

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 correspondends 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 augustiniischen 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: h ²V, 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 intrinsicum*. 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 schwelte, 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 einen *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 beabsichtigte 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 consubstantiale.
- 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.