2. 3 Syllogismus und Ternar

Es folgt der dritte Abschnitt (18–29), der gleichfalls in drei Unterabschnitte zerfällt. Dem Abschnitt fällt die Aufgabe zu, die zweite Seite des Widerstrahlens göttlicher Trinität zu erweisen. Nicht nur Gleichheit, sondern auch innere Dreiheit vor aller Vielheit müssen den Syllogismus kennzeichnen. Dabei ergeben sich folgende drei Untersritte:

⁷⁸ Diese Aussage wird durch die letzte Schlußfolgerung (14c), auf die oben schon einmal eingegangen wurde, noch einmal verstärkt: wir kennen nur den Menschen als *animal rationale*.

- 15) Jeder der Sätze steht für sich, denn *una non est alia*.
 16) Das Verhältnis der Sätze kann mit den drei Personen der Trinität bezeichnet werden.
 17) Der Ternar *memoria, intellectus, voluntas* ist originäre Beschreibung des Syllogismus.

Die erste Gruppe (15) befaßt sich mit dem Syllogismus als einem reinen Erkenntnisprodukt. Die zweite (16) hebt ihn hypothetisch (*sz*) auf die Ebene der Trinität. Die dritte verbindet die menschliche und die göttliche Ebene in dem augustinischen Ternar. Erneut deutet also die Struktur auf das Geschehen der Inkarnation hin.

- 15) Jeder der Sätze steht für sich, denn *una non est alia* (18–20).
 15a) Die erste Propositio ist die erste und steht für sich.
 15b) So ist auch die zweite die zweite und die dritte die dritte.
 15c) So ist eine nicht die andere.

Diese drei Sätze bereiten die Einführung des trinitarischen Gedankens vor. Nachdem bereits die Einheit als Gleichheit gezeigt ist, hebt Cusanus jetzt die Eigenständigkeit (nicht Verschiedenheit!) der drei hervor. Schillernd ist der Schluß. Das »ita quod« kann man einmal als direktes »so daß« lesen. Ein wenig abweichend vom konsekutiven Sinn ist die Lesart: »in der Weise, daß«. Diese Doppeldeutigkeit, die vor einer Interpretation im Sinne eines einfachen *igitur* warnt, führt auf den unterschwelligten Begründungsgang: *Gnoseologisch* erkenne ich zunächst die Eigenständigkeit der drei Sätze; aufgrund derer darf ich aber nicht auf die *Verschiedenheit* schließen, denn Eigenständigkeit kann durchaus mit Gleichheit zusammen bestehen. In diesem Sinne ist der Dreischritt rückwärts zu lesen: Die Tatsache, daß der eine nicht der andere ist, begründet ihre Selbständigkeit auf der Basis ihrer *ontologischen* Gleichheit. In diesem Sinne liest sich 15c) im Kontext so: Die Eigenständigkeit der Sätze ist gegeben, *weil* der eine nicht der andere ist. Versteckterweise liegt dasselbe Umkehrverhältnis vor, das in 14) beobachtet werden konnte. Dort wurde die Gleichheit zur Grundlage des Beweises. Genauso argumentiert Cusanus auch hier. Die Tatsache, daß die Sätze für sich bestehen, obwohl sie eine Einheit in Gleichheit bilden, erlaubt es, ein trinitarisches Verhältnis anzunehmen. Weil die drei einander gleich sind und doch der eine nicht der andere ist, kann jeder *per se subsistere*.⁷⁹

⁷⁹ Man werfe nicht ein, daß Cusanus damit den logischen Fehler begehe, sein Beweisziel zur Voraussetzung zu machen. Wieder ist zu bedenken, daß er sich einer dreischrittigen Methode bedient, die aber nicht syllogistisch verfährt, sondern im Sinne einer *manuductio*. Die eigentliche Argumentationsstruktur ist ja oben erläutert.

Von hier aus erschließt sich auch der folgende Schritt:

- 16) Das Verhältnis der Sätze kann mit den drei Personen der Trinität bezeichnet werden (20–25).
 16a) Der zweite entfaltet die Fruchtbarkeit des ersten.
 16b) Folglich könnte er, wenn der erste Vater genannt würde, Sohn genannt werden.
 16b') Denn er ist ihm gleich an Natur und Substanz, gezeugt von der Fruchtbarkeit.
 16c) In gleicher Weise verhält sich der dritte als Absicht der Schlußfolgerung aus beiden.

Wenn sich oben Strukturanalogien zwischen 15) und 14) ergaben, so sieht man hier die Verwandtschaft zu 13); besonders augenscheinlich wird sie an dem Erläuterungssatz. In beiden b' steht die Begründung der Gleichheit der zweiten mit der ersten *Propositio* im Mittelpunkt. In 13) wird dabei mit dem *Menschen* argumentiert; in 16) mit der Gleichheit *Gottes*. Während in 13) *universalitas* und *substantia* zusammen die *Geltung* konstituierten, tritt in 16) an die Stelle der *universalitas* die *natura*. Die Gleichheit von Natur und Substanz garantiert die Gleichheit des *Seins*. Während also auf der menschlichen Ebene gnoseologisch gefolgert wird, herrscht auf der trinitarischen Ebene der *ontologische* Aspekt in genauer Entsprechung vor. Dabei tritt an die Stelle der *Geltung* die *Genese*.

Der Doppelaspekt von Genese und Geltung vermag zu erklären, weshalb der Syllogismus so geeignet ist, das Wesen der Trinität widerzuspiegeln und dabei *zugleich* das Wesen des Menschen zu erfassen. Denn es lassen sich jetzt insgesamt vier Funktionen des Syllogismus unterscheiden. Als Instrument menschlicher *ratio* schließt er mittels eines *terminus medius* und dient in dieser Weise zur Problemlösung. Dabei verläuft die Bewegungsrichtung von der zu beweisenden *conclusio* über das Auffinden des *terminus medius* zu den beiden Prämissen.⁸⁰ Die Bewegungsrichtung der Seele zielt also, abstrakt gesprochen, von der gegebenen *conclusio* als einem Befund in der Welt – im weitesten Sinn – über den *Mittler* zu der jeweiligen Voraussetzung. Versteht man als *principium* jeder *propositio* Gott, wie Cusanus es tut, so ist der Syllogismus in diesem Sinne Ausdruck des Weges der vernünftigen Seele von der Welt oder von sich über den Mittler Jesus Christus zu Gott.

Liest man den Syllogismus aber in seiner ursprünglichen Form »von oben nach unten«, liegt vom ersten zum zweiten Schritt kein strenger Schluß vor. Denn auf den Satz »Alle Menschen sind sterblich« muß nicht notwendig

⁸⁰ So setzt ja auch Cusanus an, wenn er N. 8 mit dem Satz beginnt: »Nimm an, die Seele will beweisen, daß jeder Mensch sterblich ist.«

folgen »Sokrates ist ein Mensch«, sondern es könnte ebensogut heißen »Plato ist ein Mensch«. Indem die *propositio maior* alle Fälle umfaßt, birgt sie *Fruchtbarkeit* in sich. Erst der dritte Satz als *conclusio* ergibt sich wieder streng aus den beiden anderen. Erst in ihm wird die von Anbeginn an gehegte Absicht klar. Dieses genetische Vorgehen beschreibt der folgende Schritt:

17) Der Ternar *memoria, intellectus, voluntas* ist originäre Beschreibung des Syllogismus (25–29).

17a) Der erste Satz gleicht der *memoria*, indem und weil er *principium praesuppositum* ist.

17b) Der zweite gleicht dem *intellectus*, indem und weil er die *notionalis explicatio* des ersten ist.

17c) Der dritte gleicht der *voluntas*, weil und indem er aus der Absicht der ersten beiden als *finis desideratus* hervorgeht.

Der Syllogismus spiegelt auf diese Weise zweitens ein rein innertrinitarisches Geschehen wider, an dem er selbst nur mittelbar partizipiert. Zwischen beiden Extremformen – dem rein menschlichen und dem rein göttlichen Syllogismus – befinden sich zwei weitere Funktionen. Denn durch die Abspiegelung des trinitarischen Prozesses ergibt sich eine weitere Funktionsweise. Der erste Satz ist die Voraussetzung aller weiteren, und ist – als All-Aussage – fruchtbar. Diese Charakteristik erlaubt es, ihm den Begriff *memoria* – durchaus im Sinne der platonischen Anamnesislehre – beizulegen. Die eine Idee umfaßt alle Fälle, und – im korrigierten Cusanischen Sinn der Anamnesislehre – in dem einen *iudicium concreatum* sind alle Urteile eingefaltet. Jede Erkenntnistätigkeit ist begriffliche Ausfaltung des einen *iudicium*. Indem Cusanus die augustinish-platonische Vorstellung mit seinem Konzept von *complicatio* und *explicatio* verbindet, bekommt er den *genetisch-dynamischen* Aspekt in den Blick. Während das *iudicium concreatum* die vorausgesetzte Urfähigkeit ist, kann *intellectus* als deren jeweilige Aktualisierung, also als individuelles Erkenntnisvermögen verstanden werden. Individuell ist dabei in dem Sinne gemeint, daß ein konkreter Intellekt ein konkretes Erkenntnisziel anstrebt. Diesen Sachverhalt nimmt die *voluntas* auf. Von Anfang an ist es ein »Was«, wie es z. B. in *De apice theoriae* heißt, welches ich erkennen will.⁸¹

Mit dieser Analyse ergibt sich eine dritte Funktion des Syllogismus. Wie in der ersten Funktion betrifft er das menschliche Erkennen, wie in der zweiten Funktion geht die Bewegungsrichtung von oben nach unten. Dabei wird der ontologische Aspekt (*menschliches* Erkennen) beibehalten, aber der

⁸¹ h XII, N. 2, Z. 11ff. Die Überlegung fußt natürlich auf dem eristischen Satz des platonischen Menon, man müsse schon wissen, wonach man frage, sonst könne man gar nicht danach fragen.

gnoseologische Aspekt (Erkenntnisrichtung) umgekehrt. Die dritte Funktion beschreibt auf diese Weise den (complicativ-explicativen) *Erkenntnisprozess* des Menschen, der in Gleichheit zu der trinitarischen Struktur verläuft.

Die Möglichkeit dieser dritten Funktion fußt auf einer vierten, die ihrerseits eine Umkehrung der dritten darstellt. In diesem Fall ist das Subjekt Gott, der seine Bewegungsrichtung beibehält, aber seinen ontologischen Aspekt ändert: Gott, der »von oben nach unten« Mensch wird.

Der Syllogismus ist damit insgesamt Bild von vier Vorgängen, die in einem logischen Verhältnis zueinander stehen und abschließend noch einmal vorgeführt werden sollen.

- a) menschliches Erkenntnisvermögen in menschlicher Bewegungsrichtung: Von unten nach oben über den *terminus medius* zur Voraussetzung aufsteigend.
- b) menschliches Erkenntnisvermögen in göttlicher Bewegungsrichtung: Von oben nach unten genetisch absteigend, zielend auf einen *finis desideratus*.
- c) Göttliches Sein wird in göttlicher Bewegungsrichtung menschliches Sein (*terminus medius* als Gottmensch).
- d) Göttliches Sein in göttlicher Bewegungsrichtung bleibt innertrinitarische Seinsweise (Dreieinig in Gleichheit).

Aus dieser Übersicht wird deutlich, daß die Hierarchie von d) nach a) verläuft, so daß a) und b) nur möglich sind, weil c) und d) wirklich sind. Daraus erhellt die Notwendigkeit der Menschwerdung. Ferner ist klar, daß die beiden Randpositionen a) und d) jeweils in ihrem Bereich verbleiben. Während die Funktion d) im strengen Sinne nur der Trinität zukommt und so allenfalls widerstrahlen kann, führt die Funktion a) nicht über den Kreis des Menschen hinaus. Die Funktion a) gemahnt an die Phase von *De docta ignorantia* und *De coniecturis*, in der die Erkenntnis Gottes vorwiegend im Negativen verbleibt. Die innertrinitarische Gleichheit in d) geht in c) auf den Menschen über; dies ermöglicht ihm die Ausfaltung seines *iudicium concreatum* zur schöpferischen Erkenntnis und die auf der Gleichheit des *terminus medius* basierende rein logische Funktion. Die neue Möglichkeit, die Cusanus seit *De mente* in den Blick nimmt, ist also die Funktion b). Die erkenntnistheoretische Rechtfertigung, daß nicht nur der Geist unter die Funktion b) fällt, sondern auch die Welt in Andersheit, kommt durch eine Reflexion dessen zustande, was der Syllogismus eigentlich ist oder, um genau zu sein, wo er erkannt wird: *in se* oder *in aliis*.

3. 3 Schlußfolgerung und Resüme

Diese Reflexion leistet der letzte, kurze Abschnitt, der aus einer dreischrittigen Schlußfolgerung besteht.⁸²

18) Die Seele erkennt alle Dinge draußen, so daß Ähnlichkeit herrscht.

18a) In der Einheit des Seins des Syllogismus von drei gleichen Propositionen leuchtet die Einheit der intellektiven Seele wider.

18b) Denn aufgrund der vorausgeschickten Prämisse sieht sie sich i) im Syllogismus in der Andersheit des Werkes, ii) ohne Andersheit in sich, iii) sich in sich im Werk.

18c) So ist klar, wie die Seele sich auf alles Äußere erstreckt und nichts findet, was sie nicht in sich findet, so daß alles ihr ähnlich ist.

In 18a) steht das bekannte »*relocet*«. Während es oben hieß, die Liebe Gottes leuchte im Syllogismus wider, ist an deren Stelle jetzt die Einheit der intellektiven Seele getreten. Diese Umkehrung ist durch die verschiedenen Funktionsweisen des Syllogismus hinreichend geklärt. Im Syllogismus leuchtet in c) und d) die Trinität wider, in a) und b) die Seele, wobei a) und b) die beiden anderen (also damit Trinität und Menschwerdung) zur Voraussetzung haben. Wenn also der Syllogismus als Ausdruck der vernünftigen Seele gelten kann, dann ist dies vordergründig eine philosophische Aussage. Aber die Argumentation des Kardinals belegt, daß die (philosophische) Position nur zu vertreten ist unter Zuhilfenahme *theologischer* Überlegungen.

Mit 18b) vollzieht sich die angekündigte Reflexion des Syllogismus. Damit greifen wir die oben berührte offene Frage nach der Bedeutung des *in se* wieder auf. Während man zunächst geneigt ist, die Differenz zwischen *intrinsicum* und *extrinsecum* so zu verstehen, daß »Außen« die realen Dinge der Außenwelt umfaßt und »Innen« das gedankliche Innenleben mit Vorstellungen, Begriffen und Ideen bezeichnet, so muß man diese Vorstellung revidieren. Denn der Syllogismus selbst ist ein Werk, welches in Andersheit geschaut wird. Der Syllogismus gehört also zum »Außen«. Während 18a) wesentlich die Ergebnisse des Syllogismus aufnahm, bezieht 18b) die vorausgegangenen Überlegungen mit ein. Alle Arten der Erkenntnis – imaginativ, rational, intellektuell – unterlagen, wie gezeigt, der Prämisse der Andersheit. Für alle diese Arten galt aber, daß das in ihnen äußerlich Geschaute auch in der Seele selbst ohne Andersheit geschaut werden kann. Auf diese Weise ist es konsequent, den Syllogismus zum »Außen« zu rechnen. Gleichwohl aber

⁸² N. 8, Z. 29–N. 9, Z. 3. Dabei plädiere ich dafür, aus Gründen der Strukturanalogie den ersten Satz von N. 9 (»*Et ita habes, quomodo [. . .]*«) noch zu N. 8 zu ziehen – genau so, wie es bei dem parallelen Satz am Ende von N. 6 geschehen ist (»*Et hac via patet, quomodo [. . .]*«).

gilt es zu bemerken, daß die höchste Form der Einsicht materiefrei war und eigentlich nicht der Andersheit unterlag. Dieser scheinbare Widerspruch wird jetzt aufgelöst.

Im Syllogismus, lautet Cusanus' These, koinzidieren Innen und Außen. Und mit dieser Koinzidenz von Innen und Außen ist das Band gewonnen, wie die Seele auf dieselbe Weise, wie sie sich erkennt, auch die Dinge außerhalb erkennt. Cusanus beweist mit dem Syllogismus die Erkenntnis des Außen, indem er die Koinzidenz von Innen und Außen aufzeigt. Angesichts der Analyse ist es offenkundig, daß die Koinzidenz von Innen und Außen in der Erkenntnis der Koinzidenz von Mensch und Gott analog ist. Zwar beweist eine Analogie nicht, aber diese Einsicht erlaubt es, den in Frage stehenden Sachverhalt kurz abzuhandeln. Gemäß 18b) sieht die Seele dreierlei: i) sich im Syllogismus, der ein *opus alteritatis* ist, ii) sich in sich ohne Andersheit, iii) sich in sich im Werk. Daß Cusanus auf Koinzidenz zielt, zeigt iii), welches das kontradiktorische Paar i) und ii) in sich einschließt. Die Seele sieht sich zugleich in sich ohne Andersheit und im Werk mit Andersheit, wenn sie den Syllogismus betrachtet. Erklärbar ist dies für den Fall, daß eine menschliche Art der Gleichheit vorliegt. Göttliche Gleichheit im eigentlichen Sinne kann es nicht sein, denn sonst gäbe es keine Andersheit. Bloße Ähnlichkeit genügt auch nicht, ansonsten wäre die Gleichheit nicht möglich. Eine exakte Lösung findet sich im Hinblick auf den Begriff der *similitudo* aus 18c). Er verweist zurück auf die *consubstantialis similitudo* als Verhältnis zwischen Vater und Sohn anlässlich der ersten Einführung des Ternars. Daß wirklich diese *consubstantialis similitudo* gemeint ist, verdeutlicht folgende Überlegung: Im Verlaufe des Syllogismus-Beweises ergab sich der Unterschied zwischen Geltung und Genese, der sich dadurch ausdrückte, daß die Geltung mit *universalitas* und *substantia* arbeitet, die Genese mit *natura* und *substantia*. Die Geltung als gnoseologisches Problem gehört ohnehin zum Menschen. Betrachtet man die genetische Seite, so ist der Mensch bzw. die Menschheit durch die Menschwerdung Gottes bestimmt, gleichwohl aber ist der Mensch seinem Wesen nach (*natura*) nicht Gott. Sein Erkennen bleibt infolgedessen immer ein menschliches Erkennen, wie ausgeführt, welches auf der Ähnlichkeit beruht. Aber diese Ähnlichkeit ist durch die Menschwerdung dahingehend verändert, daß sie *consubstantialis* mit der Gleichheit ist.

Die Konsubstantialität findet ihren Ausdruck vor allem in der Funktion b) des Syllogismus, die unter dem Aspekt von *complicatio* und *explicatio* als Darstellung des Erkenntnisprozesses verstanden wurde. Betrachtet man die Koinzidenz gemäß dieser Funktion, so ergibt sich: Die Seele sieht i') den ausgefalteten Syllogismus als Ergebnis außer sich, ii') sich als *iudicium concreatum* in sich, iii') sich und den eingefalteten Syllogismus als *iudicium concreatum* in sich. In i')

ist nur der Syllogismus im Blick, in ii⁷) hingegen nur die Seele als *intellectuale praesuppositum*. Betrachtet man die dynamische Wechselwirkung beider, so sind vor allem im Moment des *Erkenntnisprozesses* Seele als *iudicium concreatum* und sich entfaltender Syllogismus identisch. Aber die Koinzidenz ist auch schon in ii⁷) gegeben, weil der Syllogismus im *iudicium concreatum* eingefalteterweise existiert. Umgekehrt aber ist in i⁷) aufgrund derselben Überlegung die Seele enthalten. Denn der Syllogismus ist frei von aller Verschränkung mit der Materie. Der Intellekt (die Seele) sieht also durch den Intellekt den Intellekt, und Sehender und Gesehenes ist folglich identisch.

In der höchsten Erkenntnisfunktion der Seele koinzidieren also Einfaltung und Ausfaltung. Der eingefaltete Begriff des Syllogismus ist kein anderer als der ausgefaltete. Dieser Befund stimmt mit *De mente* zusammen, nach welcher Schrift der menschliche Geist eine *imago complicationum complicationis* ist. Wäre er nur eine *imago complicationum*, so wären die entfaltenen Begriffe etwas anderes als vorher. Indem der Geist aber eine Einfaltung der Einfaltungen ist, führt die *begriffliche* Ausfaltung dazu, daß man einen Begriff gewinnt, der immer noch ausfaltbar ist, d. h. auf die Dinge der Außenwelt anwendbar. Der Begriff des Syllogismus kann – wie jeder andere Begriff – nach seiner begrifflichen Entfaltung zur Anwendung auf alle real vorliegenden Syllogismen bzw. entsprechenden Phänomene wiederum entfaltet werden. Da die erste Entfaltung des Begriffs noch immer einen eingefalteten Begriff hervorbringt, koinzidieren hier explikatives Außen und complicatives Innen. Die Folgerung 18c) ist also konsequent. Für die eigentliche Außenkenntnis ergibt sich jetzt im Sinne von Cusanus folgender »echter« Schluß (Materieerkenntnis war ja ein »unechter« Schluß in *De mente*):

In allen Erkenntnisformen herrscht im Intellektiven Gleichheit.

Qualitätserkenntnis ist eine Erkenntnisform.

In der Qualitätserkenntnis herrscht im Intellektiven Gleichheit.

Damit ist nachgewiesen, wie Außenerkenntnis in verschiedenen Stufen möglich ist und wie dieser Nachweis mit der Gleichheit durch Inkarnation verbunden ist. Beide Aspekte sind koinzidenztheoretisch formuliert. Für die Außenerkenntnis beschreibt dies *De aequalitate* an derselben Stelle mit der Wechselseitigkeit von Selbst- und Welterkenntnis: »Et quanto plus egreditur ad alia, ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur, ut se cognoscat.«⁸³

Grundlage dieses Prozesses ist das *iudicium concreatum* als *vera notio*, als *verbum*: »Anima, dum se videt intra se habere notionem mundi omnem omnium mundi notiones complicantem, videt in se esse verbum [. . .]«⁸⁴

⁸³ *De aequal.*: h X/2c, N. 9, Z. 4–6. Ähnliche Formulierungen finden sich bereits in *De mente* 9: h 2V, N. 123 123 und noch früher in *De coniecturis* II, 14: h III, N. 144.

⁸⁴ *De aequal.* N. 10, Z. 14–16, ohne Aufnahme der Konjektur Sengers.

Blicken wir zurück, so finden wir im Gang der Argumentation eine *doppelte* Voraussetzung. Cusanus hatte mit der Prämisse begonnen, daß Andersheit keine Form sei. Flasch⁸⁵ betont, die Prämisse stehe nicht in der Bibel, sondern sei philosophischer Natur. Aus der Prämisse folgt die Identität von Erkennendem und Erkannten, sofern keine Materie im Spiel ist. Gleichwohl ist der Syllogismus, als materiefrei erkanntes Ding, ein Werk der Andersheit. Infolgedessen muß er zugleich Innen und Außen sein. Die Erklärung dieser Koinzidenz als zweiter, eigentlicher Voraussetzung steht nur in der Bibel, sie ist nicht philosophischer Natur: Der ungeschaffene Gott eint sich mit dem geschaffenen Intellekt *homine mediante*. Diese Voraussetzung ist im Titel und in dem Johannesspruch explizit festgehalten – sie ist die *summa evangelii*,⁸⁶ die erkenntnistheoretisch gezogen wird. Denn aufgrund der Menschwerdung findet sich in der Andersheit auch Gleichheit, die für den Erkenntnisprozeß *consubstantialis similitudo* nach sich zieht. Infolge der dreieinen Gleichheit des Syllogismus, die er *in opere* explikativ hat, ist er identisch mit dem eingefalteten Syllogismus *in der intellektiven Seele*.

Mit *De aequalitate* hat Nikolaus von Kues also eine theologische Erkenntnislehre vorgelegt, die auf der Inkarnation basiert und Außenerkenntnis als koinzidentale Methode der Geisterkenntnis inauguriert.

Übersicht: *De aequalitate*

N. 3, Z. 10ff.

- 1a) Et pro introitu ad intentum praemitto quod alteritas non potest esse forma.
- 1a') Alterare enim est potius deformare quam formare.
- 2a) Id igitur, quod videtur in aliis, potest etiam sine alteritate in se videri, cum alteritas non dederit sibi esse.
- 2b) Visus autem, qui videt visibile semota omni alteritate in se, videt se non esse aliud a visibili.
- 2c) Li se igitur refertur tam ad visum quam visibile, inter quae non cadit alteritas essentiae, sed est identitas.
- 3a) Potest autem aliquid omni alteritate semota videri.
- 3b) Id autem, quod sic videtur, omni caret materia.
- 3b') Subiectum enim alterationis non est nihil nec forma dans esse, sed id quod potest formari, quod hyle sive materiam dicimus.

⁸⁵ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 2) 486.

⁸⁶ *De aequal.* N. 37, Z. 1.

- 3c) (i) Intellectus autem, dum videt intellectum in alio et alio intelligibili et subiectum alteritatis materiam, (ii) quia per intellectum in se videt, (iii) ideo videt se ab omni materia separatum;
- 4a) et videt, quomodo intelligentia est per se intelligibilis ob carentiam materiae,
- 4b) et omnia, quae non carent materia, non esse per se intelligibilia,
- 4c) sed oportere ipsa abstrahi a materia, si intelligi debent.

N. 6

- 5) Omne autem id, quod videtur in alio aliter, videtur per id, quod est in se, idem cum anima videntis.
- 6a) Videt homo sensum esse alium in visu, alium in auditu et ita de reliquis.
- 6b) Et sensum sic in aliis aliter existentem in se videt sine illa alteritate esse idem cum anima rationali.
- 6c) Et ita videt sensum in aliis per sensum in se,
- 7a) qui est communis et a contractione individuali absolutus;
- 7b) sic rectitudinem in aliis et aliis rectis per rectitudinem in se; ita formam in formatis per formam in se; et iustitiam in iustis per iustitiam in se;
- 7c) et generaliter extrinsecum cognoscibile per intrinsecum consubstantialia.
- 8) Et hac via patet, quomodo intelligibile extrinsecum fit in actu per intrinsecum.

N. 7

- 9a) Ac si intellectuale praesuppositum seu principium de se generaret suiipsius verbum, rationem seu notionem.
- 9b) Notitia enim illa foret consubstantialis similitudo eius, quia foret ratio intellectualis naturae sicut intellectuale praesuppositum, in qua 'figura substantiae' sive principium seu praesuppositum clarificatur.
- 9c) Alias sine ratione tali remaneret sibi et omnibus praesuppositum incognitum.
- 10a) Ex quibus procedit utriusque amor seu voluntas.
- 10b) Nam amor sequitur cognitionem et cognitum – nihil enim incognitum amatur –
- 10c) et relucet in opere eius rationali, scilicet syllogistico, et maxime in primo modo primae figurae.

N. 8

- 11) Puta: Anima vult ostendere omnem hominem mortalem et arguit sic:
 11a) Omne animal rationale est mortale.
 11b) Omnis homo est animal rationale.
 11c) Ergo omnis homo est animal mortale.
 12.1) Prima propositio est principium fecundum praesuppositum;
 12.2) secunda ex fecunditate primae generata est eius fecunditatis ratio sive notio;
 12.3) ex quibus sequitur intenta conclusio.
 12a) Sicut prima est universalis affirmativa,
 12b) sic secunda, sic tertia et non est plus aut minus una universalis quam alia.
 12c) Universalitas igitur in ipsis est aequalis sine alteritate.
 13a) Sic etiam non plus continet in substantia prima quam secunda aut tertia.
 13b) Nam prima omne animal rationale complectitur; sic secunda; sic tertia.
 13b') Non enim secunda, qua de homine loquitur, minus complectitur, cum solus homo sit animal rationale.
 13c) Sunt igitur illae propositiones tres aequales in universalitate, essentia atque virtute.
 14a) Hinc non sunt tres universalitates nec tres substantiae seu essentiae sive virtutes.
 14b) Propter enim omnimodam aequalitatem non est alteritas substantiae in ipsis secundum omnem nostram apprehensionem,
 14c) qui aliud rationale animal non cognoscimus quam hominem.
 15a) Prima tamen propositio est prima et sic per se subsistens;
 15b) sic et secunda secunda et tertia tertia,
 15c) ita quod una non est alia.
 16a) Tamen secunda totam naturam, substantiam et fecunditatem primae explicat sicut ‚figura substantiae eius’
 16b) ita quod, si prima diceretur pater, secunda diceretur filius unigenitus,
 16b') quia aequalis naturae et substantiae, in nullo minor aut inaequalis, de fecunditate primae genita.
 16c) Ita tertia, quae est intentio conclusionis utriusque propositionis, pariformiter se habet.
 17a) Prima memoriae similatur, cum sit principium praesuppositum, origine praecedens;
 17b) secunda intellectui, cum sit explicatio notionalis primae;
 17c) tertia voluntati, cum procedat ex intentione primae et secundae uti

finis desideratus.

- 18a) In unitate igitur essentiae huius syllogismi trium propositionum per omnia aequalium relucet unitas essentialis animae intellectivae tamquam in opere eius logistico sive rationali.
- 18b) Nam per regulam praemissam (i) anima rationalis se videt in syllogismo ut in suo opere rationali in alteritate operis, (ii) videt se sine illa alteritate in se et per visionem sui (iii) in se videt se in opere.

N. 9, Z. 1–3

- 18c) Et ita habes, quomodo anima pergit per se ad omnia alia et nihil reperit in omni varietate intelligibile, nisi quod in se reperit, ut omnia sint sua similitudo.

BESPRECHUNGEN

NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*. Vol. VI: *De visione Dei*. Edidit Adelaida, Dorothea Riemann. Hamburgi, F. Meiner, MM. XXXI, 133 S.

Ein Ereignis besonderer Art ist die Fertigstellung dieses VI. Bandes der Akademieausgabe. Mit dem vorliegenden Text ist nämlich, wie R. Haubst es in seinem Beitrag »Zur Edition der Predigten und anderer Cusanus-Werke« (MFCG 19 [1991] 136–162, 143) formulierte, die »seit langem besonders dringend zu [wünschende]« kritische Edition von *De visione Dei* (1453) erfreulicherweise vollendet. Das Werk ist vor allem deshalb von besonderer Bedeutung, weil es eine Schnittstelle bildet zwischen philosophischen Überlegungen und den Anliegen spiritueller Lebensgestaltung. Cusanus hat es den Mönchen vom Tegernsee gewidmet in der Hoffnung, daß es ihnen bei der Betrachtung dienlich sei und Anstöße zur Vertiefung eines lebendigen Gottesverständnisses gäbe. Im Vordergrund steht die Praxis des geistigen Lebens. Die Gedanken, die Cusanus an Hand der Bilderfahrung vom Alles- und All-Sehenden anbietet, sind dazu da, das Bewußtsein der Mönchsgemeinde im Sinne der von ihm erzielten Einsichten zu erhellen und dem Streben nach christlicher Vollkommenheit neue Impulse zu geben.

Der meditativ-praktische Sinn dieser Schrift paßt durchaus ins Konzept cusanischen Philosophierens, sofern es den Kräften des Verlangens und der Liebe eine zentrale Bedeutung beimißt und (mit Aristoteles) davon ausgeht, daß diese nicht vergebens sind. Als Christ kennt Cusanus das erste Gebot der Gottesliebe. Da der Einsicht des Nikolaus von Kues zufolge Liebe ohne Kenntnis und Erkenntnis nicht möglich ist, erhebt sich aus der Sicht dieses Gebots die Frage, wie Gott so erkannt werden kann, daß die Liebe zu Gott voll zur Entfaltung zu gelangen vermag. Diese Frage wiederholt sich auf allen Ebenen des Menschseins. Gleichzeitig mag man aber auch davon ausgehen, daß mit der Frage die Antwort auf anfängliche Weise, und zwar ebenfalls auf allen Ebenen, immer schon mitgegeben ist.

Die doppelte Perspektive dieses Gedankens gestattet es, die unterschiedlichen Ausdrucksformen bestehender Gottesverehrung anzuerkennen und in allen Erfahrungsbereichen nach Vorstellungen und Bildern zu suchen, die dem Sinn dieser Gottesverehrung entsprechen. Dem gegenüber verlangt sie aber auch, dies zu verdeutlichen und von seiner Tiefe her zur Geltung kommen zu lassen. Denken und Erkennen sind kein überflüssiger Zierrat. Wenn wir uns als vernünftige Wesen auch weiterhin zur Entfaltung kommen lassen wollen, dann ist es wichtig, sowohl auf die Unterschiede im Gottesverständnis zu achten, als auch daran zu denken, daß »der Mensch nicht anders als nur auf die Weise des Menschseins zu urteilen vermag« (N. 19). Erst wenn wir dies tatsächlich einsehen, wird der Mensch wirklich frei, sein Denken ganz zu gebrauchen und Gott so zu suchen und anzubeten, wie es den Möglichkeiten von Gedanke und Affekt, von Sein und Handeln, entspricht. Es steht dann nichts mehr im Wege, um etwa von einem Bild menschlicher Malkunst her (hier: das [Selbst]bildnis eines Alles Sehenden von Rogier van der Weyden), das als

Metapher für den Alles- und All-Sehenden geeignet ist, einen anderen Menschen bei der Hand zu nehmen, um gemeinsam bis in die tiefsten Glaubensgeheimnisse hinein, bis in den von der »Mauer der Koinzidenz« umschlossenen Paradiesesgarten, zu gehen. Auf dem Wege dorthin, lernen sich beide einerseits als Schöpfer ihrer Gottesbilder kennen (Cusanus scheut sich nicht, sogar den »modernen« Ausdruck des Projektierens (N. 80) zu gebrauchen), andererseits begreifen und erfahren sie ihre Bilder und Begriffe aber auch als Zeichen und Mittel, die den Weg zurück andeuten und in ihrer ursprünglichen Bedeutung Wanderer und Weggefährte über alle Vorstellungen hinaus in das einfache Wesen allen Seins und Werdens mitreißen. Die Liebe schafft sich ihren Gott in der Dynamik von Liebe und Selbstliebe so als ob Gott vom Menschen das Sein erhalten würde (N. 65). Achtet man jedoch auf die Art und Weise dieses Schaffens, dann beginnt man zu begreifen, daß es letztendlich die Wahrheit ist, die in der Freiheit des Menschen den gottliebenden Menschen schafft (N. 66).

Mit diesen Bemerkungen möchte ich die Bedeutung unterstreichen, die der Schrift *De visione Dei* zukommt. Was deren Vertiefung betrifft, mag es jedoch genügen, an das Trierer Symposion zu erinnern, das 1986 zu diesem Thema abgehalten wurde und dessen Akten in MFCG 18 (1989) veröffentlicht sind.

Der Ausgabe geht eine dreifach gegliederte Einleitung voraus, die mit einer Übersicht der gebrauchten Zeichen und Abkürzungen abgeschlossen wird.

Im ersten Abschnitt gibt K. Borman an Hand des Briefwechsels zwischen Cusanus und dem Abt vom Kloster Tegernsee (Kaspar Aindorffer) einige Hinweise auf die Umstände, unter denen *De visione Dei* (abgeschlossen zu Brixen am 8. November 1453) entstanden ist und woraus zu ersehen ist, daß das »Bild vom Alles und jedes Einzelne Sehenden«, das Cusanus zunächst im Rahmen eines kurzen Textes zur Sprache brachte, den er dem im September 1453 abgeschlossenen Traktat *De theologicis complementis* hinzufügte, als sinnfälliges Experiment gedacht war, welches Zugang zur »mystischen Theologie« geben sollte.

Im zweiten Abschnitt behandelt A. D. Riemann die Fragen zur Filiation der Handschriften und der Textkonstitution. Skizziert werden die 27 Handschriften, die bei der Kollationierung herangezogen wurden und zur Erstellung eines Stammbaumes (XX) geführt haben. Riemann ist der Meinung, und begründet dies auch, daß die Codices Cusanus 219, Gissensis 695, Islebiensis 960 und Monacensis 18570 die zuverlässigsten Textzeugen sind. Dem entsprechend bilden sie auch die Grundlage für die Texterstellung. Codex Monacensis 18570, der sich heute in der Bayerischen Staatsbibliothek befindet und kurz nach Erhalt des Widmungsexemplars im Kloster Tegernsee erstellt und von Bernard von Waging korrigiert wurde, ist die älteste der erhalten Handschriften. Dagegen wurde Cod. Cus. 219 wohl erst zwischen 1460 und 1464 von einer Vorlage des Kardinals in Rom kopiert und von Cusanus selbst korrigiert, (was freilich nicht bedeutete, daß der Autor auch die sieben Textlücken [Homoiooteleuta] bemerkt hätte, die dabei unberücksichtigt blieben, und erst durch einen Vergleich mit Cod. Monac. Lat. 18570 festgestellt, bzw. behoben werden können). Der Text der Hospitalsbibliothek ist mit dem der Bayerischen Staatsbibliothek verwandt. Dagegen zeigen sich deutliche Unterschiede

zum Codex Gissensis 995 und Islebiensis 960, die ihrerseits etwas näher zueinander zu stehen scheinen, jedoch nicht so, daß sie auf denselben Archetyp zurückgingen. Der kritische Text folgt primär der Lesart des Codex Monacensis 18570, berücksichtigt aber auch die Korrekturen, die Cusanus im Exemplar der Stiftsbibliothek angebracht hat. In Zweifelsfällen wird auf die beiden anderen Codices zurückgegriffen. Aufs Ganze gesehen, sind jedoch nicht allzu viele Varianten zu nennen (XXIII).

Im dritten Abschnitt memoriert Karl Bormann die Vorgeschichte der Editionsarbeit. Gewürdigt werden die Arbeiten von E. Bohnenstädt und M. Bodewig, der Einsatz von R. Haubst, der besondere Beitrag, den A. Riemann geleistet hat, sowie die Unterstützung der Computerfachleute H. Riggert, C. Fiscoeder, H. Hastenteufel und N. Braun. Diese Ausführungen werden durch einige Hinweise zur Quellenglage und deren Bearbeitung ergänzt. Den Abschluß bildet ein Wort des Dankes an W. Beierwaltes, H. G. Senger und den Meinerverlag. Der Abschnitt selbst endet mit einem Absatz von W. Beierwaltes, in dem er K. Borman für dessen Verdienste um die Edition nach dem Tode von M. Bodewig dankt.

Neben dem Haupttext (3–90) bietet die Edition einen Index der von Cusanus erwähnten Namen (93), ein Verzeichnis der zitierten Autoren und Texte (94–106) und ein Wort- und Begriffsverzeichnis (Index Verborum, 107–133). Der Notensapparat besteht aus drei Kategorien. In der ersten Kategorie werden die wichtigsten Textvarianten angegeben. In der zweiten werden Quellen genannt, die Cusanus direkt oder indirekt zitiert, beziehungsweise auf die er sich mit seinem Text beruft oder berufen könnte. In der dritten werden Stellen aus dem Gesamtwerk des Autors registriert, die zu dem gerade behandelten Thema, Text und Ausdruck passen.

In ihrer Gesamtheit ist die Edition ein Meisterwerk, für das man der Autorin nur dankbar sein kann. Wenn ich mir trotzdem, um dem Ritual der Buchbesprechung zu genügen, ein paar kritische Bemerkungen erlauben darf, so möchte ich folgendes feststellen: Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die Ausführungen von R. Haubst zur Filiation der Handschrift (MFCG 19, 143ff.) im zweiten Abschnitt der Praefatio (diese zitiert den Aufsatz auf Seite XI) stärker berücksichtigt worden wären. Mir jedenfalls wurden manche Aspekte der Edition erst wirklich deutlich, nachdem ich den Text von R. Haubst nachgelesen hatte. – Die Quellenangabe ist naturgemäß ein Faß ohne Boden. Trotzdem hätte ich erwartet, daß bei der Passage, wo Cusanus das berühmte Xenophanesfragment (Diels, Frag. 19: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten. . .«) auf den Kopf stellt (N. 19), dies auch angegeben worden wäre. Ferner wird Meister Eckhart zwar verschiedentlich zitiert, an der Stelle aber, wo das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit zur Sprache kommt (N. 41, 42) wird, soweit ich sehe, weder auf ihn noch auf die Cusanus-Predigt »Ubi est qui natus est rex Iudeorum« (CCXVI) verwiesen. Auch hätte ich erwartet, daß bei der Einführung der Mauer der Koinzidenz (N. 42, bzw. N. 48) zumindest die Beiträge von P. Casarella (»Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik«) und K. Reinhardt, (»Islamische Wurzeln der cusanischen Mauersymbolik? Die »Mauer des Paradieses« im Liber Scalae Mahometi«), beide veröffentlicht in MFCG 19 (1991) 273–286; bzw. 287–291, erwähnt worden wären. – Das Wortverzeichnis ist an sich ganz ausgezeichnet. Trotzdem wäre es wohl sinnvoll

gewesen, auch Präpositionen wie *citra*, *ultra*, *extra*, *intra*, *in*, *prae*, *supra*, ins Verzeichnis aufzunehmen, sofern sie in der Mauersymbolik wesentliche Bedeutungsträger sind, oder Ausdrücken wie *cuncta* (im Unterschied zu *omnia*, *penitus* (als Andeutung eines Extrems) und *aliquando* einen Platz einzuräumen. *Aliquando* erwähne ich deshalb, weil ich mir vorstellen könnte, daß der Gebrauch dieses Wortes in *De visione Dei* für das Verständnis des Satzes *Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri* aus *De apice theoriae* von Bedeutung sein könnte. – Schließlich wäre es auch angenehm gewesen, wenn der Briefwechsel mit den Mönchen vom Tegernsee gleich mitveröffentlicht worden wäre.

Wilhelm Dupré, Nijmegen

KREMER, KLAUS / REINHARDT, KLAUS (Hrsg.): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998. MFCG 26. Trier 2000. 309 S. ISBN 3-7902-1367-5.

Der Band »Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues« hat es sich zur Aufgabe gestellt, »einmal Stellenwert und Umfang ethisch-(moralischer) Fragestellungen im Werk des Nikolaus von Kues zu untersuchen« (S. VII), so Klaus Kremer in seinem Vorwort. Das Unterfangen erscheint nicht zuletzt deshalb sehr reizvoll und bedeutsam, weil sich Nikolaus allenthalben mit ethischen Fragen beschäftigt, aber bekanntermaßen nirgends einen geschlossenen Ethikentwurf vorgelegt hat. Abgesehen von einigen kleineren Publikationen (etwa von Senger) liegen auch keine nennenswerten Vorarbeiten zum Thema vor. Angesichts dieser Lage ist das Ziel des Bandes, der das gleichlautende Symposion vom Oktober 1998 dokumentiert, hoch gesteckt, zu hoch vielleicht; denn das Versprechen, den Stellenwert der Ethik im Gesamt des cusanischen Denkens zu umreißen, vermag der Band, so verdienstvoll die Beiträge im einzelnen seien mögen, nicht einzulösen. Gleichwohl wirft er wertvolle Schlaglichter von wohldurchdachten Standpunkten aus, so daß sich ein möglicher Fluchtpunkt zur Verankerung der Ethik im Werk des Nikolaus von Kues abzeichnet.

Das Einleitungsreferat von Jasper Hopkins unter dem Titel »Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues« widmet sich zunächst einmal einer Bestandsaufnahme. Angesichts der Tatsache, daß der Kardinal keine systematisch ausgebildete Ethik vorgelegt hat, verwundert Hopkins Urteil weitgehender Traditionalität in den ethischen Aussagen des Nikolaus nicht. Doch die geläufige Unterteilung der Tugenden in *naturales* und *adventitiae*, wobei sich die letzteren in *morales* und *theologicae* gliedern, könne, so Hopkins, auch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Ethik des Nikolaus von Kues Eigentümliches zu bieten habe. Drei Punkte nennt der Beitrag: Zum einen sei es bedeutsam, daß Nikolaus von Kues die Tradition Ockhams und anderer Franziskaner *nicht* rezipiere; dadurch lasse er sich nicht in eine Traditionslinie mit Luther und Kant stellen. Zum zweiten sei die Ethik des Cusanus in seine Metaphysik eingebunden und erhalte durch diese ihr besonderes Gepräge, indem etwa

der Gedanke der Koinzidenz auch für die Tugenden gelte. Daran schließt sich der dritte Punkt an: Die cusanische Ethik sei synkretistisch und wie alles Synkretistische zeichne sie sich dadurch aus, daß sie das Rezipierte eigenwillig sich aneigne. Hopkins steckt mit diesen Punkten ein breites, sicherlich zutreffendes Feld ab; allerdings wäre es hilfreich gewesen, auf einen Punkt hinzuweisen, der in den meisten Beiträgen – Ausnahmen bilden diejenigen von Senger und Herold – ebenfalls zu kurz kommt: Die Ablehnung der Franziskaner-Linie ist vor allem bedingt durch eine starke Akzentuierung des Gedankens der Selbstentwicklung; diese Selbstentwicklung wird zugleich als Erkenntnisentwicklung vor dem Hintergrunde der *docta ignorantia* gesehen. Erkenntnis als *proficere* ist eine ethische Aufgabe. Im Rückgriff auf den Titel von Klaus Kremer formuliert: Ein zentrales Feld der Ethik ist das eines ethischen Apriori in der Erkenntnis.

Deutlich wird dies in dem zweiten Beitrag des Bandes »Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues« von Hans Gerhard Senger. Nachdem Senger im ersten Teil seines Aufsatzes die historischen Wurzeln der Begriffe Gleichheit und Gerechtigkeit dargelegt hat, kommt er im Schlußteil auf seine schon in der Festschrift für Giovanni Santinello ansatzweise formulierte These einer Wertethik in *De ludo globi* zu sprechen. Sengers – nach Meinung des Rezensenten zutreffende – These lautet, daß Cusanus die Wertethik des 19. Jahrhunderts – etwa die Lotzes und in seinem Gefolge die Windelbands u. a. – antizipiert habe. Zwar schaffe die Vernunft nicht Seinswerte, jedoch erhalte durch das Erkennen der Seinswerte allererst *Geltung*: »Die Cusanische Wertmetaphysik macht den Menschen nicht in der Wertsetzung, wohl aber in der Werterkenntnis und Wertanerkennung autonom« (S. 57). Gerade aufgrund dieses höchst bedeutsamen Neuansatzes in der Spätphilosophie, den Senger eruiert, stellt sich die Frage nach dem Ethischen in der Erkenntnis mit besonderer Dringlichkeit.

Während der erkenntnistheoretische Hauptzweig der Cusanischen Ethik in den christologischen Begriff der *aequalitas* mündet, läßt sich als innerethischer Zentralpunkt die *caritas* festmachen. Wilhelm Dupré zeigt in seinen Ausführungen »Liebe als Grundbestandteil allen Seins und ›Form oder Leben aller Tugenden‹«, daß die Liebe nach Cusanus ein Grundzug alles Seienden ist. Das Streben der Natur sei Ausdruck dieser Liebe. In besonderer Weise zeige sich dies Streben in der Natur des Menschen. Hier liege der Umschlagpunkt von der ontologischen zur gnoseologischen Dimension der *caritas* sowie weiterer Aspekte der Liebe. Cusanus selbst bringt die universale Bedeutung der Liebe für die Tugenden auf die prägnante Formel: »Caritas enim est forma seu vita omnium virtutum« (*Sermo* XLI: h XVII, N. 22).

Angesichts dieser inneren Geschlossenheit der Ethik drängt sich der Verdacht auf, Cusanus kenne ein affektives Apriori, so jedenfalls vermutete es Klaus Kremer. Doch in seinem Beitrag »Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen« kommt er zu einem gegenteiligen Ergebnis, welches er allerdings unter Vorbehalt stellt: Ein affektives Apriori habe sich »nicht (oder soll ich sagen: noch nicht) verifizieren« lassen (S. 138). Kremer pointiert seine Position, bei Cusanus finde sich ein kognitives Apriori *inhaltlicher* Natur und die gegenteilige Auffassung, Cusanus votiere für einen reinen Fähigkeitsbegriff, beruhe auf einem falschen Ver-

ständnis der ihrerseits unzutreffenden Plato-Rezeption des Kardinals. Möglicherweise schließen sich die beiden Positionen nicht einmal aus; der Cusanus von *De mente* könnte, wie es das Beispiel des Löffelschnittens nahe legt, auch im Sinn haben, die »Löffelheit« als Doppelheit von Fähigkeit (des Löffelschnittens bzw. -erzeugens) und Inhalt (als Erkenntnisgegenstand in *similitudo* zu dem je konkreten Löffel) deuten zu wollen. In diesem Fall koinzidieren Fähigkeit und Inhalt im Apriori. Für die Frage der Ethik bedeutet dies, wie Kremer dann auch hervorhebt, daß Cusanus dem »angeborenen Urteilsvermögen« uneingeschränkte Kompetenz in ethischen Fragen zuschreibt. Anders als bei mathematischen Urteilen sei aber die Urteilsgrundlage selbst dem Menschen nicht vollständig durchsichtig, da sie nicht von ihm hervorgebracht, sondern vorgefunden werde. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit des ethischen Entscheidungsprozesses und seiner Schwierigkeiten; zugleich aber seien wir nach Cusanus darin nicht ohne zuverlässige Orientierung. Bemerkenswert ist diesbezüglich der Nachweis Kremers, daß die *lex naturalis* bei Cusanus in einer christologischen Deutung vorliege. Sie vollziehe sich in drei Stufen von der Schöpfung über die zehn Gebote zur Inkarnation. Vielleicht läßt sich von hierher der von Kremer gesuchte Zugang zum affektiven Apriori doch noch gewinnen.

Norbert Herold weist in seinem gewichtigen Aufsatz »Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues« hierzu die Wege, indem er – u. a. im Rückgriff auf Sengers Interpretation von *De ludo globi* – die Bedeutung der Ethik für die Erkenntnis herausstellt. Die Freiheit sei nach Nikolaus von Kues das eigentliche Geschenk Gottes an den Menschen. Sie mache ihn fähig zur Würdigung der Schöpfung, zur Selbst-, Menschen- und Gottesliebe. Ihren Ausdruck finde sie im Werk des Kardinals in den Bildern, mit denen die *viva imago* umschrieben wird; sie kulminiere in dem Kosmographen-Bild mit seiner Akzentuierung der *vis creativa*. Damit hat Herold den zentralen Punkt, an dem Intellektualität an Ethik rückgebunden wird, getroffen. Auch seine Untersuchung von *De pace fidei* bestärkt diesen Befund. Keineswegs komme es zu einem Konflikt zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit; sondern Cusanus betone die Notwendigkeit geistiger Erkenntnis-Anstrengung in Untrennbarkeit von Intellektualität und Moralität, um zur *vera religio* zu finden. Im praktischen Lebensvollzug, so Herolds luzide Deutung des Globusspiels, ziele Cusanus auf eine dynamische Mitte zwischen Chaos und Determination – wie es eben der Lauf der Kugel zeige. Zugleich werde erneut die Fähigkeit des *capax suo consortio* (bei Herold, S. 156) deutlich: Wenn also einer sehe, zitiert Herold *De ludo globi* I: h IX, N. 54, wie der von einem anderen geworfene Globus die Mitte fast erreiche, so strenge er sich an und mache seinerseits Fortschritte. Herold bindet dieses Konzept an die Wertethik der Schrift (wie sie Senger hervorgehoben hat) und unternimmt den interessanten und überzeugenden Versuch, von hier aus die Passagen aus *De venatione sapientiae* zu deuten, in denen der Mensch als *vivum psalterium* zum Lobe Gottes beschrieben wird. Als eigentlichen Beitrag des Nikolaus von Kues zur Freiheitsproblematik versteht Herold das »Paradox«, die Natur der Liebe sei die Freiheit. Er illustriert den Gedanken mit einem Zitat aus *Sermo* CLXXII: »Amor nobilis et liber est. Oportere igitur [!, Rez.] naturam intellectualem nobilem et liberam esse, ut possit veraciter [!, Rez.] et nobiliter amare deum

suum.« Es gibt also zumindest, so darf gefolgert werden, ein ethisches Apriori der Erkenntnis. In dessen mannigfacher Umschreibung und Erfassung dürfte ein wesentlicher und origineller Beitrag des Cusanus zur Ethik liegen.

Albert Dahm betrachtet den angesprochenen Sachverhalt von seiner theologischen Seite. Seine Überlegungen zu »Christus – Jugend der Tugenden« heben vor allem die wechselseitige Verschränktheit im zentralen Begriff der *christiformitas* hervor: Einerseits gewähre Christus die Gleichgestaltung mit ihm, andererseits bemühe sich der Mensch, die Tugenden zu erwerben. Hubert Benz' Aufsatz, der letzte Beitrag des Symposions, skizziert das »Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues«. Die von ihm akribisch durchgeführte These überrascht allerdings nicht: Für Cusanus sei »Sinn und Ziel« »von Anfang an vor allem ein konzentriertes und vehement forciertes In-Angriff-Nehmen der auf die Wahrheitserkenntnis ausgerichteten Aufgabe des Menschen« (S. 220f.). Als Sonderbeitrag beschließt den Band der Aufsatz »Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues« von Gerhard Faden, der nicht nur eine interessante Interpretation des Analogie-Verständnisses vorlegt, sondern auch das Cusanische Denken mit dem Schellings in Beziehung setzt.

Reflektiert man den Ertrag des Bandes im Hinblick auf das anvisierte Ziel, so wird man sagen dürfen, daß eine künftige Monographie zur Ethik des Nikolaus von Kues wertvolle Anregungen und Interpretationsansätze finden wird. Auch wird sie aufgrund der Beiträge als Ausgangspunkt der Darstellung vielleicht jene Verschränkung von Ethik und Erkenntnis nehmen, welche Cusanus in *Sermo CCVII* aus dem Jahre 1455 einmal so umschreibt (h XIX, N. 14, Z. 1f.): »Habere rationem innocenter est discurrere in oboedientia«.

Harald Schwaetzer, Trier

HUBERT BENZ: *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1999 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XIII), XX + 470 S., DM 88, –

»Die antiken Philosophen verbrachten (mit gutem Grund) viel mehr Zeit mit Nachdenken als mit Lesen. Deshalb hielten sie sich so streng ans Konkrete. Der Buchdruck hat das geändert. Es wird mehr gelesen als nachgedacht. Wir besitzen keine Philosophien, sondern nur Kommentare. Das sagt Gilson; er meint, daß auf das Zeitalter der Philosophen, die sich mit der Philosophie beschäftigten, das Zeitalter der Philosophieprofessoren gefolgt ist, die sich mit den Philosophen beschäftigten. Diese Haltung drückt gleichzeitig Bescheidenheit und Ohnmacht aus. Und ein Denker, der sein Buch mit den Worten begänne: »Betrachten wir die Dinge von Anfang an, würde nur Lächeln ernten. Das geht so weit, daß ein heute erscheinendes philosophisches Werk, das sich auf keinerlei Autoritäten, Zitate, Kommentare, usw. stützte, nicht ernst genommen würde. Und doch ...«

Was Albert Camus, dem die neuplatonische und christliche Tradition keineswegs unbekannt war, im Frühjahr 1943 notiert, wiederholt im Grunde eine alte Beobachtung.¹ Sie hat gleichwohl nichts an Aktualität verloren. Im Gegenteil. Sie erfährt eine Bestätigung – aber auch eine Widerlegung – in dem hier zu besprechenden Buch, einer bei Josef Stallmach (†1995) in Mainz begonnenen und 1997 bei Klaus Kremer in Trier beendeten Habilitationsschrift. Ihr Verfasser hat nach seiner Dissertation über Plotin (1990) Aufsätze zu Platon, Aristoteles, Cusanus veröffentlicht und damit Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Interessen markiert. Benz will die Frage beantworten, ob das in der Forschung der letzten 90 Jahre über Cusanus gezeichnete Bild sachlich angemessen sei. Darin erscheint Cusanus als eigentlicher Wegbereiter der als spezifisch neuzeitlich geltenden Auffassung von Individualität und Subjektivität. Näherhin lassen sich drei vorherrschende Meinungen unterscheiden: Cusanus binde alles Erkennen an die Vermittlungs- und Reflexionsleistung der *ratio*; insofern koinzidiere das Individuum bzw. das menschliche Subjekt mit seinem Schöpfer; und an die Stelle der traditionellen, scholastischen Metaphysik mit ihren starren Begriffen von Sein, Substanz, Wesen setze er »die Kategorie des dynamischen Subjekts« (99f.).

Dagegen stellt Benz die Frage, ob es sich bei diesen »Interpretationsakzenten nicht vielmehr um den Versuch handelt, Cusanus sozusagen um jeden Preis für neuzeitliche Denkkategorien zu vereinnahmen« (99). Eine solche Frage entspringt einem Verdacht, der aus einer Art Gegenlektüre geschöpft ist, aus einer gewissen kritischen Distanz. Benz will einen Anachronismus erkannt haben, der darin besteht, daß nach-cusanische »Interpretations-« oder »Auslegungskategorien« (3, 27, 31 u. ö.) oft unbesehen oder unbewußt auf Cusanus zurückprojiziert werden. Wenn dieser Verdacht stichhaltig ist, dann muß seine Ausarbeitung gravierende Konsequenzen haben: für das gewohnte Cusanus-Bild, das sich als gewaltsam verzerrt, mithin falsch erweist; für die Geschichte und Beurteilung der neueren Rezeption; und für die zukünftige Forschung. In der Tat will Benz das »Selbstverständnis« des Cusanus geltend machen, um zu zeigen, daß die maßgebende Rezeption die Funktion jener Kategorien überbewertet und andere Zusammenhänge übersieht. Ein solches Unternehmen vollzieht eine bedenkenswerte Geste: Zwei Seiten, Text- bzw. Materialbestände, Archive – die Schriften des Cusanus selbst und die Forschungsliteratur – werden isoliert und gegeneinander gestellt. Wer so etwas unternimmt, muß wohl derart über die betreffenden Texte verfügen, daß er sie auf Begriffe bringen kann. Und er muß zuvor das Kriterium angeben können, das jene Isolierung ermöglicht.

In diesem Fall liegt das Kriterium im Begriff der Neuzeitlichkeit. Solange er nicht präzise bestimmt ist, hängt jeder Anspruch, ein angemesseneres Cusanus-Bild geben zu wollen, methodisch in der Luft. Benz will entscheiden, was er »die interpretatorische Alternative« nennt: Ist für Cusanus das Sein ans Subjekt, das Absolute ans Endliche (bzw. an das Denken) gebunden? Oder besteht umgekehrt eine »Abhängigkeit des menschlichen Erkennens wie des Welt- und Einzelhaften überhaupt von der göttlichen Wesensverfaßtheit?« (17) Benz weiß, daß es wenig sinnvoll ist, eine dieser beiden »Extrempositionen« »einfachhin« übernehmen zu wollen (17 Fn. 50);

¹ A. CAMUS, *Tagebücher 1935–1951*, dt. Übers. G. G. Meister (Reinbek bei Hamburg 1972) 173.

er sieht, daß angesichts der Schwierigkeit des Problems, angesichts seiner sachlichen und historischen Ambivalenzen, jedes Urteil nur mit Vorsicht gefällt werden kann. Er formuliert sein Ergebnis an etwas versteckter Stelle: »Das gesamte cusanische ›opus‹ ist aber von dem Ringen geprägt, einen plausiblen Grund für das Auftreten der Vielheit, Andersheit, konkreten Individualität ausfindig zu machen und zu benennen. Das Vorhandensein des dem Einen gegenüber Anderen-Vielen wird von Cusanus nicht in Abrede gestellt, wohl aber ein selbständiger Existenzgrund des Individuellen, dessen innerstes Sein gerade als ein dem menschlichen Zugriff entzogenes ›abesse‹ bestimmt wird.« (374) Das Verdienst von Benz' Arbeit besteht einerseits in dem Mut, mit guten Gründen gegen eine imposante Reihe von Autoren, ja gegen eine ganze Tradition und Gewohnheit des Interpretierens aufzutreten; andererseits darin, jenes Ringen und Bestimmen des Cusanus zu verdeutlichen.

Doch wie wird jenes Vorhaben in diesem Buch umgesetzt? Das sechsseitige Inhaltsverzeichnis kündigt ein Vorgehen in kleinen Schritten an, einen detailliert untergliederten Gedankengang. Die fast fünf Seiten umfassende Liste der Abkürzungen und Siglen sowie die komplizierten »Vorbemerkungen zur Zitationsweise« (XIXf.) lassen besonderen Fleiß vermuten. Das Literaturverzeichnis umfaßt auf 46 Seiten über 1000 Titel, darunter allein 53 Arbeiten von Beierwaltes, 47 von Haubst, 32 von Kremer, 20 von Stallmach; auf einige Titel wird allerdings nirgends Bezug genommen. Von den 414 Seiten des Textes entfallen 36 auf die Einleitung, 62 auf den ersten und 316 Seiten auf den zweiten Teil. Die Einleitung hat 107 Fußnoten, die mitunter die gesamte Buchseite verschlingen (5, 25); auf ihren Haupttext entfallen etwa 370 Zeilen, weniger als neun volle Buchseiten oder ein Viertel des Textes. Dieses Verhältnis setzt sich durch das ganze Buch fort, es gibt immerhin zehn fußnotenfreie Seiten (185, 187f., 343–345, 411–414). Kurz: drei Viertel des Buches sind Fußnoten.

Was ist eine Fußnote? Anthony Grafton hat 1995 Leopold von Ranke's Antwort vorgestellt. Der Historiker sah die Fußnote als den eigentlichen Ort der Quellenkritik. Während der Haupttext die geschriebene Geschichte enthält bzw. das rekonstruierte Geschehen beschreibt, dokumentieren die Fußnoten dessen Zustandekommen, all die Differenzen, Widersprüche, Abhängigkeiten der Quellen. Tragisch sind diese Ursprünge, weil Ranke wider Willen Fußnoten schrieb, im Bestreben, als junger Autor ernstgenommen zu werden; später hat er jedoch beansprucht, etwas Neues in die Form wissenschaftlicher Darstellung gebracht zu haben.² Ähnliches gilt für Benz. Seine Fußnoten dokumentieren die Wege und Irrwege der Cusanusforschung. Jedoch übertreiben sie. In ihrer Überzahl und Überlänge erwecken sie den Verdacht, Autorität und Glaubwürdigkeit herbeizwingen zu wollen. Damit überschreiten sie die Funktion, die Fußnoten heute im allgemeinen zukommt: Belegstellen anzugeben, Sachkenntnis und Belesenheit zu beweisen. Die Vermessenheit von Benz' Fußnoten wird durch ihre Strukturlosigkeit noch gesteigert; bloße Semikola trennen einen Wust von bibliographischen Angaben, Zitatfetzen, Exzerpten, Vor-, Rück-, Querverweisen, Polemiken usw. Andererseits bilden viele Fußnoten den Grundstock zu gesonderten Abhandlungen.³

² A. GRAFTON, *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote*, dt. Übers. H. J. Bußmann (Berlin 1995).

Damit zurück zum Inhalt. Die Einleitung behandelt zunächst die Begriffe des *individuum* und des *subiectum* in der Logik bzw. in ihrem Zusammenhang mit den Begriffen des *genus* und der *species*. Dann kommt Benz auf Methodenfragen (16ff.). Um jene beiden Termini greifen zu können, erschien es ihm angemessen, »ausführlich Cusanus selbst zu Wort und zur Sprache kommen zu lassen« (20). Das heißt: Cusanus wird *in extenso* zitiert. Knapp erinnert Benz an Gadamer: Es gelte, das von diesem gelieferte methodische Rüstzeug zu übernehmen, etwa die Forderung, ein »Differenzbewußtsein« wachzuhalten, also den Zeitabstand der Texte zu beachten (21ff.).

Es folgen die beiden Teile, deren Überschriften den Untertitel des Buchs wiederholen (»Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung« und »Zum philosophischen Selbstverständnis des NvK«). Der erste Teil stellt in vierzehn Paragraphen dreizehn Autoren vor. Damit bietet Benz einen repräsentativen Literaturbericht und einen beachtlichen Beitrag zu einem Desiderat: zur Geschichte der deutschen Cusanusforschung des 20. Jhs. (Am Rande seien zwei weitere Desiderate genannt: eine Erklärung, warum diese Forschung erst im Lauf des 19. Jhs. intensiviert wurde; und eine Aufarbeitung der Rezeption außerhalb des deutschen Sprachraums, etwa in Frankreich und Italien.) Die Anordnung folgt der Chronologie, beginnend mit Arbeiten von Cassirer (*Erkenntnisproblem I*, 1906; *Individuum und Kosmos*, 1927), Stadelmann (1929), Heimsoeth (1922, 1929) und Ritter (1927, 1939), über Gandillac (1942, dt. Übers. 1953), Seidlmayer, Apel (je zwei Aufsätze, 1953–1955) und Schulz (vier Bücher, 1957–1985) bis zu Jaspers' viel kritisiertem Buch von 1964, Rombach (1965, 1971), Jacobi und Dangelmayr (beide 1969) sowie Fränzki (1977). Cassirer und Rombach werden mit je acht Seiten am ausführlichsten behandelt, Seidlmayer ist nur eine halbe Seite gewidmet.

Benz gelingt es, ganz bestimmte Strukturen dieser Rezeption deutlich zu machen, insbesondere ihre Prägung durch Kant, Fichte und Hegel. Die Überschriften der vierzehn Paragraphen haben Thesencharakter; sie versuchen, die Position des jeweiligen Forschers auf den Begriff zu bringen. Diese Begriffe hätten manchmal noch genauer und souveräner definiert werden sollen. Cassirers Ansichten etwa werden zitiert, referiert und mit weiteren Zitaten (von Hoffmann, Jacobi, Löb, Hirschberger) angereichert; seine »Entwicklungsstadienhypothese« wird knapp erläutert (43), aber Benz' direkte Stellungnahme beschränkt sich auf Andeutungen (43 Fn. 13 u. 14). Erst allmählich wird Cassirers Rolle als Vorbild deutlich: Er liefert noch für Gandillac und andere die »grundlegenden Auslegungsmodelle« (57). Festzuhalten ist, daß die von Benz vorgelegten Ansätze gleichsam *ex negativo* Fragmente der Selbstermächtigung des neuzeitlichen Individualismus erahnbar machen.

³ In der mit zwei Buchseiten längsten Fußnote wird Alvarez' Jacobi-Rezension von 1970 referiert (85 ff. Fn. 160), etwas kürzer Gracias Buch von 1984 (4f. Fn. 10). Die Auseinandersetzung mit Blumenberg ist über das ganze Buch verstreut (82f. Fn. 155, 313f., 368f. Fn. 604, 377ff.). Vieles von dem Kleingedruckten ist einfach unbefriedigend. Was soll das lange *Phaidon*-Referat ohne jeden Hinweis auf Cusanus' Lektüre? (234f. Fn. 255) Was die Fn. 105 (162f.) zu Cusanus' Sprach- und Erkenntniskepsis? Da bleibt eine wichtige These von Senger kommentarlos stehen, gefolgt von einem Herold-Zitat, einem langen Zitat aus DI II 13 sowie Quellenbelegen.

Der zweite Teil des Buches zerfällt in drei lange Kapitel mit je zwei bis vier weiter unterteilten Paragraphen. Kapitel 1 enthält in der Hauptsache eine ausführlich kommentierte Neu-Übersetzung bestimmter Teile der *Docta ignorantia* (DI). Benz beginnt mit dem Prolog und Stücken aus dem ersten Buch (Kap. 2, 5, 6, 16, 17); über 80 Seiten (112–194) sind dem zweiten Buch gewidmet (N. 97–156, von N. 90–180; mit geringen Lücken), fast 40 Seiten (194–231) Teilen des dritten Buchs (N. 182–206). Dazwischen werden andere Stücke geboten, zum Teil lange Zitate aus *Apologia* (119ff.), *De venatione sapientiae* (204ff.), *Sermo XX* (222). Die übersetzten Passagen machen etwa die Hälfte des Haupttextes aus. Benz ist es durchweg gelungen, die vorhandenen deutschen Fassungen zu präzisieren.⁴ In den kommentierenden Passagen hält er sich stets nahe an seinem Text. In sehr beharrlicher und konzentrierter Weise erklärt er das Verhältnis des *unum maximum absolutum* zur *pluralitas contractionis*. In kurzen Schritten wird wiederholt, was Cusanus vom Einen sagt: *unum (absolutum)*, *maximum (absolutum)*, *abundantia* usw. (§ 1) Gründlich geht Benz der Aporie nach, wie Unvollkommenheit, Vergänglichkeit, Vielheit usw., kurz: *contractio* oder Negativität zustande komme (§ 2). Das Sein der Kreatur bzw. des Individuums bestimmt er mit Cusanus als *ab-esse*, Abhängig- oder Bild-Sein, bloßes Widerstrahlen (*relucere, resplendere*) des göttlichen Lichts, geradezu als »eine Art ›Abfall-Produkt‹ und Defekt« (121). Benz betont die Relevanz der Formel *forma dat esse rei*, in der man durchaus einen Grundsatz abendländischer Philosophie erkennen muß; wichtig ist seine Feststellung, damit werde die Subsistenz oder »Grundbeständigkeit« der Dinge keineswegs aufgehoben (121). Mit Cusanus: Zu behaupten, Gott sei die Washeit (*quiditas*) aller Washeiten, bedeutet, die Washeiten der Dinge zu konstruieren (*construere*; vgl. 123).

Damit sind bereits wichtige Punkte fixiert. Man mag, vielleicht ein wenig über Benz und Cusanus hinausgehend, fragen, wie denn das »begründen«, »stiften«, »verursachen« usw. konkret vor sich gehe (105f. u. 109). Cusanus' eigene Auskunft, das Sein der Kreatur sei oder stamme vom Absolut-Sein her (*ab esse absoluto*), »auf eine Weise, die nicht ausgesagt oder eingesehen werden kann« (*Apologia*), bleibt kommentarlos (112). Benz hätte auch verdeutlichen können, daß und wie Cusanus seinen »Gegenstand« mittels einer Fülle verschiedenartiger Anläufe und Ansätze einkreist.

Wie entsteht nun Differenz, wenn sie allein auf den differenzlosen Gott zurückzuführen ist? Dieser Grundfrage der cusanischen wie der neuplatonischen Philosophie (variiert 176) läßt Benz ein langes Zitat aus DI II 2 folgen (123–126) und erklärt anschließend, Cusanus wolle nicht sagen: Alles Geschaffene sei in seiner Singularität und Partikularität vollendet. Vielmehr versuche er, »folgenden schwer nachvollzieh-

⁴ Das kann die Verdienste etwa der Übersetzung von DI durch Wilpert und Senger (1964–1977) keineswegs schmälern. Benz gibt *contracte* durchweg mit »eingebunden« wieder (vgl. 11 Fn. 28) und setzt das deutsche Partizip »kontrahiert« in Anführungszeichen. Das führt bei »cum sit contractum, contrahit omnia« (DI II 5, n. 117) zu der unglücklichen Wendung: da jegliches »eingebunden« ist, »kontrahiert« es alles« (146). »Et ita modus essendi in anima mundi est« (DI II 9, n. 144) kann heißen: »Und solchermaßen ist es die Seinsweise der Welt in der Seele« (177), aber ebensogut auch: »Und so ist es die Seinsweise in der Weltseele.« »speculantes seu theorizantes« wird verkürzt zu »betrachtende« (278); aus »elementa« werden »Momente« (291).

baren Gedanken« verständlich zu machen: Die Kreatur vermag das Unendliche nicht in dessen Maß zu fassen, sondern nur »im Maße ihrer endlichen Aufnahmefähigkeit«. Für das Endliche mag das genügen; aber »vom universalen Blickwinkel betrachtet« (den Autor und Leser offenkundig doch einnehmen können) besage das: »Jedes Werden ist ein *Abfall* vom Ewigen zum Zeitlichen«, ein »*Herausfallen*« aus der absoluten Einheit ins kontrakte Eine (127f.). Das Individuelle entsteht aus einer unbegreiflichen »Vervielfältigung der Einheit ohne Vervielfältigung« (131). Wie ist das Eine in Allem Alles und überall nichts? Wie kann Gott in Vielem sein? Cusanus verlagert das Problem des *in esse* in den Mittelbegriff des Universums, in das *maximum contractum* als Medium, Vermittlung zwischen *unitas absoluta* und *pluralitas* (135ff.); wie Thomas von Aquin benutzt er die Metapher der Emanation (138f.). Benz verweist auf Plotin, der die Schwierigkeit des Sprachgebrauchs verdeutliche: Das Eine ist weder zeitlich noch räumlich vor den Vielen, sondern man muß paradoxerweise von einer »unentstandenen Entstehung« sprechen (142). Das Universum ist in jedem Einzelnen nach Maßgabe der jeweiligen *contractio* eben dieses Einzelnen (151). Für die Lehre vom wechselseitigen In-sein (DI II 5) zieht Benz den *Liber de causis* heran, sowie Eckharts *Sermo II* (155ff.). Der Intellekt kann nur erkennen, was schon *contracte* in ihm ist; indem er erkennt, entfaltet er eine Ähnlichkeitswelt (*mundus similitudinarius*) durch entsprechende Merkmale und Zeichen (161).

Als zentrales Lehrstück für Cusanus' Individualitätsverständnis behandelt Benz die drei *modi essendi*, den Ternar von Materie, Form und der Verbindung beider, bzw. von *possibilitas absoluta*, *actus universi* und *conexio* als *spiritus universorum* (163ff., 174, 189ff.). Jedes Individuum wird durch nichts anderes bestimmt als durch den Grad seiner Teilnahme an den drei Seinsweisen (193f.). In zwei Exkursen würdigt Benz Cusanus' Aufnahme und Korrektur der platonischen Lehre von der Weltseele: Es kann nicht gleichzeitig eine Einheit der unendlichen Form in Gott und eine Vielheit von Formen in der Weltseele geben (187). Der letzte Paragraph beschäftigt sich mit der Christologie in DI III (194ff.), besonders mit den bekannten Stellen über die *singularitas* als Grund der Zufriedenheit und Freude: Weil kein Individuum die Grenze seiner Art, seiner Gattung oder des Universums erreichen kann, ist jedes am besten so, wie es ist (198f.). Wie läßt sich die prinzipielle Disproportion überwinden (*nulla proportio infiniti ad finitum*)? Allein durch eine hypostatische Einung, die nur *einem* Menschen möglich ist, dem »Maximal-Menschen« als *medium* (223f. u. 228f.).

In Kapitel 2 erklärt Benz, wie alle psychischen Vermögen, besonders die Sinneswahrnehmung, »seinshaft und erkenntnismäßig im Intellekt antizipiert und grundgelegt« sind, letzterer aber in der göttlichen Vernunft seine Grundlage hat (232). Für diese von ihm recht treffend so genannte »ontologische Supposition« bringt er Passagen aus verschiedenen Texten der 1440er Jahre: DI III 5 (241), *De filiatione Dei* (242–259), *De genesi* (260 ff.), *De quaerendo Deum* (268 ff.), *De coniecturis* II 16 (289ff.) sowie aus Augustinus, *De trinitate* XI (296ff.). Er zeigt jeweils, wie der Weg von den ineffablen Individuen aus nicht dualistisch, sondern in Graden oder Stufen verläuft, welche als *sensus*, *ratio*, *intellectus* bezeichnet zu werden pflegen. Der in *De genesi* beschriebene Vokalisationsprozeß etwa führt in einer »gnoseologischen Aufwärtsbewegung« vom Schweigen über das Geräusch (*sonus confusus*) und den zu Buch-

staben, Silben, Wörtern, Reden formbaren Laut (*vox articularis*) bis zum *conceptus*, bzw. von der »Individualitätsfülle« bis zur »Letztursächlichkeit« des Einen-Selben (262ff.). Anhand von *De quaerendo Deum* formuliert Benz die Analogie: So wie der *visus* unsichtbar ist, so kann auch der Name jener äußersten Vollkommenheit, die man mit *theos* meint, nicht geistig erfaßt werden, weil sie Voraussetzung aller Benennbarkeit ist. »Wie den »visibilia« [...] keine [...] Sehfähigkeit eignet, so den »rationalibilia« kein Verstandesvermögen, den »intelligibilia« keine geistige Einsicht und dem »intellectus« keine Gottesschau.« (274; vgl. 273ff.)

Kapitel 3 prüft die Frage: Gibt es »Ansätze zu einer Subjektivitätsphilosophie im cusanischen Denken?« (302) Benz sucht die von Cusanus nirgends systematisch abgehandelte Theorie der Sinneswahrnehmung nun auch inhaltlich zu rekonstruieren und als exemplarisches Erkenntnismodell zu fassen. Anhand von Stellen aus *Idiota de mente* (323ff., 346ff. zur Signifikationstheorie bzw. zur prinzipiellen Unerfaßbarkeit des *nomen praecisum*), *De visione Dei* (381ff.), *De venatione sapientiae* (395f.), nochmals *De quaerendo Deum* (397ff.) sowie aus Bonaventura (335f.) zeigt er, daß die *mens* gerade nicht produktiv, autonom, »gegenstandskonstituierend« usw. ist, sondern attentiv, assimilativ und stets auf die *mens infinita* angewiesen bleibt (319, 325). Mit diesem Argument kann Benz all die Versuche entschieden zurückweisen, die Cusanus zum Vorläufer oder Wegbereiter »neuzeitlicher« Modelle machen. Verhaltene Polemik richtet sich besonders gegen Stadler (1983) und Henke (1969), der, von Kant und vom Deutschen Idealismus geprägt, meint, alle Dinge (*res*, als Erkenntnisinhalte) sollen sich der produktiven *mens* angleichen (321f.). Jedoch kann, so Benz, keine Rede davon sein, daß die *mens* sowohl Gott als auch Welt umfasse. Der Geist ist nicht unendlich, sondern Bild, bloßes, zugleich ausgezeichnetes und besonderes Abbild des Urbildes; er ist nicht frei, sondern gebunden an Maß und Zahl (330, 389f., 405ff.).

Auch dieses Ergebnis ist festzuhalten. Zu dem komplizierten Verhältnis von Cusanus und Kant sei angemerkt, daß man mit einer Kantischen Brille auf der Nase, mit und nach dem Idealismus, wohl leicht der Versuchung erliegt, Cusanus zum Wegbereiter der Kantischen Revolution zu erklären (so etwa Gandillac; vgl. 58 Fn.). Mit vollem Recht wehrt Benz solche Konstruktionen ab. Unbeachtet bleibt dabei der Gedanke der Hypothese oder *coniectura*, der freilich in einer viel größeren Tradition bis hin zu Platon steht. Was den neuzeitlichen Dualismus von Subjekt und Objekt (307 Fn. 457), Leib und Seele usw. betrifft, der von Benz vage mit dem Namen Descartes verbunden wird (345), so ist daran zu erinnern, daß gerade Descartes den Anspruch auf Letztbegründung wiederholt, wenn er alle Klarheit und Deutlichkeit unserer Erkenntnis in der *veracitas Dei* verankert.

Im »Rückblick« (411–414) plädiert Benz gleichsam für eine doppelte und dreifache Rückbindung, eine andere Art von *religio*: Zurück mit allen voreiligen Vereinnahmungen! Zurück zu Cusanus selbst! Und zurück mit Cusanus zur (spät)antiken bzw. neuplatonischen Tradition! Damit ist erneut die Frage nach den großen historisch-systematischen Kontinuitäten oder Modellen aufgeworfen, d. h. nach Wiederholungen, Verschiebungen, Brüchen, Wiederaufnahmen, Umdeutungen. Denn was heißt überhaupt neuzeitlich? Was sich diesseits einer niemals genau bestimmten

Epochenschwelle befindet, muß Benz in einem ungemütlichen Dunkel lassen: »Das komplexe Programm neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophien soll und kann an dieser Stelle nicht aufgerollt werden.« (99) Freilich nicht. Dennoch evozieren solche Formulierungen Fragen, die bei anderen Gelegenheiten aufgegriffen werden sollten: Was ist ein Programm? Gibt es so etwas wie ein Programm der Neuzeit? Wer hätte es geschrieben? Und ist es nur eines? Vor allem: Gibt es da wirklich eine Grenze, einen Bruch oder Schnitt? Wenn Benz etwa zu Fränzkis Buch von 1972 schreibt: »Daß das Kriterium, an welchem eine derartige Auslegung Cusanus mißt, neuzeitlichen Interpretations-Kategorien entspringt, bedarf keiner Begründung . . .« (95), so möchte man fragen: Wirklich nicht? Es geht doch gerade darum, ob und inwieweit Cusanus eben diese »neuzeitliche Erkenntnis-konzeption« (295) historisch mitbegründet und sachlich mitverursacht hat! Denn daß er etwas bewirkt hat, steht außer Zweifel.

Benz glaubt den zentralen Fehler der Forschung erkannt zu haben; er will, wie jener Denker bei Camus, noch einmal von vorn anfangen. Mit vollem Recht kritisiert er diejenigen Interpretationstendenzen, die cusanische Impulse in übertriebener, überzogener Weise auf ihren Urheber zurückwenden. Aber in seinem Eifer, den genuinen Horizont und die viel moderateren Absichten des Cusanus freizulegen, scheint er mitunter zu vergessen, woran er selbst erinnert hat: Gadamers Hinweis auf die Notwendigkeit, die eigene Geschichtlichkeit mitzubedenken, um einer Vergangenheit in ihrer Alterität, ihrem *aliud* gerecht zu werden. Denn daß die zurückgewiesenen Cusanus-Forscher etwas geleistet haben, ohne das alle Rückbindung gar nicht möglich wäre, daß sie nämlich überhaupt mit Cusanus gerungen, Rezeption, Quellenforschung, Bildung von Theorien, Konjekturen, Korrekturen in Gang gebracht haben – das bleibt vielleicht etwas unterbelichtet. Ebenso, daß Cassirer, dessen prägende Rolle erwähnt wurde, seinerseits, wie eine ganze Reihe anderer Renaissance-Forscher, vieles dem kunstgeschichtlichen und kulturtheoretischen »Programm« der Warburg-Schule verdankt. Weitgehend ausgeblendet wird noch ein weiteres, äußerst schwieriges Erfordernis: eine Reflexion auf die Terminologie. Wenn Benz z. B. betont, der *rex regum omnium* (Cusanus' Umschreibung für Gott, in *De quaerendo Deum*) sei »schlechthin transzendent« (277), so fällt er selbst in späteren Sprachgebrauch und beschwört mit »modernem« Denken auch die ganze Begriffsgeschichte des Terminus herauf.⁵ Er sieht dieses gravierende Sprachproblem nur eher implizit und sucht es mit Hilfe zahlreicher Parenthesen und einfacher Anführungszeichen zu markieren (z. B. 161f.). Das zeigt berechtigte Vorsicht an, läuft aber Gefahr, wie hinter Schleiern oder unter Glas zu sprechen.

⁵ Vgl. »transzendieren« (275). Der Terminus begegnet nur selten bei Cusanus (*Idiota de sapientia*, n. 28; *De possesset*, n. 15, n. 17; *intellectum transcendere*, n. 74). Das gilt auch für die bei Cusanus noch gar nicht vorkommenden Termini »Ontologie« und »Gnoseologie«, die Benz zwar durchweg gebraucht, aber nirgends erklärt. Sie werden nur allmählich deutlicher, in Wendungen wie: »ihrer Natur nach (ontologisch)« (175); »Die ontologische (nicht die räumliche oder zeitliche) Herkunft« (203) usw. Offenkundig meint Benz den wörtlichen Sinn, also etwa: »seinhaft, seinsgemäß« und »zur Erkenntnis gehörend«. Andererseits hat er einige etwas antiquiert wirkende Ausdrücke, etwa Komposita wie »Seinsgrenze« (124), »Seinswesenheit« (für *essentia*; 107), »Seinskonzeption« (121), »Seinsgeber« (121); und »nach cusanischem Dafürhalten« (226, 236, 258, 288, 370 u. ö.) ist Gott »stets sich selbig« (123) usw.

Doch derlei kritische Marginalien sollen nicht vom Kern ablenken. Das Buch trifft einen Nerv. Angesichts einer mit Recht als »höchst kompliziert«, ja »verwirrend« eingeschätzten Forschungssituation (19f.) bemüht sich Benz ernsthaft um ein Votum für eine gemäßigte, konservative Cusanus-Interpretation. Seine Stellungnahme hat Gewicht, weil sie auf hohem Problembewußtsein, gründlicher Textdurchdringung und ausgedehnter Literaturkenntnis beruht. Benz geht Cusanus-Texte durch, die man längst zu kennen glaubt. Er tut dies auf seine Weise, (scheinbar) unbeirrt, manchmal fast mit dem Rücken zum Leser. Er stellt vieles klar und arbeitet eine Diskussionsebene heraus, die man nicht mehr verlassen sollte. Das betrifft alle Themen, Felder, Motive bei Cusanus. Korrigiert wird die folgenreiche Verwechslung cusanischer mit nach-cusanischen Motiven einer Thematisierung des Individuellen. Insgesamt bewirkt Benz eine Ernüchterung. Cusanus ist nicht so modern, wie viele Enthusiasten gemeint haben (und, vor allem mit Blick auf die Projekte anlässlich des 600. Geburtstags, noch meinen werden). Er ist vor allem nicht auf so simple Weise modern. Eben deshalb bietet er ein erstaunliches, noch lange nicht ausgeschöpftes Potential an theoretischen Möglichkeiten.

Detlef Thiel, Wiesbaden

NORBERT FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* Paderborn: Bonifatius-Verlag 1995 (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie Band II). 496 Seiten.

Diese Monographie will ausdrücklich kein »Lehrbuch«, das eine philosophische Gotteslehre und damit ein definitives Wissen vermittelt, sondern ein »Lernbuch« sein, welches seinen Lesern die philosophische Frage nach dem Wesen und dem Dasein Gottes als eine allerdings notwendige Bestimmung des (geschichtlichen) Menschseins in wissenschaftlich vertretbarer Form darstellen und verständlich machen will (vgl. 15f., 22). Einerseits könnte man dieses Selbstverständnis als *bescheiden*, andererseits aber auch als *anspruchsvoll* auffassen: Die *Bescheidenheit* des Selbstverständnisses des Vf., mit diesem umfangreichen Werk kein »Lehrbuch« im herkömmlichen Sinne des Wortes vorlegen zu wollen, folgt aus seinem grundsätzlichen Philosophie-Verständnis, das als ein »existentiell-habituell« charakterisiert werden könnte und sich auf das sokratisch-platonische Grundverständnis von »Philosophie« beruft: Demzufolge ist Philosophie ein »liebendes Streben nach absoluter Wahrheit und glückselig machender Weisheit, nicht jedoch deren *Besitz*« (18). Die innerzeitlich unerfüllbare und daher von dem Wissen ihres Nicht-Wissens begleitete oder in diesem Bewußtsein gipfelnde Erkenntnissuche bzw. das fragende Ausgerichtetsein nach Gott als dem alles menschenmögliche Begreifen überragenden Absoluten, das der Vf. nahezu durchgängig mit dem systematisch allerdings unexpliziert bleibenden Begriff des »Unendlichen« faßt, ist nach der Überzeugung des Vf. der Inbegriff des (wahren) Philosophierens (vgl. 362), das daher ihm zufolge im Wesentlichen eine geistige Haltung bzw. Einstellung, nämlich die existentielle Offenheit und Empfangsbereit-

schaft für dieses Unendliche bezeichnet. *Anspruchsvoll* ist dieses Selbstverständnis, insofern es von der Behauptung ausgeht, daß der Mensch »auf Grund seiner *metaphysischen Naturanlage*« (22) die Gottesfrage mit Notwendigkeit stellen müsse (vgl. ebd.), daß das Transzendieren des Natürlichen zur »Natur« des Menschen gehöre (vgl. 56f., 88 u. ö.). Aus beiden Merkmalen, dem bescheidenen und dem anspruchsvollen, des Selbstverständnisses dieser Untersuchung ergibt sich ihre systematische Zielsetzung, »die Gottesfrage als *notwendige, aber unlösbare Aufgabe der Philosophie* zu erweisen« (26).

Diese Absicht bestimmt den systematischen Aufbau des ganzen Werkes, das in einer Abfolge von insgesamt fünf Kapiteln zunächst den Menschen als den Ort und Träger der Gottesfrage thematisiert und damit der Einsicht Rechnung trägt, daß die (philosophische) Gottesfrage eine spezifische Bestimmung des Menschseins darstellt (1. Kapitel); das in einem zweiten Schritt die Frage nach den Eigenschaften und dem Wesen (2. Kapitel) und erst in einem dritten Schritt die Frage nach dem Dasein Gottes (3. Kapitel) stellt, weil ein Wissen darum, um was es in der philosophischen Frage nach Gott überhaupt geht, von der Frage nach dem Dasein Gottes bereits vorausgesetzt wird (vgl. 28f.); das in einem vierten Schritt eine Verhältnisbestimmung zwischen dem sog. »Gott der Philosophen« und dem Gott des lebendigen (religiösen) Glaubens vornimmt (4. Kapitel) und schließlich in einem fünften und letzten Schritt (5. Kapitel) paradigmatische »Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken« bei Augustinus, Cusanus und E. Lévinas aufzeigt.

Weil der Vf. in der *Endlichkeit* die Grundbestimmung des (zeitlich-geschichtlichen) Menschseins sieht, stellt er im *ersten* Kapitel die Endlichkeit des auf Wahrheit bezogenen *Erkennens*, des auf das Gute gerichteten *Wollens* und des Glückseligkeit erstrebenden *Handelns* als die drei grundlegenden Vollzugsformen des *menschlichen* Welt-daseins heraus: Dabei schließt er sich zum Aufweis der Nicht-Absolutheit der menschlichen *Erkenntnis* der Erkenntniskritik Kants an (vgl. 49), der »*das Wissen aufheben* mußte, *um zum Glauben Platz zu bekommen*« (KrV B XXXf.) (ebd.). Der inhaltlich bestimmten Erkenntnis der absoluten Wahrheit kann folglich nur – mit Cusanus – ein *konjekturaler* Charakter zugesprochen werden (vgl. 50). Die Grenze des menschlichen *Willens* sieht der Vf. im Anschluß an Kants praktische Philosophie in den drei grundlegenden Kennzeichen des Sollensanspruches des moralischen Gesetzes beschlossen: In der Unableitbarkeit seiner Faktizität, in der Unbedingtheit seiner Forderung, die auf Heiligkeit als völlige Angemessenheit des Willens an diese Forderung dringt, und schließlich in seiner Ausrichtung auf eine vollkommene Ordnung des Ganzen, die gleichfalls durch menschliches Tun nicht erreicht werden kann (vgl. 91ff.). »Grund, Vollzug und Ziel der Freiheit des Menschen als endlichen Vernunftwesens überragen« (95) daher, so die zusammenfassende These des Vf., »seine Kraft« (ebd.). Die Grenze des menschlichen *Handelns* versucht der Vf. mit Blondels Analyse der »Action« zu bestimmen, die zu der Einsicht führt, daß der das menschliche Handeln motivierende Anspruch durch dieses Handeln selbst niemals erfüllt werden kann, sondern über es hinausweist auf etwas, das notwendig – zum Gelingen seines Lebens – und zugleich aus eigener Kraft unerreichbar für den Menschen ist

und das Blondel »das Übernatürliche« nennt (vgl. 54f.). Der Mensch steht daher nach der Überzeugung des Vf. »mit seiner Ausrichtung auf unbedingte Wahrheit, auf schlechthin Gutes und auf unendliche Glückseligkeit einerseits und der Unmöglichkeit, diese Zwecke in der gesuchten Weise zu verwirklichen, andererseits, in einer Spannung, die er nicht endgültig zu lösen imstande ist« (56). »Erlebnismäßige Ursprünge der Gottesfrage« (58–79) sieht der Vf. zweifelsohne zu Recht in den Grenzerfahrungen von Leid, besonders von ungerechtem Leid, Schuld und Tod, aber auch im Staunen und in überwältigenden Beglückungserfahrungen, deren Finalität über sie hinausweist. Das formale Ziel, auf das hin die grundlegenden menschlichen Seinsvollzüge zwar tendieren, das sie aber in ihrer Endlichkeit nicht selbst zu realisieren vermögen, nennt der Vf. die »*Entflüchtigung des Zeitlichen*« (82), d. h. die »Gegenwärtigkeit eines erfüllten, eigentlichen und vollständigen Seinsvollzugs, in dem nichts aussteht und nichts verloren ist.« (99).

Im *zweiten* Kapitel expliziert und exemplifiziert der Vf. die These, daß die in den traditionellen philosophischen und theologischen Gotteslehren als Eigenschaften Gottes aufgefaßten Prädikate nicht als »Bestimmungen des Unendlichen an sich selbst« (122), sondern nur als »Infinitionen« oder »Verunendlichungen positiver Wesenszüge des Menschen« (120) aufgefaßt werden können, weil »Definitionen Gottes« (105) »dessen Unendlichkeit nur verunstalten würden.« (ebd.) Demzufolge werden die drei wesentlichen Gottesprädikate der Allmacht, Allgütigkeit und Selbstgenügsamkeit jeweils als eine »Entschränkung« eines positiven menschlichen Wesenszuges, und zwar der Endlichkeit im Können (Allmacht), des Mangels an Güte (Allgütigkeit) und der Bedürftigkeit, besonders der Angewiesenheit auf andere Personen (Selbstgenügsamkeit), verstanden (vgl. 120). In der Konsequenz dieser grundsätzlichen Annahme des Vf. liegt es, daß es keine exklusiv göttlichen Seinsbestimmungen geben könnte, so daß z. B. *Vollkommenheit* keine ausschließlich göttliche, sondern eine ursprünglich menschliche Eigenschaft bezeichne, die »in der gelungenen Verwirklichung eines allseitig *freien Seinsvollzuges*« (122) bestehe, »die *a fortiori* bei Gott anzunehmen ist.« (ebd.) Impliziert aber, so wäre hier zu fragen, die »gelungene *Verwirklichung*« eines »allseitig freien Seinsvollzuges« nicht im Begriff der Verwirklichung schon die Überführung von etwas Möglichem in etwas Wirkliches und damit eine Veränderung, die die klassische philosophische Theologie aus dem (Gottes-) Begriff der Vollkommenheit begründetermaßen ausgeschlossen hat? Diese Gefahr, daß »eine aus Endlichem bloß zusammengedachte Unendlichkeit eine schlechte Unendlichkeit wäre, eine Unendlichkeit, der noch die Unvollkommenheit des Endlichen weiter anhänge« (ebd.), ist dem Vf. selbst durchaus bewußt. Dennoch bleibt er den konkreten Nachweis dafür schuldig, wie sich grundlegende Bestimmungen des zeitlich-geschichtlichen Menschseins wie etwa Zeitlichkeit, Veränderlichkeit und (seinsmäßige) Vielfältigkeit durch eine Verunendlichung ihrer begrifflichen Gehalte in die ihnen bedeutungsmäßig entgegengesetzten Gottes-Bestimmungen der Ewigkeit (qua Zeitfreiheit), der Unveränderlichkeit und der (seinsmäßigen) Einfachheit transformieren lassen und worin die Infinition der jeweils zugrundeliegenden begrifflichen Gehalte genau besteht. Die anschließend vorgeführten »exemplarischen Infinitionen« aus Kontexten der theoretischen und der praktischen Erkenntnis (vgl.

130–145), können zwar, wie etwa Kants Begriff des transzendentalen Ideals als eines vorgestellten Brennpunktes oder Heisenbergs sog. Weltformel, als Grenzbegriffe und damit als mögliche Hinweise darauf, daß alle endliche Erkenntnis und alles endliche Sein in einem umgreifenden Unendlichen gründet, mithin als, um mit K. Jaspers zu sprechen, beachtenswerte »Chiffren der Transzendenz«, nicht aber als methodisch strenge Verunendlichungen begrifflicher Gehalte und damit nicht als Resultate einer Denkbewegung gelten, die endliche bzw. unvollkommene Qualitäten durch eine unbegrenzte Maximierung ihrer intensionalen Gehalte in Vollkommenheitsprädikate verwandeln würde.

Im dritten Kapitel skizziert der Vf. nicht nur die fünf traditionellen Wege zum philosophischen Aufweis des Daseins Gottes, sondern auch einige exemplarische Formen der Bestreitung des Daseins Gottes und deren »sachhaltige Grundlagen«. Dabei versteht er diese Wege unter Voraussetzung der kantischen Erkenntniskritik zu Recht nicht als objektiv zwingende Beweise, sondern als »Fingerzeige ins Absolute« (189), die »in undogmatisch metaphysischem Hindenken auf Gott der Befestigung der Infinition des menschlichen Geistes gegen die Ansprüche der sich immanent abkapselnden Wissenschaftlichkeit« (177) dienen. Seine Rekonstruktion des ersten dieser Wege, nämlich des seit Kant so genannten »ontologischen Gottesbeweises«, d. h. des *unum argumentum* Anselms von Canterbury, ist allerdings in einigen Punkten korrekturbedürftig: Das Argument selbst beruft sich nicht, wie der Vf. unter Hinweis auf Anselms Gebet in *Proslogion* 1 annimmt, »auf das Dasein Gottes als implizite Voraussetzung der Gottsuche« (190). Es leitet vielmehr das Dasein Gottes aus dem mit dem Gott des christlichen Glaubens identifizierten Begriff des *aliquid quo nihil maius cogitari potest* allererst argumentativ ab. Die in *Proslogion* 15 formulierte Einsicht Anselms, daß dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, zugleich etwas sein müsse, was größer ist als (von einem endlichen Intellekt) gedacht werden kann, bedeutet zumindest im Verständnis Anselms nicht, daß der Gottesbegriff »nicht als Fundament eines zwingenden Schlusses taugt, der auch die Vernunft von Leugnern mit objektiver Sicherheit zur Annahme der Existenz Gottes führen könnte« (192). Denn genau dies, d. h. die von dem »Toren« repräsentierte Vernunft der Gottesleugner mit objektiver Sicherheit zur Annahme der Existenz Gottes zu führen, will Anselm, so daß jeder, der erkennt, daß Gott in der Weise existiert, daß seine Nicht-Existenz nicht einmal widerspruchsfrei denkbar ist, erkennen muß, daß Gott in Wirklichkeit existiert, selbst wenn er dies nicht glauben wollte.¹ – Die exemplarisch an Descartes, Kant, Hegel und überraschenderweise auch an E. Lévinas aufgezeigte Wirkungsgeschichte des ontologischen Gottesbeweises in der Neuzeit erfährt eine kompetente und aufschlußreiche Darstellung (vgl. 193–99). Führt der insbesondere am zweiten Buch der augustinischen Schrift *De libero arbitrio* exemplifizierte *noologische* Gottesbeweis zu Gott als der absoluten Wahrheit, auf die alle endlichen Wahrheiten verweisen (vgl. 199–203), so wird der meist in Form eines Kausalitätsbeweises auftretende *kosmologische* Beweis anhand der ersten drei der *quinque viae* des Thomas von Aquin referiert und durch Kants Einwände gegen diesen

¹ Vgl. *Prosl* 2 [ed. F. S. Schmitt I 104, 2–7].

Beweis ergänzt (vgl. 204–09). Dem *teleologischen* Gottesbeweistyp, der Gott als die letzte Zweckursache und als Zwecke setzenden Urheber der Weltwirklichkeit zu erweisen sucht, werden vor allem die beiden letzten der thomanischen *quinque viae* zugeordnet (vgl. 209–214), während schließlich der *moralphilosophische* Gottesbeweis mit Kants postulatorischem Theismus sehr sachkundig belegt wird, der das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft zu erkennen gibt (vgl. 214–222). Seiner »kritischen Repräsentation einiger exemplarischer Formen des Atheismus« (245–305) stellt der Vf. »sachhaltige *Grundlagen für Bestreitungen des Daseins Gottes* und seiner Beweisbarkeit« voran (vgl. 223–244), zu denen vor allem die Endlichkeit des Menschen und sein daraus folgendes Unvermögen zur Erkenntnis des Wesens Gottes bei gleichzeitigem Bezogen- und Angewiesensein auf ihn (als das Unendliche) gehören, das allerdings, wie der Vf. auf Grund seines in bezug auf die Gottesfrage strikt durchgehaltenen erkenntniskritischen Ansatzes selbst zugeben müßte, ebenso unerkennbar und unbeweisbar ist wie der Terminus dieser Relation.

Ausgehend von der zeitdiagnostischen These, daß »die Hauptgestalt im derzeitigen Atheismus« (245) »kein wissenschaftlich begründeter Zweifel am Dasein Gottes, sondern der *Kampf des Menschen um die Zentralposition im Ganzen des Seienden*« (ebd.) sei, skizziert der Vf. zunächst die anthropologische Reduktion der Theologie in *Feuerbachs Religionskritik* (vgl. 254–63), deren bei Feuerbach allerdings generalisierte Projektionsthese er interessanterweise auf Hegels Interpretation der griechischen Götter zurückführt und deren de facto zwiespältige Beurteilung des Atheismus er überzeugend zu belegen vermag. Kenntnisreich ist auch die Behandlung Friedrich *Nietzsches* in diesem Kontext (vgl. 264–74), die dessen Kampf gegen eine absolute Wahrheit und unbedingte Gültigkeit aus der dezidierten Überzeugung heraus, daß es keine objektiven Tatsachen, sondern nur bedürfnisorientierte und triebmotivierte Interpretationen der Welt gebe, und dessen leidenschaftlichen Einsatz für Gegenwerte wie die »Ireue zur Erde« und den höchsten Menschen nicht nur als versuchte Überwindung des von ihm selbst heraufbeschworenen Nihilismus, sondern sogar als Sehnsucht nach einer göttlichen und zugleich menschlichen Welt im »Modus der Defizienz« (272) zu verstehen sucht. Auch in den *humanistischen Atheismen* Albert Camus', J.-P. Sartres und Nicolai Hartmanns glaubt der Vf. noch zumindest Spuren eines – wenn auch zumeist nicht eingestandenen – Sinnes für das Unbedingte und Absolute identifizieren zu können (vgl. 274–94). Und selbst dem skeptischen Pluralismus des *postmodernen* Denkens der Gegenwart, deren praktischen Hedonismus der Vf. treffend diagnostiziert, entnimmt er noch ein »Finalitätsbewußtsein« (300), das auf ein alle Pluralität übergreifendes Unfaßliches gerichtet sei, von dem man sich durchaus fragen könne, ob es nicht doch auf den unendlichen Gott hin auslegbar sei (vgl. 295–301).

Im *vierten*, dem (angeblichen) »Spannungsverhältnis« zwischen dem »Gott der Philosophen« und dem lebendigen Gott des (religiösen) Glaubens gewidmeten Kapitel wird zunächst eine Darstellung der philosophischen Theologie *Platons* vorgebracht, deren Intuition, in Platon einen Monotheisten zu sehen, heuristisch wertvoll, deren wissenschaftliche Ausarbeitung jedoch unzureichend ist: Es ist zwar richtig, daß die »*Anähnlichung an Gott*« (308) das Ziel menschlichen Lebens nach platonischer

Auffassung ist, und es ist ebenfalls zutreffend, daß Platon im *Timaios* den Demiurgen als den Urheber und Vater der sichtbaren Welt »den Gott« (vgl. *Tim.* 30 a 1) nennt, damit hat Platon den göttlichen Demiurgen jedoch noch nicht als »Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit« (308) gedacht. Unbelegt bleibt auch die Behauptung, daß das »Daimonion« als das negative, d. h. stets nur (von etwas) abhaltende Gewissen des Sokrates »mit dem Ideal einer göttlichen Gerechtigkeit verbunden ist« (307). Die für Platons philosophische Theologie maßgeblichen Texte im zweiten Buch der *Politeia* (377 b 3 83 c), worauf der Vf. immerhin als auf einen »kleinen theologischen Grundkurs« (321) verweist, und zehnten Buch der *Nomoi* bleiben leider unberücksichtigt. Entsprechendes gilt für den lexikalischen Befund, daß Platon viel häufiger als von »dem Gott« im Singular von »den Göttern« im Plural (zustimmend) spricht und zudem das Adjektiv »göttlich« auf sehr verschiedenartige Bezugsgegenstände wie Göttergestalten der griechischen Mythologie, Ideen, menschliche Gesinnungen bzw. Haltungen, Menschen selbst etc. anwendet.² Die brisante Frage, ob Platon seiner innersten Überzeugung nach ein Monotheist war und welchen Gottesbegriff er konzipiert hat, müßte anhand des ganzen hierfür relevanten Belegmaterials allererst geprüft werden. Die allgemeine Behauptung des Vf., daß Platons Sprechen über Gott »eher negativ ist und zu keiner objektiven Fixierung führt« (306), muß daher als unbegründet gelten, zumal sie den oben genannten wichtigsten Texten zu Platons »Theologie«, auch wenn deren ausführliche zusammenhängende Erörterung einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben muß, eher zu widersprechen scheint. Argumentlos bleibt streng genommen auch die pauschale Kritik des Vf. an der wissenschaftlichen Forschung zur sog. Ungeschriebenen Lehre Platons und ihrer Verbindung mit den Dialogen (vgl. 306), deren Ergebnisse mit einer primär existenzphilosophisch ausgerichteten Platon-Interpretation wie der des Vf. entgegen einem weit verbreiteten Mißverständnis keineswegs grundsätzlich unvereinbar sind. Doch auch für den Platon der geschriebenen Dialoge gilt schon – entgegen der Annahme des Vf. (vgl. 200) –, daß er nicht auf das sokratische Wissen des Nicht-Wissens reduziert werden darf, sondern durchaus eine, und zwar noetische, Erkenntnis des voraussetzungslosen Ursprungs bzw. der Idee des Guten als des höchsten Prinzips für möglich gehalten und sogar als konstitutiv für den wahren Philosophen gefordert hat.³ – Nach einer kompetenten Zusammenfassung einiger wichtiger Aspekte der aristotelischen Theologie (vgl. 312–319) erörtert der Vf. eingehend »Pascals Bewußtsein der Spaltung zwischen dem gedachten und dem erfahrenen Gott« (325–344), um aufzuzeigen, daß auch nach Pascal »wahre Philosophie« die, »Einsicht in die Unerreichbarkeit der absoluten Wahrheit, die aber mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit der Suche verbunden ist« (336, vgl. auch 343), bedeutet. Der anschlie-

² Vgl. hierzu ausführlich J. VAN CAMP/P. CANART, *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Louvain 1956.

³ Vgl. *Polit.* 505 d 9–506 b 1; 510 b 4–9; 511 d 8; 516 b 4–c 2; 517 b 8–c 5; 519 c 8–d 2; 532 a 7–b 2; 534 b 8–c 5; nicht nachvollziehbar ist mir die in Anlehnung an E. WYLLER formulierte These des Vf., Platon habe in seinem Spätdialog *Parmenides* einen »Altar des Denkens für den unbekanntem Gott-Vater« (323) errichtet, die sich offensichtlich auf den Gegenstand der ersten Hypothese, das Eine (selbst) bezieht, das Platon jedoch weder in diesem Dialog noch an sonst einer Stelle seiner Schriften mit dem Gott oder dem Göttlichen explizit identifiziert.

ßende Rekurs auf die Metaphysik-Kritik *Kants* in § 13 (vgl. 345–353) soll deren bleibend gültige Ergebnisse für die Gottesfrage vergegenwärtigen: Die Widerlegung der objektiven Beweiskraft aller Gottesbeweise als *negatives* und die dadurch allererst ermöglichte Offenheit für das nur im Glauben annehmbare Unendliche als *positives* Ergebnis. Dabei hebt der Vf. mit Recht die ausdrückliche Bestimmung dreier exklusiver Gottesprädikate der Heiligkeit (Gott als heiliger Gesetzgeber), der Seligkeit (Gott als gütiger Regierer) und der Weisheit (Gott als gerechter Richter) innerhalb von Kants Postulatenlehre hervor, die den Zwiespalt zwischen dem menschlichen Unvermögen, das höchste Gut zu verwirklichen, und der weiter bestehenden moralischen Notwendigkeit, diese Verwirklichung zu befördern, zur Grundlage für die Annahme des Daseins Gottes sowie der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (als der Postulate der reinen praktischen Vernunft) macht. Am Ende dieses vierten Kapitels behandelt der Vf. Martin *Heideggers* »nichtmetaphysisches Sprechen von Gott« (vgl. 353–363), in dem er zweifelsohne zu Recht einen »adventistischen Zug« (358) bzw. eine, um mit Richard Schaeffler zu sprechen, »Frömmigkeit des Denkens« wahrnimmt.

Von ihm als paradigmatisch eingestufte »Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten«, sondern der Endlichkeit als der *condition humaine* Rechnung tragenden philosophischen Gottdenken sieht der Vf. schließlich im *fünften* und letzten Kapitel seiner Untersuchung in *Augustinus*, *Cusanus* und *E. Lévinas* realisiert (vgl. 369–416), deren Denken neben demjenigen Kants er am gründlichsten zu kennen scheint. Alle drei Philosophen repräsentieren für ihn einen vorbildlichen Grundtyp von »nicht-metaphysikalischem«, herrschaftsfreiem Gott-Denken, das auf Grund seiner Einsicht in die wesenhafte Unbegreiflichkeit Gottes die Erfüllung der menschlichen Gottessuche nur als eine Tat Gottes selbst erwarten kann.⁴

Für die von ihm eingangs behauptete Wesensnotwendigkeit der Frage des Menschen nach Gott konnte der Vf. der Natur dieses Gegenstandes gemäß zwar keine zwingend beweisenden, wohl aber eine Vielzahl wahrscheinlicher Gründe geltend machen, die für die dem Philosophen grundsätzlich aufgegebenen systematische Frage nach dem Dasein und der Seinsweise des Absoluten auch und gerade in seinem Zusammenhang mit dem zeitlich-geschichtlichen Sein des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens in dieser Welt jedenfalls beachtens- und erwägenswert sind.

Markus Enders, München

⁴ Einem Vorurteil dürfte allerdings der besonders in diesem Zusammenhang (vgl. 387, Anm. 6, 389, 406) geäußerte Pantheismus-Verdacht des Vf. gegen *Mystik* und deren Vertreter wie *Meister Eckhart* und *Plotin* entspringen sowie seine Annahme einer Unvereinbarkeit zwischen mystischen Erfahrungen und heilsgeschichtlichem Glauben (vgl. 342), die gerade durch die Person *Meister Eckharts* widerlegt wird, vgl. hierzu K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe-Prediger-Mystiker*, München²1989, bes. 188–196.

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abū Ma'ashar s. Albumasar
Aischylos 12³⁷
Alanus ab Insulis 45⁶⁵
Alanus von Lille s. Alanus ab Insulis
Albumasar (Abū Ma'ashar) 3³ 13 17⁴²
Alcabitius 5 6
Aldobrandinus de Tuscanella 37
Alexander d. Gr. 15 16 27
Alfons X. der Weise, König 7 7²⁵ 8
8²⁶⁻²⁷ 10 22 23
Alfonsus Tostatus de Madrigal 32 46
Alvarez-Gómez, M. 186³
Ambrosius 34 36 39³⁶ 57
Anaxagoras 134
André, J. XI
Anselm von Canterbury 194
Antonius von Padua 34
Apel, K. O. 186
Apianus Claudius s. Appianus Claudius
Appianus Claudius 27
Aris, M.-A. XI XII
Aristoteles 27 37 48⁷⁹ 87 91 93 101¹²¹
116¹⁸³ 132⁹ 141 146⁵¹ 177 184
Astages s. Astyages
Astyages, Mederkönig 26
Augustinus 12³⁷ 34 37 40³⁹ 44 46 57
112 129² 134¹⁹ 138²⁷ 150⁵⁷ 156⁶³
157⁶⁵ 158⁶⁹ 159⁷¹ 160 165 167 188
192 194 197
Augustus, Kaiser 28 55
Bacon, F. 82⁴
Banon, D. 34⁸
Basilius d. Gr. 57
Bataillon, L. J. 34¹⁰
Baulig, H. VII
Beierwaltes, W. XIII 82⁶ 120¹⁸⁶ 129²
130⁶ 141³⁴ 143⁴¹ 159⁷¹ 179 185
Benz, H. XI XII 158⁶⁹ 183-191
Bernardin von Siena 54 54¹⁰⁰
Bernhard von Clairvaux 32 34 34⁹
Bernhard von Waging, Prior in Tegernsee 178
Betzold, Fr. v. 17⁴³
Beuther, P. L. 35¹¹
Blondel, M. 192 193
Blumenberg, H. 186³
Bodewig, M. 179
Böhme, J. 116¹⁸³
Bohnenstädt, E. 179
Boll, F. 3³
Bonaventura 63 189
Bond, H. L. 115¹⁸¹
Bori, C. 34⁸
Bormann, K. XIII 92⁷² 178 179
Boulainvillers, H. de 17
Braun, N. 179
Bredow, G. v. 88³⁵ 115¹⁸¹
Bruno, G. 116¹⁸³
Busiris 15
Bußmann, H. J. 185²
Butterworth, E. J. 88⁴⁰
Camus, A. 184¹ 190 195
Canart, P. 196²
Caracalla, M. Aurelius Antoninus, Kaiser
29
Casarella, P. XI 45⁶⁴ 179
Cassiodorus Senator 8
Cassirer, E. 18 18⁴⁷ 186 190
Chilon, einer der sieben Weisen 27

- Christianson, G. 45⁶⁴ 88⁴⁰ 129²
 Cicero 28
 Clemens VI., Papst 7²³
 Comes, M. 8²⁶
 Cranz, E. 129² 130³
 Cresus s. Krösus
 Cyrill von Alexandrien 37

 Dahan, G. 31³ 44⁶⁰ 46⁶⁹ 47⁷¹
 Dahm, A. XI 73³² 76⁴⁵ 183
 Dangelmayr, S. 186
 Decius, Kaiser 29
 Demokrit 27
 Descartes, R. 189 194
 Diels, H. 179
 Diogenes 27
 Dionisius tirannus s. Dionysius, Tyrann
 Dionysius Ps.-Areopagita XIII 82⁶
 Dionysius Rickel 32
 Dionysius, Tyrann 27
 Dombart, Th. 13³⁹
 Domínguez, F. 31²
 Domitian, Kaiser 29
 Dupré, W. 138²⁸ 177–180 181

 Eco, U. 45⁶⁵
 Elpert, J. B. IX XII
 Enders, M. 191–197
 Erasmus von Rotterdam 63
 Euler, W. A. XI 65–80
 Eusebius von Caesarea 8 9 12³⁷
 Evans, G. R. 31³

 Faber Stapulensis s. Lefèvre d'Étaples
 Faden, G. 183
 Ferrari, d'Occhieppo, K. 8²⁹
 Feuerbach, L. 195
 Fichte, J. G. 186
 Fidora, A. 157⁶⁵
 Fischer, N. 129² 191–197

 Fiscoeder, C. 179
 Flasch, K. 55¹⁰³ 59¹¹⁹ 82⁴ 115¹⁸¹ 121¹⁸⁹
 123 129² 132 132⁹ 133 138²⁸ 140
 141^{33–34} 145⁴⁹ 148 148⁵⁴ 149 150
 150⁵⁶ 155⁶² 157⁶⁴ 172⁸⁵
 Fontaine, J. 44⁶¹
 Fräntzki, E. 186 190
 Franco, L. de 8²⁸
 Fries, H. 77⁵⁰
 Fuhrmann, I. VII X

 Gadamer, H. G. 190
 Gaius Julius Caesar 28
 Gallienus, Kaiser 10 29
 Galvão, A. 35¹¹
 Gandillac, M. de 186 189
 Gestrich, H. IX-X XIII 31² 79⁵⁵
 Giovanni Pico della Mirandola 8²⁸
 Giovanni Villani 17
 Gordian III., Kaiser 29
 Gorgona 25
 Grafton, A. 185 185²
 Gregor von Trapezunt 37
 Gregor I. (d. Gr.), Papst 34

 Hadrian, Kaiser 29
 Hallauer, H. J. X XIII 3⁴ 3⁷ 51⁹¹
 Hamesse, J. 34¹⁰
 Harries, K. 88⁴⁰
 Hartmann, N. 195
 Hase, K. 51⁹⁰
 Hastenteufel, H. 179
 Haubst, R. XII 18⁴⁶ 31² 33^{4–5} 33⁷ 35¹⁶
 36²¹ 45⁶⁵ 46⁷⁰ 49⁸⁴ 65³ 69¹⁴ 70¹⁹ 74³⁷
 76⁴⁵ 78⁵¹ 156⁶³ 177 179 185
 Hefele, K. J. IX
 Hegel, G. W. F. 186 194 195
 Heidegger, M. 116¹⁸³ 197
 Heimsoeth, H. 186
 Heinrich von Hainbuch 7²³
 Heinrich von Langenstein s. Heinrich
 von Hainbuch

- Heinz-Mohr, G. 115¹⁸¹
 Heinzmann, R. 92⁷³
 Heisenberg, W. 194
 Helm, R. 8³⁰
 Helmrath, J. 121¹⁹⁴
 Henke, N. 189
 Heraklit 27 116¹⁸³
 Hermand, X. 34¹⁰
 Herodot 12³⁷
 Herold, N. 142³⁵ 142³⁷ 144⁴⁶ 158⁶⁹ 181
 182 186³
 Hesse, H. 122
 Hieronymus 8 9 9³¹ 12³⁷ 36 44 46 57
 Hirschberger, J. 186
 Hoffmann, E. 186
 Hoffmann, J. XI
 Hopkins, J. XII 129¹ 180 181
 Hornung, E. 116¹⁸²
 Hoye, W. J. 129²
 Hrabanus Maurus 32
 Hugo von St. Cher 47
 Hugo von St. Victor 43 45 45⁶⁶
 Huizinga, J. 115¹⁸¹
 Hypokrates 27
 Ideler, L. 9³²
 Isidor von Sevilla 8 44
 Izbicki, Th. M. 45⁶⁴ 88⁴⁰ 129²
 Jacobi, K. 186 186³
 Jaspers, K. 186 194
 Johann, Herzog von Bayern 114
 Johannes de Muris 7²³
 Johannes Herolt (Discipulus) 37
 Johannes Scottus Eriugena 157⁶⁵
 Johannes von Eschenden 7²³
 Johannes von Legnano 7²³
 Johannes von Segobia 43⁵⁷
 Johannes von Stendhal 5 6
 Johannes von Weilheim 84¹²
 Kaiser, A. VII 199 204 210–212
 Kant, I. 180 186 189 192 194 195 197
 Karpp, H. 31 31³ 40³⁹ 51⁹⁰
 Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee
 178
 Keel, O. 116¹⁸²
 Kennedy, E. S. 17⁴²
 Kluxen, W. XIV
 Koch, J. 33⁵ 49⁸⁴ 65–1 66 66⁷ 71²⁴ 79⁵⁴
 79⁵⁶
 Krämer, H. X
 Krchňák, A. 3^{4–5} 3^{7–8} 5^{15–16} 7²⁴
 Kremer, K. VII X–XIV 142³⁶ 180 181
 182 184 185
 Krösus 15 27
 Kyros, Perserkönig 27
 Lampe, G. W. H. 31³
 Lefèvre d'Étaples, Jacques 63 63¹²⁹
 Leibniz, G. W. 1¹
 Leinkauf, Th. 129²
 Lentzen-Deis, W. 31² 33⁵ 35¹⁴ 38²⁷
 55¹⁰⁴ 60¹²⁰ 61¹²³ 67⁹ 80⁵⁸ 130⁶
 Lerner, R. E. 31³ 49⁸⁶
 Lévinas, E. 192 194 197
 Lobrichon, G. 31³
 Löb, H. 186
 Lohr, Ch. H. 1* 156⁶³
 Lorenzo Valla 32 36
 Lotze, R. H. 163⁷⁷ 181
 Lubac, H. de 31 31³ 44⁵⁹ 57¹¹¹ 63¹²⁹
 Luther, M. 40³⁹ 56¹⁰⁸ 180
 Macrinus 29
 Mahler, Ed. 22
 Martin V., Papst 54 54¹⁰⁰
 Marx, J. 5¹⁵
 Maximinus Thrax 29
 Meister Eckhart 179 188 197⁴
 Meister, G. G. 184¹

- Messahalla 13
 Meuthen, E. XII 66⁸ 121¹⁹⁴
 Minerva 24
 Mozart, W. A. 81
 Müller, H. 121¹⁹⁴

 Nero, Kaiser 28
 Neuner, P. 113¹⁷⁸
 Niederkofler, P. 66⁵ 66⁸
 Nietzsche, F. W. 116¹⁸³ 195
 Nikolaus von Lyra 32 43 47 47⁷²
 Ninus, König der Assyrer 24
 North, J. D. 8²⁸ 12³⁵

 Octavianus s. Augustus, Kaiser
 Oide, S. X
 O'Malley, J. W. 31² 33⁵ 35 35¹¹⁻¹² 74³⁵
 79⁵⁵
 Origenes 29 34 36 44 44⁵⁹
 Ovid, Ps.-Ovid 3³ 13

 Parmenides 27 88⁴⁰ 92⁷²
 Pascal, B. 196
 Pauli, H. VII X-XII 37²² 37²⁴ 42⁵¹ 65⁴
 66⁸ 69¹⁴ 79⁵⁵
 Paulus Orosius 9³¹
 Pausanias 24
 Pelletier, A.-M. 34⁸
 Pfeiffer, H. 31² 47 47⁷⁴ 54⁹⁸
 Philipp II., König der Mazedonier 27
 Philippus Arabs 29
 Philo 44
 Piaia, G. 82⁴
 Piccard, G. 5¹⁷
 Pierre d'Ailly 9³² 17 18
 Pingree, D. 17⁴²
 Pius II., Papst 17
 Platon 27 37 61¹²⁶ 85 87 88 92 92⁶⁹
 92⁷² 101 106 112 119 120¹⁸⁶ 129²
 130⁶ 146⁵¹ 167 182 184 188 189 195
 196 196²⁻³
 Plinius 29
 Plotin 82⁴ 120¹⁸⁶ 127 184 188 197⁴
 Pompeius 28
 Poulle, E. 8²⁶⁻²⁷
 Priamus, König von Troia 25
 Proklos 92⁷² 120¹⁸⁶
 Promotheus 24
 Publius Cornelius Scipio Africanus
 maior 28
 Pythagoras 27 40³⁹

 Quirinius von Syrien 55

 Rahner, K. 70²⁰
 Raimundus Lullus 31² 42⁵¹ 45⁶⁵ 58 63
 121 156 156⁶³ 157⁶⁵
 Ranke, L. v. 185
 Ratzinger, J. 70²⁰
 Reinhardt, K. VII X-XV 31-63 72²⁶
 73³⁰ 75⁴⁰ 78⁵³ 130⁶ 179
 Reventlov, H. Graf 31³
 Riché, P. 31³
 Riemann, A. D. 177-180
 Riggert, H. 179
 Ritsema, R. 116¹⁸²
 Ritter, J. 158⁶⁹ 186
 Rogier van der Weyden 177
 Rombach, H. 186
 Roth, U. IX 1-21 22-29
 Ruh, K. 34⁹ 197⁴

 Saebo, M. 31³
 Salas, J. de 31²
 Santinello, G. 56¹⁰⁸ 58¹¹⁴ 82⁴ 181
 Sartre, J.-P. 195
 Schaeffler, R. 197
 Scharpff, F. A. IX 31²
 Schelling, F. W. 183
 Schmitt, F. S. 194¹
 Schmitt, J. L. VII IX XII
 Schnarr, H. XI-XII 79⁵⁵

- Schuhmacher, Th. 129²
 Schulz, W. 186
 Schulze, W. 122¹⁹⁵
 Schwaetzer, H. XI 129–175 180–183
 Seidlmayer, M. 186
 Senger, H. G. 81¹ 82⁴ 87³² 88⁴⁰ 100¹¹⁶
 115¹⁸¹ 121¹⁹⁴ 163⁷⁷ 179 180 181 182
 186³ 187⁴
 Septimius Severus, Kaiser 29
 Severus Alexander (222–235) 29
 Siegert, F. 47⁷¹
 Sloterdijk, P. VII 122–128
 Smalley, B. 31³
 Smith, L. 49⁸⁶
 Smoller, L. A. 9³² 12³⁵ 17 18^{44–45}
 Sokrates 27 40³⁹ 146⁵¹
 Soto Rábanos, J. M. 44⁶¹
 Spicq, C. 31³
 Stadelmann, R. 186
 Stadler, M. 189
 Stallmach, J. 184 185
 Stampfer, H. 120¹⁸⁷
 Stegmüller, F. 31 31³
 Tarquinius Superbus 27
 Teukros 3³
 Thamiris s. Thomyris
 Theophrast 28
 Theprastus s. Theophrast
 Thiel, D. 183–191
 Thomas de Chobham 39³⁶
 Thomas, M. XII
 Thomas von Aquin 43 45⁶⁵ 94 113¹⁷⁸
 116¹⁸³ 159⁷¹ 188 194
 Thomyris, Königin der Massageten 27
 Thorndike, L. 7²³
 Thurner, M. IX 81–128
 Tiberio Russiliano Sesto Calabrese 8²⁸
 Titus, Kaiser 14⁴⁰ 29
 Trajan, Kaiser 29
 Trenkwalder, A. 66⁸
 Trithemius 17
 Tros, Gründer Troias 25
 Van Camp, J. 196²
 Vansteenbergh, E. 79⁵⁵ 84¹²
 Varro, M. Terentius 28
 Vespasian, Kaiser 29
 Vinzenz von Aggsbach 84 84¹²
 Vives, Juan Luis 63
 Voelke, A. J. 116¹⁸³
 Voss, G. 8²⁹
 Waitz, G. 9³³
 Walder, H. 120¹⁸⁷
 Watts, P. M. 91⁶⁵ 115¹⁸¹
 Weier, R. 40³⁹ 56¹⁰⁸ 63¹²⁹
 Weitlauff, M. 113¹⁷⁸
 Wertz, W. F. 129²
 Wetter, F. 113¹⁷⁸
 Wilhelm von Ockham 180
 Wilpert, P. 187⁴
 Windelband, W. 181
 Wohlfarth, G. 116¹⁸³
 Wolff, H. 121¹⁹⁴
 Wyller, E. 196³

SACHREGISTER

(Nach Vorgaben der Autoren erstellt von Alfred Kaiser)

- a se et aliis 131 158
 Ähnlichkeit 134 169 170
 Aenigma 99 Gottesname 121
 Affekt als Selbsttranszendenz des Intellekts 109
 Akzidentien 89 93
 Allegorese 63
 Allegorische Exegese 57
 Allegorische Schriftauslegung 44
 amor seu voluntas 154
 Anamnesislehre Platon 167
 Andersheit 89 90 93 129² 136 138²⁷ 140 141 144 145 146 146⁵¹ 147 148 149 155 162 168 169 170 172
 animal rationale 157⁶⁵ 158 159 161 163
 Annäherung des Denkens an Gott 108 unabschließbare 107
 Atom(e) 96
 Atomtheorie 121¹⁹⁴
 Aufschwung 108 109 119 des Denkens 106 des intellectus zur fidis 119
 Aufstieg 90 105 des Intellekts 119
 Aufstiegsbewegung des Denkens 107
 Ausfaltung 89 93 95
 Außen 150
 Außenerkenntnis 130 132⁹ 134 137 142 143 150 150⁵⁷ 155 163 171 172
 Außenwelt 143
 Begriff des Begriffes 108
 Bewegung 92 der Geistseele 92 107 der Globus-Spielkugel 98 Selbstbewegung 94 100 substantielle 94 102
 Bibelauslegung mehrdimensionale 38
 Bibelexegese christozentrische Auslegung der Heiligen Schrift 48 mittelalterliche 31 32 monastische 32 scholastische 32 spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift 48 s. a. Schriftauslegung
 Bibelkommentar(e) 36
 Bibeltext 36
 Chaos 91 127
 Christus als Mittler 112 als Schöpfungswort 84 als Spieler 111–121 als Wahrheitsoffenbarer 112 Christusförmigkeit der Geistseele 112 hypostatische Union 111 Nachfolge 111 Selbstoffenbarung Gottes 84
 Christusbild cusanisches 68
 Christusgeheimnis 68
 complicatio 167 170
 complicatio – explicatio 89
 consubstantialis similitudo 151 152 153 154 170 172
 consubstantialis / e 148 148⁵⁴ 149 150 152 170
 contractio 90
 Denken als Spiel 100–110 Begrenzung am Unendlichen 101
 Differenz Gottes 86 Bedeutung im Erkenntnisprozess 83 s. a. Sinnlichkeit
 discursus rationalis 95
 Disproportionalität der Unendlichkeit 101
 Docta ignorantia 86
 Einfachheit 88 93 des absoluten Grundes 89

- Einfaltung 88 89 93
 Einheit 90 93 von Sehen u. Erken-
 nen 138²⁷
 Eins 90
 Einsichtskraft 91
 Einzigartigkeit der Welt 96
 Element(e) 91
 Empfangen der Wahrheitsoffenba-
 rung 113
 Endlichkeit des Intellekts 83 93
 102
 Engel 120
 Entwicklung 89
 Erfahrung affektive 109
 Erfindung / Erfinden 95 als
 spezifisch menschliche Tätigkeit 100
 Erkenntnis des Außen 170 Un-
 abschließbarkeit 107–108 Uner-
 reichbarkeit 103–105
 Erkenntniskräfte Stufung 105
 Erkenntnislehre cusanische 72
 Erkenntnisprozess 93
 Erkenntnisstufe(n) 119 Verhält-
 nis zu den Glaubensgraden 113
 Erscheinung (apparitio) Welt als
 E. 85
 Evidenz der Wahrheit 113
 Evolutio 89
 Ewigkeit 95
 explicatio 167 170
 extrinsecum 163 169

 fecunditas 160 160⁷⁴ 161
 figura P 105
 Form 140 148
 Frage nach Gott 108 *in der Frage
 schon die Antwort* 108
 Freiheit 116¹⁸³
 Freude 86 108–110 120 Unaufhör-
 lichkeit 109 unendliche Steigerbar-
 keit 110

 Geistbegabung des Menschen
 83
 Geistbewegung Kreisförmigkeit
 93
 Geistseele 92 Bewegung 92 Chris-
 tusförmigkeit 112 menschliche 92
 Nobilität der menschlichen Geistseele
 92 Potentialität 93 Potentialität der
 menschlichen Geistseele 93 Produk-
 tivität 95 Selbstexplikation 101
 Selbstverwirklichung 106 Selbstver-
 wirklichung als Vergeistigungsprozess
 119 Selbstverwirklichungsbewegung
 96 100 107 weltkonstitutive
 Wirksamkeit 94–99 s. a. Seele, In-
 tellekt
 Geltung 143 163 163⁷⁷ 164 166 170
 Genauigkeit Unerreichbarkeit 85
 89 96 97 103 111
 Genese 129² 166 170 und Geltung
 166
 Geschichtsschreiber 17
 Geschöpfe geistbegabte 68
 Glaube 111–121 als Grundvollzug
 des endlichen Geistes 113 als Ur-
 sprung der Leichtigkeit 114 als Ur-
 sprung des Spiels 114 Glaubens-
 grade *Verhältnis zu den Erkenntnis-*
graden 113
 Glaube und Denken 113¹⁷⁸
 Glaubensverkündigung 65 67
 Gleichheit 130 136 137 153 154 155
 155⁹² 161 162 163 164 165 166 170
 171 172 Unerreichbarkeit 85 89 96
 97 111
 Globusspiel 81–128 aenigmatische
 Selbstvermittlung der Philosophie
 100 als Erfindung des Cusanus 100
 als Moralspiel 100¹¹⁶
 Glück 110 vermittelt durch Christus
 112
 Glückszufall Schicksal 116¹⁸³
 Gnade 114
 Gott als absoluter Seinsgrund 89
 als Ermöglichungsbedingung des

- endlichen Erkenntnisvollzugs 98 107
als größte Welt 99
- Gottebenbildlichkeit 92 95
- Gottesbeweis 94
- Gotteserkenntnis 83 symbolische 85 86
- Gotteskindschaft 112
- Gottesnamen aenigmatische 121
- Gottmensch 164 Jesus Christus 164
- Gottunmittelbarkeit paradisi-
sche 73
- Grade der Schau 105
- Grade des Seins 90
- Halbkugel Globusspiel 86
- Heiterkeit im Globusspiel 97
- Herrlichkeit Gottes 68 69
- Hoffnung 114
- homo interior 159⁷¹
- Hypostatische Union 69
- Identität 129²
- imago 143
- Impuls 86 97
- in aliis 159
- in se 159
- Individualität 111 des Weltent-
wurfs 96
- Inkarnation 84 130 136 155 161
164 172 terminus medius als Gott-
mensch 168
- Innen 150
- Innen u. Außen 149 169
- Innenerkenntnis 144
- intellectus 135 136 149 153
- Intellekt 136 137 141 145 147 158
167 171 172 Endlichkeit 83 93 102
göttlicher 134 135 menschlicher 134
135 Selbstbewegung 94 100 102
Unaufhörlichkeit der Bewegung
102–105 Unendlichkeitspotential
102–105 106 s. a. (Geist-)Seele
- Intellekterkenntnis 150 in aliis
137 138 in se 137 138
- Intellektvollzug im Aenigma des
Globusspiels 99–121
- intrinsecum 163 169
- iudicium concreatum 152⁵⁹ 167
168 170 171
- Jesus Christus 164 Gottmensch
164
- Körper des Spielglobus 86
- Koinzidenz 89 135 136 137 138 141
150 159 170 171 von Einfaltung und
Ausfaltung 171 von explicativem
Außen und complicativem Innen 171
von Innen und Außen 149 170 von
Ruhe und Bewegung im Unendlichen
121
- Konjekturbegriff 104
- Konjunktion 6 7 12³⁵
- konkav 86 97
- Konkordanzmethode 46
- Kontingenz 97
- konvex 86 97
- Kosmos 90 s. a. Ordnung
- Kraft 88 93
- Kreis(e) des Globusspielfeldes 86
88 89–92 96 107
- Kreiselspiel 121
- Kreisförmigkeit der Geistbewe-
gung 93
- Kreuzestod Jesu 74
- Kürze der Theologie 121
- Kugel Spielglobus 86 unendliche
88
- Lachen im Globusspiel 97
- Leib 92
- Leichtigkeit 81 86 96 109 114 119
120 der Wahrheit 106 des Schwie-
rigen 105–108 Ursprung im Glau-
ben 114

- Licht 112 der Wahrheit 113
 Liebe 114 116 151 153
 Literalexegese 42
 Makrokosmos 4
 manufactio 165⁷⁹
 Maß 90⁵⁵
 Materie 92 98 106 113 119 140 142
 145 149⁵⁵ 171 172 körperliche Struktur 91 s. a. Mensch, leib-geistige Natur
 Mathematische Symbole 85
 mens 92
 Mensch als imago complicationis 93
 als kleine Welt 99 Dignität 116
 Gottesbezug des M. 96 im Globusspielaenigma 92 leib-geistige Natur 92 95 98 Nobilität 116 Selbstbezug des M. 96 Weltbezug des M. 96
 Menschheit Christi 75
 Menschwerdung 69 136 164 169 172
 Menschwerdung Gottes 68
 Methode aenigmatische 104 *Aenigma* 82–88
 Mikrokosmos 4 4¹³
 Mittelpunkt 88 des Globusspiel-feldes 93 96 101 107 des Globusspiels 88 111 s. a. Zentrum
 modi expressionis 57
 Möglichkeit 89
 Moral im Globusspiel 100¹¹⁶ 116¹⁸³
 Münzgleichnis 95
 mysticatio 87
 Mystik 84 87 91
 non aliud 121
 Offenbarung göttliche 70 Welt als O. 83–86
 Ordnung der Welt 91 des Weltgefüges 91 Ordnungsstruktur 91
 Ordnungsgefüge der Welt 90
 Person 111 114
 Philosophie als aenigmatica scientia 85 87 als Spiel 100–110
 Pilgerschaft des irdischen Menschen 114
 Primat Christi absoluter 70
 Produktivität des Geistes 95
 Proportion 143 Harmonie-Modell 145 Harmoniekonzept 149 keine P. von Endlichem zu Unendlichem 143⁴¹
 Proportionsgedanke 136
 Punkt im Globusspiel 86 unausgedehnter 88 unteilbarer 88
 quaestio 46
 Qualität u. Quantität 146⁵¹
 Rätsel 100
 Rätselgleichnis 86
 Rätselspiegel Dinge als R. 85
 Reich des Lebens 114
 Religionsbegriff christologischer 72
 relucere 153 169
 Runde das 88
 Rundheit 88 90 98
 Schatzgleichnis 109
 Schau 91 93 die mit der cognitio des Menschen koinzidiert 138²⁷
 Schluß 142 171
 Schöpfung 68 als Ausfaltung 89 als inkarnatorisches Sprachgeschehen 84 menschliche Gotteserkenntnis als Zielgrund 83
 Schöpfungsmittlerschaft Christi 70
 Schriftauslegung homiletische 33 s. a. Bibelexegese
 Schwierigkeit 107 109

- Seele 92 als Bewegungsprinzip 94
 Definition 93 Erschaffung durch
 Gott 94 s. a. Geistseele, Intellekt
- Sehnsucht unendliche 110
- Selbstbewegung des Intellekts
 102
- Selbstdefinition 121
- Selbsterkenntnis 99 130
- Selbstmitteilung Gottes 70
- Selbstreflexion 100
- Selbstvermittlung aenigmatische
 99
- Selbstverwirklichung als Vergei-
 stigungsprozess 106
- Sichtbarwerdung des Unsichtba-
 ren 85 87
- Singularität 104 111 s. a. Indivi-
 dualität
- Sinn in aliis 147 in se 147
- Sinnlichkeit 93 Bedeutung im Er-
 kenntnisprozess 83–86
- Spekulation 87 der göttlichen
 Dinge 109 metaphysische 77 theo-
 logische 120
- Spiel als Wesen der Theologie
 111–121 als Wesen des (philoso-
 phischen) Denkens 100–110 als We-
 sen des Denkens 111 Begründung in
 der Transzendenz 116 Ursprung im
 Glauben 114
- Spielregel(n) des Globusspiels 86
- Spirituelle Exegese 53
- Staunen als der Ursprung der Phi-
 losophie 87
- Stufen der Erkenntnis 105
- Stufen des Seins 90
- Subjektivität 158⁶⁹
- Substanz 89 93
- Sünde 73
- Sündenfall 74
- Syllogismus 150 151 153 157⁶⁵ 159
 160 161 162 163 164 167 169 170 171
 172 in aliis 168 in se 168 Ver-
 gleich von S. und Trinität 156 156⁶³
 vier Funktionen des S. 166–168
- Tanz intelligibler *Proklos* 120
- Ternar Leben, Wissen, Urteilen
 150⁵⁷ memoria, intellectus, voluntas
 130⁶ 165 167
- Theologie als Spiel 111–121
- Tradition hermetische 88
- Transzendenz als Voraussetzung
 des Spieles 116
- Trigon Gruppe von drei Sternzeichen
 6 s. a. triplicitas
- Trinität als Koinzidenz von Affir-
 mation und Negation 121
- triplicitas 6 s. a. Trigon
- Unabschließbarkeit der Erkennt-
 nis 106 107
- Unaufhörlichkeit 95 102–105 110
- Unbegreifbarkeit 108
- Unbegreiflichkeit als ersehntes
 Begreifen 110
- Unbegreiflichkeit Gottes 103
- Unendlichkeit 89 96 als Quelle
 der Freude 110 als unbegrenzte
 Grenze des Denkens 101 als uner-
 reichbares Ziel 101 Disproportio-
 nalität 101
- Unendlichkeitspotential des In-
 tellekts 102–105 106
- Unendlichkeitsspekulation 96
 101 105 106 108
- Unerreichbarkeit 107 der Er-
 kenntnis 103–105 der Wahrheit
 103–105
- Unersättlichkeit 110
- Universum 90
- Unterscheidung seins- und er-
 kenntnismäßig 95
- Ursünde 73
- Urteilsvermögen angeborenes
 143

- Verantwortung 116¹⁸³
 Verborgenheit 88
 Vernunft 93
 Verstand 93
 Verstandeskraft 91
 Vielheit 89
 Vier Viererstruktur der Zahlen und
 des Universums 91
 Vierfacher Sinn der Schrift 39
 virtus 162 163 163⁷⁷
 Vorstellungskraft 91

 Wahrheit 119 Evidenz 114 geof-
 fenbart durch Christus 112 Leichtig-
 keit der W. 106 Offenbarkeit 112
 Teilhabe daran 103–105 Unerreich-
 barkeit 103–105
 Weisheit als *sapida scientia* 110 112
 Welt 90 als individuelle Größe 96
 dreifache 99 Einzigartigkeit 96 Er-
 kennbarkeit d. W. 136 137 Gott als
 größte Welt 99 Mensch als kleine
 Welt 99 Offenbarungsqualität 83
 Vielheit von Welten 97 99

 Weltbild 1 geozentrisches 91
 Weltentwurf Individualität 96
 Weltkonstitution durch die Ver-
 wirklichungsbewegung des Intellekts
 94–99
 Wertethik 155⁶²
 Wertphilosophie 121¹⁹⁴
 Wille 151 153
 Wissen Christi 62
 Wurf des Globus 92 96 107 108 110
 111

 Zahl(en) 90 natürliche Reihung 91
 Zehnzahl 90
 Zahlenverhältnis 90
 Zeit 95 161⁷⁶
 Zentrum des Globusspielfeldes 86
 89
 Ziel unendliches 101
 Zirkuläre Theologie 121

ORTSREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Ägypten	9 15	Lüttich	56
Alexandria	27	Mainz	184
Antiochia	13	Marienberg, Benediktinerkloster im Vinschgau	120 ¹⁸⁷
Basel	1	Montoliveto Maggiore	65
Brixen	37 65–80 178	Nürnberg	1 3 79 ⁵⁵
Bruneck	66	Padua	IX XIII 3 6 54 54 ¹⁰⁰
Buchenstein	65 66	Piemont	5 ¹⁷
Gettysburg	31 ¹	Ravenna	XIII
Heidelberg	5	Rom	13 13 ³⁹ 31 ² 35 37 65 178
Japan	XIII 124	Tegernsee	66 178 180
Jerusalem	14 14 ⁴⁰ 15	Thessalien	9
Karlsruhe	122	Trier	6 9 184
Konstanz	18 ⁴⁵		

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Eisleben, Turmbibliothek von St. Andreas	London, British Museum
Ms. 960: 178 179	Cod. Harl. 3631: 3 3 ³⁻⁴
Gießen, Univ. Bibl.	Cod. Harl. 3915: 3 ⁴
Hs. 695: 178	Cod. Harl. 5402: 3
Hs. 9956: 179	München, Bayerische Staatsbibliothek
Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals	clm 18570: 178 179
Cod. Cus.: 4 36 ¹⁷	Vatikan, Biblioteca Apostolica
Cod. Cus. 186: 92 ⁷²	Cod. Vat. Lat. 1245: 4 ¹¹⁻¹³ 33 ⁷ 35 ¹⁵
Cod. Cus. 211: 3 ⁸	36 ¹⁸ 37 ²³ 38 ²⁷⁻²⁸ 38 ³¹⁻³³ 39 ³⁴ 39 ³⁷⁻³⁸
Cod. Cus. 212: IX 2 3 3 ⁶⁻⁷ 5 5 ¹⁵ 6 8 ²⁷	41 ⁴⁴ 42 ⁴⁷⁻⁴⁹ 43 ⁵² 43 ⁵⁴⁻⁵⁶ 48 ⁷⁷ 48 ⁷⁹ 49 ⁸⁰
15 ⁴¹	50 ⁸⁸ 51 ⁸⁹ 53 ⁹⁶⁻⁹⁷ 54 ¹⁰⁰ 61 ¹²⁶ 62 ¹²⁷
Cod. Cus. 213: 8 ²⁷	67 ⁹⁻¹⁰ 69 ¹⁵ 69 ¹⁷ 70 ¹⁸⁻¹⁹ 70 ²¹ 71 ²³
Cod. Cus. 219: 178	72 ²⁵⁻²⁹ 73 ³¹ 74 ³³ 74 ³⁵ 75 ³⁸ 76 ⁴³⁻⁴⁵
	77 ⁴⁸⁻⁴⁹ 78 ⁵¹⁻⁵² 79 ⁵⁴ 79 ⁵⁶ 80 ⁶¹ 116 ¹⁸²

STELLENREGISTER ZU WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Apol. 37²⁶ 38³⁰ 40³⁹ 61 61¹²⁵ 86²¹
121¹⁹² 187
- Brief des NvK an Abt u. Mönche von Tegernsee vom 14. Sept. 1453
102¹²³
- Brief des NvK an den Novizen Nik. Albergati 151⁵⁸
- Brief des NvK an Kaspar Aindorffer vom 22. Sept. 1452 102¹²⁵
- Comp. 55
Comp. 8 56¹⁰⁵
- Crib. Alk. 78
Crib. Alk. II 83⁹ 160⁷⁴
- De aequal. 49⁸² 56 56¹⁰⁷ 60–61 67 67¹⁰
129–175
- De ap. theor. 82⁵ 89⁴⁸ 104 104¹³⁴
106¹⁴³ 121¹⁸⁹ 146⁵¹ 167
- De beryllo 66 66⁶ 82⁵ 82⁷ 83¹⁰ 85¹³
85¹⁷ 86²⁰ 100¹¹⁶ 103¹³³ 130⁵ 131 132
–138 145 153 155⁶² 158
- De conc. cath. 9 56¹⁰⁶
De conc. cath. II, 5 9³¹
De conc. cath. II, 34 45⁶³
De conc. cath. III, 7 9³¹
De conc. cath. III, Prooemium 9³³
- De coni. 4 92 105 126 129² 130⁶ 142
144 144^{45–46} 145 145⁴⁹ 149 154 168
- De coni. I, 3 91⁶⁰
De coni. I, 6 109¹⁶⁰
De coni. I, 9 105¹⁴⁰
De coni. I, 10 90⁵³
- De coni. I, 11 145^{47–48}
De coni. II, 14 158⁶⁹ 171⁸³
De coni. II, 16 142³⁷ 188
- De dato 56
- De docta ign. 56 56¹⁰⁶ 89 101 127 132
132¹⁰ 136 168 187 188
- De docta ign. I, 1 101¹¹⁹ 136²¹
De docta ign. I, 4 89⁴² 125²⁰⁰
De docta ign. I, 10 141³¹
De docta ign. I, 11 85^{15–16} 85¹⁹ 143⁴¹
De docta ign. I, 12 85¹⁸ 89⁴¹
De docta ign. II, 1 4⁹
De docta ign. II, 3 89⁴⁴
De docta ign. II, 7–10 127²⁰²
De docta ign. III 61¹²⁴ 62 70 78
De docta ign. III, 5 160⁷⁵
- De fil. 188
De fil. 2 104¹³⁵
- De Gen. 36¹⁸ 44 44⁵⁹ 56 –60 156 156⁶³
188
De Gen. 1 103¹³¹
De Gen. 2 103¹³²
- De ludo 81–128 155⁶² 181 182
- De ludo I 81³ 86²³ 87^{24–26} 87³¹ 88³³
88³⁷ 89⁴³ 89⁴⁵ 90⁵⁴ 92^{67–68} 92^{70–71} 93⁷⁵
93⁷⁷ 93⁷⁹ 94^{80–81} 94^{84–86} 95^{87–88}
95^{90–91} 95⁹⁴ 96⁹⁷ 97^{98–103} 98^{104–107}
99^{108–110} 99¹¹² 100^{113–116} 101^{117–118}
102¹²⁶ 105^{136–137} 108¹⁵⁷ 111^{171–174}
114^{179–180} 116¹⁸³ 182
- De ludo II 73³¹ 81² 83⁸ 85¹⁴ 87^{30–32}
88^{34–36} 88^{38–39} 89⁴³ 89^{46–47} 90^{49–52}
90^{56–58} 91⁵⁹ 91^{61–62} 91⁶⁴ 91⁶⁶ 93⁷⁸ 95⁸⁹

- 95⁹²⁻⁹³ 96⁹⁵⁻⁹⁶ 97¹⁰⁰ 99¹¹¹ 101¹²¹
 105¹³⁸⁻¹³⁹ 105¹⁴¹⁻¹⁴² 107¹⁴⁸ 110¹⁷⁰
 112¹⁷⁵⁻¹⁷⁶ 113¹⁷⁷ 120¹⁸⁵ 155⁶² 159
 163⁷⁷
- De mente 92 130⁶ 141 142 142³⁵⁻³⁶ 143
 144 145 147 149 149⁵⁵ 152⁵⁹ 154
 155⁶² 168 171 182 189
- De mente 1 87²⁷
- De mente 2 153
- De mente 3 152⁶⁰
- De mente 4 93⁷⁶ 143³⁹⁻⁴⁰
- De mente 5 143⁴¹ 151⁵⁸
- De mente 6 141³⁴
- De mente 7 143⁴² 145⁵⁰ 146
- De mente 9 171⁸³
- De mente 11 143³⁸ 144⁴⁴ 149⁵⁵
- De non aliud 1 121¹⁹³
- De pace 78 126 182
- De pace 12 102¹²²
- De poss. 85¹⁴ 121¹⁹⁰⁻¹⁹¹ 190⁵
- De princ. 56 56¹⁰⁷ 84 84¹¹ 94⁸³ 132⁹ 135
- De quaer. 133¹⁷ 188 189 190
- De quaer. 1 91⁶³ 147⁵²
- De quaer. 5 106¹⁴⁶
- De sap. 86²²
- De sap. I 102¹²⁴ 102¹²⁷ 110¹⁶⁴⁻¹⁶⁵
 110¹⁶⁷⁻¹⁶⁹ 141³⁴
- De sap. II 103¹³⁰ 107¹⁴⁹⁻¹⁵⁰ 108¹⁵¹⁻¹⁵⁴
 108¹⁵⁶ 109¹⁵⁸⁻¹⁵⁹ 121¹⁸⁸
- De stat. exper. 90⁵⁵
- De theol. compl. 93⁷⁴ 103¹²⁸ 130⁶
 141³⁴
- De ult. 56¹⁰⁶
- De usu communionis 51
- De ven. sap. 56¹⁰⁶ 82⁵ 182 187 189
- De vis. 62 73 78 82⁵ 84 86 100¹¹⁶ 132
 132¹⁰ 141³⁴ 189
- De vis. 3 121¹⁹²
- De vis. 5 109¹⁶¹ 110¹⁶³
- De vis. 13 101¹²⁰ 103¹²⁹ 106¹⁴⁷
- De vis. 16 109¹⁶² 110¹⁶⁶
- De vis. 25 73³⁰
- Sermo I 35¹⁴ 38³³ 40⁴¹ 43⁵⁸ 46⁷⁰
- Sermo II 3³ 4¹¹ 76⁴⁴
- Sermo V 45⁶²
- Sermo VII 45⁶⁷
- Sermo XII 38²⁷
- Sermo XVI 150⁵⁷ 156⁶³ 160⁷⁴ 161
- Sermo XX 18⁴⁶ 187
- Sermo XXII 35¹⁴
- Sermo XXIII 18⁴⁶ 38²⁷ 39³⁴ 40³⁹ 48⁷⁵
 49⁸¹
- Sermo XXIV 36²⁰
- Sermo XXIX 46⁶⁹
- Sermo XXX 38²⁷
- Sermo XXXVII 40⁴⁰ 42⁵⁰
- Sermo XXXVIII 36¹⁸ 119¹⁸⁴
- Sermo XXXIX 40⁴⁰
- Sermo XLI 38²⁷ 39³⁵ 41 41⁴⁶ 50⁸⁷ 67⁹
 181
- Sermo XLII 55¹⁰⁴
- Sermo XLIII 55¹⁰⁴
- Sermo XLIV 160⁷⁴
- Sermo XLVII 39³⁴⁻³⁵
- Sermo XLVIII 45⁶⁴
- Sermo LI 73³¹
- Sermo LIII 35¹³
- Sermo LXXI 39³⁷ 108¹⁵⁵
- Sermo LXXIV 42
- Sermo LXXV 38²⁷ 38³³
- Sermo LXXXVIII 43⁵⁴

- Sermo XCVI 43⁵²
 Sermo CXX 38³³
 Sermo CXXII 65 75³⁸ 75⁴¹⁻⁴²
 Sermo CXXIII 39³⁷
 Sermo CXXV 65
 Sermo CXXVI 47⁷³
 Sermo CXXIX 69¹⁶
 Sermo CXLIII 71²³
 Sermo CLII 33⁷ 74³⁴ 80 80⁵⁹
 Sermo CLIV 48⁷⁷ 71²³ 74 74³⁶ 75³⁸
 78⁵¹
 Sermo CLXIV 49⁸⁴
 Sermo CLXV 4¹³
 Sermo CLXIX 76⁴⁴
 Sermo CLXXI 3³ 38²⁷ 70 70¹⁹ 72 72²⁷
 Sermo CLXXII 182
 Sermo CLXXXVI 75³⁸
 Sermo CLXXXVIII 116¹⁸²
 Sermo CLXXXIII 74³⁵
 Sermo CLXXXIV 37 37²³
 Sermo CLXXXIX 72²⁵
 Sermo CCI 76⁴⁵
 Sermo CCIII 70 70¹⁸
 Sermo CCIV 47⁷³ 68 68¹¹⁻¹² 69¹³
 Sermo CCV 36¹⁸
 Sermo CCVII 37²⁶ 54¹⁰¹ 183
 Sermo CCX 71 71²²
 Sermo CCXI 40⁴² 43⁵³ 72²⁹
 Sermo CCXII 45⁶⁵ 80⁶¹
 Sermo CCXVI 3³ 4¹⁰ 37 37²⁵ 71 71²⁴
 179
 Sermo CCXXI 76⁴⁴
 Sermo CCXXIII 38²⁷
 Sermo CCXXVI 62¹²⁸ 65
 Sermo CCXXVII 76⁴⁶
 Sermo CCXXXII 41⁴⁴
 Sermo CCXXXVI 38³³ 39³⁴
 Sermo CCXXXVII 35¹⁵ 40⁴² 49⁸⁴
 Sermo CCXXXVIII 35¹⁵ 49⁸⁴
 Sermo CCXLII 38²⁸
 Sermo CCXLV 76⁴⁴
 Sermo CCXLVI 72 72²⁹
 Sermo CCXLIX 73 73³¹
 Sermo CCLI 73³¹
 Sermo CCLII 43⁵⁵
 Sermo CCLIV 36¹⁸ 38²⁸ 38³¹ 39³⁷ 40³⁹
 50⁸⁸ 52 52⁹³⁻⁹⁵ 61¹²⁶ 69 69¹⁴ 72²⁶
 Sermo CCLV 61
 Sermo CCLVI 39 39³⁸
 Sermo CCLVIII 48⁷⁹ 69¹⁵ 71²³ 78⁵¹
 Sermo CCLIX 71²³
 Sermo CCLX 33⁷ 70²¹
 Sermo CCLXIII 53⁹⁶
 Sermo CCLXIV 39³⁷ 54¹⁰⁰
 Sermo CCLXV 4¹¹ 42⁴⁹
 Sermo CCLXVII 76 76⁴³
 Sermo CCLXXI 73 74³³
 Sermo CCLXXII 38³³ 49⁸⁰ 80⁵⁷
 Sermo CCLXXIII 4¹² 38³¹ 50⁸⁸
 Sermo CCLXXIV 38²⁷ 38³¹ 38³³ 42⁴⁷
 78 79 79⁵⁴ 79⁵⁶ 80⁶¹
 Sermo CCLXXV 40⁴³ 48⁷⁶ 53
 Sermo CCLXXVI 38³² 62¹²⁷
 Sermo CCLXXVII 38³² 53⁹⁷ 67⁹ 72
 72²⁸
 Sermo CCLXXVIII 74 75³⁸
 Sermo CCLXXIX 61¹²⁶
 Sermo CCLXXX 38²⁷ 41⁴⁵ 43⁵⁶ 49⁸⁵ 67
 67⁹ 69¹⁵ 76 76⁴⁵ 77⁴⁸⁻⁴⁹ 78 78⁵² 80
 Sermo CCLXXXIII 50⁸⁸ 51⁸⁹ 53⁹⁷ 69
 69¹⁷
 Sermo CCLXXXVII 65
 Sermo CCLXXXVIII 66
 Sermones 132¹⁰
 Sermones XLII-XLVI 35¹⁴

Die Autoren dieses Bandes

Ulli Roth, Dr. theol., Assessor d. Lehramts, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. Wichtigste Veröffentlichungen zu Cusanus sind: Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 55, Münster 2000); Cusanus-Texte III. Marginalien: 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83 (Heidelberg 1999); Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz, in: *Studia Leibnitiana* 29 (1997) 63–80.

Klaus Reinhardt, Dr. theol., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier, Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier, Leiter der Cusanus-Arbeitsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Trier. Aus seinen neueren Veröffentlichungen: Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700) I-II (Madrid 1990, 1999); Nicolai de Cusa opera omnia . . . vol. XIX,1: Sermones CCIV-CCXVI, ed. K. Reinhardt et W. A. Euler (Hamburg 1996); Die Begegnung dreier Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien. Ramon Lulls Buch vom Heiden und den drei Weisen – ein europäischer Traum?, in: *Der Traum Europas*. Hrsg. von H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer (Regensburg 2000) 243–261; Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken*. Theologische Fakultät Trier 1950–2000 (Trier 2000) 165–179.

Walter Andreas Euler, Prof. Dr. theol. habil., Inhaber der Dozentur für Cusanus-Forschung am Institut für Cusanus-Forschung, ständiger Lehrbeauftragter für Religions- und Missionswissenschaften an der Theologischen Fakultät Trier. Wichtigste Veröffentlichungen: *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburger Forschungen zur Religions- und Missionswissenschaft: Abt. 2, Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 15 (Würzburg-Altenberge ²1995); »Pia philosophia« et »docta religio«: Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Humanistische Bibliothek: Reihe 1, Abhandlungen, Bd. 48 (München 1998). Editionen: Zusammen mit K. Reinhardt: Nicolai de Cusa opera omnia . . . vol. XIX,1: Sermones CCIV-CCXVI (Hamburg 1996); Raimundi Lulli Opera latina, op. 101–105: Ianuae et in Monte Pessulano anno 1303 composita. Raimundi Lulli Opera latina, Bd. XXIII – Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Bd. 115 (Turnhout 1998). Aufsätze zu Nikolaus von Kues und Fragen der Fundamentaltheologie.

Martin Thurner, Dr. theol. habil., ist Privatdozent für Christliche Philosophie am Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie der Universität München (Kath.-Theol. Fakultät). Wichtigste Veröffentlichungen: *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit* (Stuttgart u. a. 2001); *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Berlin 2001); (Hg.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters* (Stuttgart u. a. 1998). Daneben Aufsätze v. a. zur Vorsokratik und zu Nikolaus von Kues.

Harald Schwaetzer, Dr. phil., wiss. Mitarbeiter der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Arbeitsstelle Trier. Wichtigste Monographien zum Themenbereich: »Si nulla esset in Terra Anima«. Johannes Keplers Seelenlehre als Grundlage seines Wissenschaftsverständnisses. Ein Beitrag zum vierten Buch der *Harmonice Mundi*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 44 (Hildesheim/Zürich/New York 1997); *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 56 (Hildesheim/Zürich/New York 2000); *Nikolaus von Kues: Vis creativa*. Grundlagen eines modernen Menschenbildes. Eine lateinische Auswahl. Eingeleitet, erläutert und herausgegeben v. H. Schwaetzer. *Aschendorffs Lesehefte* (Münster 2000).