

NIKOLAUS VON KUES

1401 2001

Akten des Symposiums
in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG

E. V.

BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – JOÃO MARIA ANDRÉ, Paradel da Cortiça – WERNER BEIER-WALTES, München – HUBERT BENZ, Wiesbaden – KARL BORMANN, Köln – PETER CASARELLA, Washington, – ALBERT DAHM, Merzig – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – WALTER ANDREAS EULER, Trier – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER †, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Neuilly sur Seine – LUDWIG HAGEMANN, Mannheim – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – RAYMOND KLIBANSKY, Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – GIOVANNI SANTINELLO, Padova – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER, Northampton – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

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

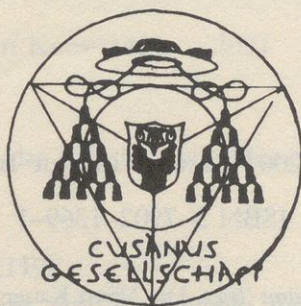
MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

28

NIKOLAUS VON KUES
1401 2001

Akten des Symposions
in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001

Herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt



2003

PAULINUS

ZA 711-28

© 2003 Cusanus-Institut Trier

ISBN 3-7902-1369-1

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser

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

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

INHALT

VORWORT	XI
WERNER BEIERWALTES	
Zum Tode von Hans-Georg Gadamer	XIII
TEILNEHMERLISTE	XVII

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

KLAUS KREMER

Nikolaus von Kues. 1401 – 2001. Einführung in den wissenschaftlichen Teil des Cusanus-Jubiläums-Jahres: Symposium vom 23. bis 26. Mai 2001 in Bernkastel-Kues

1

HAUPTREFERATE

ERICH MEUTHEN

Nikolaus von Kues. 1401 – 2001

3

KLAUS KREMER

Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie

27

WERNER BEIERWALTES

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus

65

HERMANN J. HALLAUER

Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen

103

V

JASPER HOPKINS

Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei
Nikolaus von Kues 135

KLAUS REINHARDT

Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie 165

GUNTHER WENZ

De pace fidei. Nikolaus von Kues als Theoretiker ei-
nes christlichen Ökumenismus 189

WALTER ANDREAS EULER

Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen
Dialogs und der Theologie der Religionen 211

PAUL E. SIGMUND

Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungs-
denken: Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von
Kues, George Lawson und John Locke 233

FRITZ KRAFFT

Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues
zwischen Antike und Moderne 249

MENSO FOLKERTS

Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen
Werke des Nikolaus von Kues 291

IRMGARD MÜLLER

Nikolaus von Kues und die Medizin 333

KLAUS KREMER

Dankeswort 351

ERICH MEUTHEN

Schlußwort 353

BESPRECHUNGEN

Charles Lohr u. Ulli Roth

- NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*. Vol. XVII/4: *Sermones II (1443–1452)* (Sermones LVII-LXI). Hg. Hermann Schnarr. Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 275–342. 355

- NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*. Vol. XVIII/2: *Sermones III (1452–1455)* (Sermones CXLI-CLX). Hg. Heinrich Pauli †. Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 93–185. 356

- NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*. Vol. XIX/2: *Sermones IV (1455–1463)* (Sermones CCXVII-CCXXXI). Hg. Marc-Aeilko Aris. Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 93–185. 358

- NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. XIX/3: *Sermones IV (1455–1463)* (Sermones CCXXXII-CCXLV). Edd. Walter Andreas Euler et Harald Schwaetzer. Hamburg: Felix Meiner 2002, S. 179–278. 360

- NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. X: *Opuscula II/1: De aequalitate (Vita erat lux hominum). Responsio de intellectu evangelii Ioannis (Quomodo ratio divina sit vita)*. Hg. H. G. Senger. Hamburg: Felix Meiner 2001, XXXIX, 109 S. 362

Johannes Helmrath

- HALLAUER, HERMANN, *Nikolaus von Kues Bischof von Brixen 1450–1464*. Gesammelte Aufsätze, hg. von Erich Meuthen und Josef Gelmi unter Mitarbeit von Alfred Kaiser (= Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1). Brixen 2002, 444 S. 363

Karl Bormann

SENGER, HANS GERHARD, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band LXXVIII). Leiden – Boston – Köln 2002. X, 411 S. ISSN 0169–8125, ISBN 9004–12081 5. 368

Albert Dahm

ROTH, ULLI: *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*. BGPhThMA NF Bd. 55. (Münster, Aschendorff 2000). 314 S. ISBN 3–402–04006–9. 374

Hubert Benz

SCHWAETZER, HARALD, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 56). Olms: Hildesheim, Zürich, New York 2000. 197 S. ISBN 3–487–11195–0. 377

Johannes Wolter

TURNER, MARTIN, *Gott als das offenbare Geheimnis des Nikolaus von Kues* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie Bd. 45). Berlin: Akademie-Verlag 2001. 500 S. ISBN 3–05–003582–X 383

Detlef Thiel

YAMAKI, KAZUHIKO (Hg.): *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Surrey (England) 2002 (Waseda/Curzon International Series, Bd. 2), XIV+288 S. 390

Klaus Reinhardt

PRING-MILL, ROBERT, *Der Mikrokosmos Ramon Llull. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Ulli Roth. Stuttgart-Bad

Cannstatt: fromann-holzboog, 2001 (Clavis Pansophiae; Bd. 9). ISBN 3-7728-2002-6. XII + 141 Seiten. 14 Abb. Ln. DEM 98,00. 395

Isabelle Mandrella

BUCHHEIM, THOMAS / KNEEPKENS, CORNEILLE HENRI / LORENZ, KUNO (Hgg.): *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2001. 379 S. ISBN 3-7728-2200-2. 396

Mario Machetta

COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS E CONCÓRDIA: Caminhos do Pensamento em NICOLAU DE CUSA. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. TOMO I. Coordenação João Maria André e Mariano Álvarez-Gómez. Faculdade de Letras. Coimbra 2002. 401

REGISTER

Personenregister	403
Sachregister	418
Ortsregister	433
Handschriftenregister	435
Stellenregister zu Werken des Nikolaus von Kues	437
Die Autoren dieses Bandes	442

VORWORT

Der vorliegende Band 28 der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* bringt endlich die zwölf wissenschaftlichen Vorträge des Cusanus-Symposiums innerhalb des Cusanus-Jubiläums-Jahres 2001. Er ist gewissermaßen der zweite und abschließende Teil der Publikationen über das Jubiläumsjahr, dessen erster Teil mit der Darstellung aller anderen Veranstaltungen unter dem Titel »600 Jahre Nikolaus von Kues. 1401–2001« Anfang des Jahres 2003 erschienen ist (Paulinus Verlag, Trier). Zur inhaltlichen Begründung dieser zwölf Vorträge verweise ich auf meine »Einführung« S. 1f. unten.

Um das Erscheinen der Publikation nicht weiter hinauszuzögern, habe ich mich, nicht gerade leichten Herzens, zum Verzicht auf die Wiedergabe der Diskussionsbeiträge entschlossen. Denn das Abhören und Abschreiben dieser Beiträge vom Band, eine erste redaktionelle Bearbeitung der mündlichen, stellenweise vom Mikrophon nicht deutlich erfaßten Ausführungen der Diskutanten sowie der Versand an die verschiedenen Autoren und die erneute Durchsicht der von den Autoren hergestellten Endfassung nimmt, wie meine langjährige Erfahrung zeigt, doch disproportional viel Zeit in Anspruch. Zudem gab es immer wieder Anfragen, wann die Vorträge im Druck vorliegen würden. Außerdem hat Herr Dr. Kaiser, dem die Satzerstellung obliegt, noch mehr Schriften als die MFCG-Bände zu betreuen. Ich glaube dennoch sagen zu können, daß die Vorträge, auch ohne die Diskussionsbeiträge, ein anschauliches Bild von der Originalität und Universalität des zu seinem 600. Geburtstag Geehrten, Nikolaus von Kues, entwerfen.

Der Band enthält sodann einen Nekrolog von Professor Dr. Dr. h.c. Werner Beierwaltes zum Tode von Hans-Georg Gadamer, der am 13. März 2002 in Heidelberg gestorben ist. Gadamer war von 1952 bis 1976 Vorsitzender der Cusanus-Commission innerhalb der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und gehörte seit Gründung der Cusanus-Gesellschaft im Jahre 1960 dem Wissenschaftlichen Beirat an. Sein Nachfolger ist Prof. Beierwaltes. Der Wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft weiß sich der Heidelberger Akademie zu unendlichem Dank verpflichtet. Denn ohne deren Initiative in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts, sämtliche Werke und Akten des Cusanus in einer kritischen Ausgabe

herauszubringen, gäbe es weder diesen Beirat noch die Cusanus-Renaissance des 20. Jahrhunderts. Das Cusanus-Institut in Trier beherbergt eine Forschungsstelle der Heidelberger Akademie.

Schließlich legt Band 28 der MFCG-Reihe Rezensionen vor: zu den inzwischen veröffentlichten Sermones LVII-LXI (h XVII/4), CXLI-CLX (h XVIII/2), CCXVII-CCXXXI (h XIX/2) und CCXXXII-CCXLV (h XIX/3), zu De aequalitate sowie zu Responsio de intellectu evangelii Joannis (h X/1), ferner zu den Cusanus-Monographien bzw. -Sammelbänden von Buchheim u. a. (Hg.), Hallauer, Pring-Mill, Roth, Schwaetzer, Senger, Thurner und Yamaki (Hg.).

Mein Dank gilt Herrn Dr. Alfred Kaiser und Frau Ingrid Fuhrmann, Sekretärin des Cusanus-Instituts. Mit ersterem arbeite ich seit mehr als 10 Jahren, mit letzterer seit April 1993 zusammen, und zwar mit beiden in vorbildlicher, stets an der Sache orientierter Weise. Beide sind für mich unverzichtbare Mitarbeiter geworden. Last not least danke ich auch Herrn Dr. Baulig vom Paulinus Verlag sehr herzlich für die lange und bewährte Zusammenarbeit.

Trier, am Feste Peter und Paul 2003

Klaus Kremer

Zum Tode von Hans-Georg Gadamer

Von Werner Beierwaltes, München

Hans-Georg Gadamer, einer der großen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts, ist am 13. März 2002 im Alter von 102 Jahren in Heidelberg gestorben. Das Geschenk geistiger Präsenz hat ihn bis zu seinem Tode geleitet. Er hat das Profil der gegenwärtigen Philosophie nachhaltig und unverwechselbar geprägt durch die konsequente Entfaltung einer philosophischen Gedankenbewegung und durch eine tief eindringende Reflexion auf die Geschichte der philosophischen und kulturellen Überlieferung.

Sein Hauptwerk »Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik« (1960) ist als eine Theorie des Verstehens zu einem Grundbuch gegenwärtigen Philosophierens geworden, das aufgrund seines universalen Ansatzes auch alle Geisteswissenschaften umgreift und deren Selbstverständnis mitbestimmt. Die produktiven und durch Gadamers eigene hermeneutische Praxis verifizierten Theoreme, wie »Horizontverschmelzung« im Gespräch, Verstehen und Interpretieren, »Wirkungsgeschichte« oder »wirkungsgeschichtliches Bewußtsein«, die Rehabilitierung des Vorurteils und der »phronesis« als praktischer Vernünftigkeit, die »Sprachlichkeit« als Medium der hermeneutischen Erfahrung (»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«) oder »Gespräch« als Vollzug des Verstehens, sind aus der gegenwärtigen Diskussion zwischen Philosophie und den Wissenschaften kaum wegzudenken. Die in »Wahrheit und Methode« entfaltete Theorie universalen Verstehens verwirklicht eine notwendige Alternative zum herrschenden Szientismus, zu einer formal-logischen Wissenschaftstheorie. Von seiner Überzeugung her, daß Sprache nicht nur funktional oder transzendental zu denken sei, sondern inhaltlich bestimmt ist – das Sein ist das, was sich in der Sprache darstellt, Welt ist nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt –, ist Gadamers Sprachkonzeption als Form des Welt-Verstehens auch ein Gegenentwurf zur analytischen Sprachphilosophie. – Philosophische Hermeneutik, wie sie sich in »Wahrheit und Methode« zeigt, hat nicht nur die Sprache der Texte zum Gegenstand des Verstehens, sondern auch die »Sprache« der Kunst: Kunstwerke sind geradezu der herausgehobene Bereich, in dem hermeneutische Erfahrung Wahrheit freilegt; das Verstehen beider Bereiche bleibt indes jeweils ein unabschließbares Geschehen.

Von Gadammers philosophischer Genealogie her und angesichts seiner eigenständigen Fortentwicklung und philosophischen Selbstkonturierung spielt die Reflexion auf sein Verhältnis zu Martin Heidegger eine bedeutende Rolle. Gadammers »Wahrheit und Methode« empfing wesentliche Impulse aus Heideggers existenzialer Hermeneutik, der Selbstausslegung des Daseins, welches wir selbst je sind, die Gadamer zu einer umfassenden Theorie des Verstehens, die über Kunst, Geschichte, Sprache hinaus auf all das geht, »worüber man sich zu verständigen versuchen kann«, vertiefend fortbestimmt. Zugleich hat er in der Vergewisserung seiner eigenen Herkunft Entscheidendes zum Verständnis vor allem des späten Heidegger beigetragen. Ein Glücksfall jedoch für die Vermittlungsfähigkeit von Philosophie in der Gegenwart ist das nicht zu überschätzende Faktum: im Gegensatz zu manch anderen Heidegger-Schülern hat sich Gadamer von dem Sprachgebaren Heideggers, seiner Sprachgewaltsamkeit und seiner Favorisierung des Deutschen bis in die Muttersprache als die Sprache der Mutter distanziert; er hat sich auch von einer vielfach üblichen terminologischen Verstellung dessen, was ein philosophischer Gedanke sein sollte, ganz frei gehalten. Die Sprache *seines* Philosophierens ist in sich differenziert und durchsichtig zugleich, sensibel dem jeweiligen Gegenstand angemessen, in den Mitvollzug des Gedankens bewegend – »protreptisch«.

Weil das Verstehen im Sinne der philosophischen Hermeneutik sich nicht auf Gegenwärtiges begrenzt, sondern gerade das Vergangene kritisch erinnernd in der Gegenwart bewußt »haben« möchte, wird die Frage nach der Tradition und der Geschichtlichkeit des Denkens (auch der Begriffsgeschichte als Form der Philosophie) zu einem zentralen Moment der Theorie. Verstehen heißt von daher gesehen: Einrücken in einen Überlieferungszusammenhang, in dem und durch den der Verstehende sich selbst – aus seiner Herkunft – mit-versteht, Aneignung oder Vergegenwärtigung des sogenannt Vergangenen oder Gedächtnis der Tradition um deren Zukunft willen. So sind Gadammers Arbeiten zur griechischen Philosophie, insbesondere zu den Vorsokratikern, zu Platon, dessen lebenslanger Schüler er war, und zu Aristoteles, sowie die Reflexionen auf die Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart, insbesondere auf die Trias Hegel-Husserl-Heidegger, ein eindrucksvolles Paradigma eines hermeneutischen Gesprächs mit der Geschichte des Denkens, einer hermeneutischen Praxis, die den theoretischen Vorgaben

von »Wahrheit und Methode« entspringt und entspricht: Gadamer realisiert dabei in einem Denken von höchster Wachheit und Sensibilität gegenüber der Wahrheitsrelevanz der Überlieferung eine Mitte zwischen Identifikation und Differenz zu dem in den Texten Gesagten. Dieses versteht er als ein uns Aufgegebenes: wie im Verstehen unserer eigenen geschichtlichen Herkunft die wesentlichen Fragen der Philosophie zur Sprache kommen und in Fragen umgeformt, d. h. weitergedacht werden können, die unsere gegenwärtige Situation charakterisieren, zu unseren eigenen Fragen werden. Gadamer gibt durch sein nachhaltig spürbares Interesse an der *Sache* des Denkens ein überzeugendes Beispiel dafür, daß im Umgang mit der älteren und neueren philosophischen Tradition die Scheidung in eine »historische« und »systematische« Weise des Zugangs zu ihr durchaus obsolet, ja sogar irreführend ist. Nur die bewußte Einheit der beiden Aspekte ist sinnvoll und aufschlußreich. – In dem Platon-Gespräch der Gegenwart hat Gadamer eine eigentümliche und Maßstäbe des Verstehens setzende Stimme: Gegenüber einer Platons Denken allzu rigoros systematisch festlegende, auf formal-logische Richtigkeit überprüfende, primär sprachanalytische Interpretation, oder gegenüber einem Verstehensversuch, der die indirekte Überlieferung extrem in den Vordergrund stellt, erweist er immer wieder das Dialog-Geschehen als die erste Quelle für unser Verstehen der platonischen Dialektik. Er praktiziert ein »mimetisches« Lesen der Dialoge, indem er die begrifflichen Aussagen genau und phantasie reich zugleich auf die dialogische Wirklichkeit bezieht. Es ist sicher keine Übertreibung zu sagen, daß Gadamer durch sein intensives Sich-Einlassen auf die inneren Denkszusammenhänge der platonischen Dialoge und auf deren Verbindung zu Aristoteles Einsichten gelungen sind, die das Verstehen Platons und mit ihm der griechischen Philosophie überhaupt in eine neue Dimension erhoben haben. Von Platon ist zu lernen, daß sich verläßliche Evidenz vorzüglich im argumentierenden Dialog ereignet, in einem durchaus methodisch bewußt verfahrenenden, Rechenschaft gebenden, das Erreichte immer wieder korrigierenden, fragend-offenen Dialog, für den die Aporie eher zum ständigen Impuls als zum resignativen Hemmnis wird. Dieser Gesprächscharakter des platonischen Denkens ist dem Homo Platonicus par excellence Gadamer zur leitenden Grundeinsicht für seine Hermeneutik geworden: Demjenigen, der verstehen will, geht es im Gespräch mit dem lebendigen Gegenüber oder mit Texten und Kunstwerken je-

weils um die Wahrheit der Sache; dies ist das gemeinsame Interesse, in dem die Sprechenden und Verstehenden übereinkommen. Wir lassen uns aber in diesem Gespräch mit dem sogenannt Vergangenen auch über uns selbst aufklären, weil *wir selbst Überlieferung sind*.

Hans-Georg Gadamer war von 1952 bis 1976 Vorsitzender der *Cusanus-Commission* der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, der die Herausgabe der Opera Omnia des Nikolaus von Kues obliegt. So war er schon durch seinen Blick auf die Entwicklung der Edition mit dem Denken des Cusanus eng verbunden; er hat die Arbeit der Commission stetig und verständnisvoll gefördert. Seine philosophische und philologische Kompetenz ist ihr bis in die letzte Zeit zugute gekommen.¹

Seiner Mitarbeit in der Commission entsprach aber auch ein genuines Sach-Interesse an dieser Form von Philosophie im Übergang zur Neuzeit: Neben der Frage nach der Stellung des cusanischen Denkens innerhalb der Geschichte der Metaphysik und der für es charakteristischen »inneren Verschlingung und Untrennbarkeit des Philosophischen und des Theologischen«² war es vor allem die Verbindung von Erkenntnis als Vermutung mit einer Theorie der Sprache, was ihn an Cusanus bewegte: »Sein als das Wort« – das schöpferische, das Welt »ins Sein ruft«, Welt präsent macht,³ das freilich im Bereich der Andersheit gegenüber der göttlichen *praecicio absoluta* ungenau bleiben muß. Mag am Anfang des Jahrhunderts das primär neukantianische Interesse an Cusanus mit dem Versuch einer philosophischen Begründung der Naturwissenschaften und der Diskussion des Infinitesimalen zusammenhängen, so zeigte sich im Verlauf einer sich vertiefenden Rezeption seines Denkens – nicht zuletzt durch den Fortgang der kritischen Ausgabe – immer mehr: Nikolaus Cusanus »ist in die Reihe der großen Klassiker des abendländischen Denkens eingerückt, die uns im Wandel der Zeiten das Eine und Wahre verbürgen«.⁴

¹ Gadamer war seit 1960 Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft. Anlässlich seines 95. Geburtstages wurde ihm die Ehrenmitgliedschaft in der Cusanus-Gesellschaft verliehen.

² MFCG 11 (1975) 277 (*Epilog* zu dem Symposium der Cusanus-Gesellschaft »Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems«).

³ *Wahrheit und Methode* 411. *Nikolaus von Kues im modernen Denken* in: NIMM (Firenze 1970) 44. 46ff. – jetzt auch in: *Gesammelte Werke*, Band 4 [Tübingen 1987] 297–305 unter dem Titel *Nicolaus Cusanus und die Gegenwart*. Das Zitierte S. 302f.

⁴ Ebd. 48 (Ges. W. 305).

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER

am Symposion vom 23. bis 26. Mai 2001 in Bernkastel-Kues

»Nikolaus von Kues 1401 2001«

(Zusammengestellt von Ingrid Fuhrmann)

- Affler, Wilhelm, Amselweg 20,
54470 Bernkastel-Kues
- Albert-Jellinghaus, Eike, Alexanderstr.
25, 44137 Dortmund
- Álvarez-Gómez, Mariano, Prof. Dr.,
Universidad de Salamanca, Apartado
de Correos 29, E-37008 Salamanca
- André, João Maria, Prof. Dr., Rua 25 de
Abril, 8, 3360 Paradelas da Cortiça,
Portugal
- Arens, H.Jürgen, Dr., Dr. van Heek-Str.
22, 46446 Emmerich
- Aris, Marc-Aeilko, Dr., Albertus-Ma-
gnus-Institut, Adenauer Allee 19,
53111 Bonn
- Augoustinos, Metropolit, Exarch von
Zentraleuropa, Dietrich-Bonhoeffer-
Str. 2, 53227 Bonn-Beuel
- Auler, Wolfgang, Florist, Wittlaerer
Kirchweg 1, 40489 Düsseldorf
- Backes, Hermann, Auf der Klaus 7,
66636 Tholey
- Bähr, Bernhard, Dr. phil., Stadionstr. 25,
87980 Bad Mergentheim
- Baldus, Ingeborg, Lahnstr. 29,
56410 Montabaur
- Bambauer, Christoph, Viehofer Platz 15,
45127 Essen
- Bambauer, Gertraude, Pelikanweg 31,
46487 Wesel
- Bambauer, Klaus, Pelikanweg 31,
46487 Wesel
- Bandzimiera, Krystian, Bachweg 10,
54451 Irsch/Saar
- Bardel, Alice, MA, Haus Marianne,
35708 Haiger 3
- Barglik, Wolfgang, Dr., Bracke 1,
97234 Reichenberg
- Bartholomé, Susanne, Unter Schlemet
12, 54516 Wittlich
- Baumeister, Clemens, Dr., Hoffmann v.
Fallerstr. 26, 48165 Münster
- Becher, Bärbel, Berndorffstr. 6,
50968 Köln
- Bechtel, Günter, Jakobsgarten 11,
54492 Zeltingen-Rachtig
- Beck, Kurt, Ministerpräsident des Lan-
des Rheinland-Pfalz
- Beierwaltes, Eva, Am Fischerwinkel 19,
82031 Grünwald
- Beierwaltes, Werner, Prof. Dr., Am Fi-
scherwinkel 19, 82031 Grünwald
- Bender, Ignaz, Universitätsring 15,
54286 Trier
- Bergmans, Luc, Prof. Dr., 9, rue Jules
Grévy, F-37000 Tours
- Bertelloni, Francesco, Prof. Dr., Univer-
sidad de Buenos Aires, Departamento
de Filosofía, Puán 480 -4^o piso, (1606)
Buenos Aires, Argentinien
- Berthold, Herbert, Frankfurt/Main
- Birkhäuser, Doris, Zur Philippsburg 52,
54516 Wittlich
- Bocken, Inigo, Dr., Mühlenstraße 15a,
47559 Kranenburg
- Böckler, Gisela, Dipl. theol., Rotenberg
56b, 35037 Marburg
- Böer, Agnes, Buchenweg 12,
54470 Bernkastel-Kues
- Böer, Werner, Oststr., Buchenweg 12,
54470 Bernkastel-Kues

- Böhland, Marco, Elsaßstr. 45,
50677 Köln
- Bond, Lawrence, Prof. Dr., 880 Hardin
Rd., Boone N.C. 28607, USA
- Boswell, Terry, Dipl. phil., Sichelstr. 22,
54290 Trier
- Brecher, Bärbel, Berndorffstr. 6,
50968 Köln
- Bretz, Martina, Gerolstr. 4, 53127 Bonn
- Brient, Elizabeth, Prof. Dr., 109 Pea-
body Hall/Philosophie Depart-
ment/University of Georgia, Athens,
GA 30604, USA
- Brösch, Marco, Margarethenstr. 13,
544524 Klausen
- Bruyn, de, Werner, OIng., Barbarossastr.
11, 60388 Frankfurt/M.
- Busch, Helmut, Am Untersberg 5,
54470 Bernkastel
- Busch, Ursula, Am Unkersberg 5,
54470 Bernkastel
- Carver, Liv, John, 4325 Bluff St. Bakers-
fiel, CA 93306
- Casarella, Peter T., Prof. Dr., Dept. of
Theology, Catholic University, Wash-
ington DC 20064, USA
- Conrad, Gerhild, Dr. phil., Moselstr. 65,
56861 Reil
- Cormann, Uwe, Berliner Str. 38,
52428 Jülich
- Cuozzo, Gianluca, Dr., Regione Hota-
riolo 18, I-10090 Sciolzis (Torino)
- D'Amico, Claudia, Prof., Universidad de
Buenos Aires, Departamento de Fi-
losofía, Puán 480 -4^o piso, (1606) Bue-
nos Aires, Argentinien
- Dahm, Albert, PD Dr., An der Josefs-
kirche 1, 66663 Merzig
- Dahm, Franz U., Karlstraße 2,
54470 Bernkastel-Kues
- Darscheid, Thomas, Pfr., Florinspfaf-
fengasse 14, 56068 Koblenz
- David, Philipp, Dipl. theol., Harmsstr.
135, 24114 Kiel
- Derer, Erich, Kleine Kluckstr. 8,
46049 Oberhausen
- Dietrich, Christian, Hüller Mühle 17,
45888 Gelsenkirchen
- Dietz, Elke, Josef-Völker-Str. 10,
55276 Oppenheim
- Dietz, Walter, Prof. Dr., Josef-Völker-
Str. 10, 55276 Oppenheim
- Donati, Silvia, Dr., Thomas-Institut,
Universitätsstr. 22, 50923 Köln
- Dorn, Andreas, Gaußstr. 20,
42119 Wuppertal
- Duclo, Donald, Prof. Dr., 1914 Nec-
tarine Street, Philadelphia, PA
19130 USA
- Dupré, Dietlind, M.A., Kroonsingel 41,
NL-6581 Malden b. Nijmegen
- Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Kroonsingel
41, NL-6581 Malden b. Nijmegen
- Dusemund, Manfred, Goethestr. 38,
54470 Bernkastel-Kues
- Egger, Kurt, Dr., Pater OFM., Wolken-
steingasse 1, I-39100 Bozen
- Egger, Wilhelm Emil, Prof. Dr., OFM-
Cap. Piazza Duomo, 2, I-39100 Bo-
zen
- Eisenkopf, Anke, Lengsdorfer Hauptstr.
13, 53127 Bonn
- Engel, Sigrid, Dipl. Bibl., Hauptstr. 90,
54470 Bernkastel-Wehlen
- Erfurt, Klaus, Schlossmühle,
55483 Horbruch
- Euler, Walter A., Prof. Dr., Palmatusstr.
5, 54292 Trier
- Feilen, Werner, Hauptstr. 90,
54470 Bernkastel
- Felder, Gerd, Markt 7, 59494 Soest
- Ferger, Hans-Werner, Zum Wingert
5 (Bürgerrundfunk RLP),
54344 Kenn

- Fieseler, Annette, Bergweg 3,
54470 Bernkastel-Kues
- Folkerts, Menso, Prof. Dr., Haidhauser
Str. 1, 81675 München
- Franz, Gunther, Prof. Dr., Januarius-
Zick-Str. 2, 54296 Trier
- Frohnhöfer, Markus, Sandweg 64,
60316 Frankfurt/M.
- Frost, Stefanie, Groner Str. 40,
37073 Göttingen
- Fuhrmann, Ingrid, Cusanus-Institut,
Domfreihof 3, 54290 Trier
- Gadner, Eva, Rag., Lorenzerweg 13,
I-39011 Lana (BZ)
- Gasser, Hubert, Dr., Staatsarchiv,
I-39100 Bozen/Italien
- Gasser, Winfried, SpKDir., Kreisspar-
kasse, 54470 Bernkastel
- Gelmi, Josef, Prof. Dr., Carducci Str.
10/1, Brixen/Italien
- Gestrich, Helmut, Dr., Birkenweg 9,
54470 Bernkastel-Kues
- Gestrich, Margret, Birkenweg 9,
54470 Bernkastel-Kues
- Glindmeier, Annemarie, Husumer Str.
48, 25746 Heide
- Glindmeier, Siegfried, Husumer Str. 48,
25746 Heide
- Golsong, Regina, Dipl. Psych., Am Ring
18, 54470 Bernkastel-Kues
- Haastert, Stefan, Pfr., Ortsstraße 10,
54483 Kleinich
- Hagen, Christoph, Stud., Beethovenstr.
1, 54470 Bernkastel-Kues
- Hagen, Matthias, Stud., Beethovenstr. 1,
54470 Bernkastel-Kues
- Hahn, Valentin, Chem. Ing., Selchertstr.
54536 Kröv
- Hallauer, Anne, Waldstr. 32,
53117 Bonn
- Hallauer, Hermann J., Dr., Waldstr. 32,
53177 Bonn
- Hammer, Kunibert, Birkenhorststr. 1c,
67141 Neuhofen
- Hangert, Ulf, Bürgermeister der Ver-
bandsgemeinde Bernkastel-Kues
- Harders, Alexandra, Limburger Str. 26c,
61462 Königstein
- Haubst-Zenz, Mechthild, Mercatorstr.
11, 55127 Mainz
- Hauer, Alfred, Bitburger Str. 2,
54636 Niederweiler
- Hauer, Lucia, Bitburger Str. 2,
54636 Niederweiler
- Hees, Dorothea, Hauptstr. 90,
54470 Bernkastel
- Hees, Günther, Saarallee 5,
54470 Bernkastel-Kues
- Heidinger, Wolfgang, M.A., Wilhelms-
höher Str. 22, 12161 Berlin
- Hein, Heidi, Cusanus-Institut, Domfrei-
hof 3, 54290 Trier
- Helander, Birgit, Dr. theol, Peter Lam-
bert-Str. 4, 54292 Trier
- Helmuth, Johannes, Prof. Dr., Hum-
boldt-Universität Berlin, Eriseering,
10319 Berlin
- Herges, Ruth, Dr., Weingartenstr. 29,
54470 Bernkastel-Kues
- Herkenrath, Ulrich, Prof. Dr., FB Ma-
thematik, Univ. Duisburg, Duisburg
- Hirlinger, Irene, Am Heiligenrech 3,
54470 Bernkastel-Andel
- Hoenen, Maarten, Dr., KUN, Postbus
9103, NL-6500 HD Nymegen
- Hoffmann, Dieter, Kurfürstenstr. 47,
54492 Zeltingen-Rachtig
- Hoffmann, Hans W., Dr., Fringsstr. 11,
41464 Neuss
- Hoffmann, Klaus, Möschbachstr. 4,
53604 Bad Honnef
- Hollmann, Ingrid, OstR, Bahnhofstr. 1,
54538 Bengel
- Hollmann, Joachim, Dr. Ing., Bahn-
hofstr. 1, 544538 Bengel

- Hopkins, Gabriele, Department of Philosophy, University of Minnesota, 831 Walter Heller Hall, 271-19th Avenue South, Minneapolis, MN 55455-0310, USA
- Hopkins, Jasper, Prof. Dr., Department of Philosophy, University of Minnesota, 831 Walter Heller Hall, 271-19th Avenue South, Minneapolis, MN 55455-0310, USA
- Hümer, Carola, Goldbachstr. 20, 54470 Bernkastel-Andel
- Hundemer, Peter, 54470 Bernkastel-Kues
- Huth, Edwin, Weinbergstr. 11, 65558 Burgschwalbach
- Immich, Monika, Bernkasteler Weg 5, 54470 Bernkastel-Andel
- Jaenchen Petra, Frankfurt am Main
- Jacoby, Karl Heinz, Weihbischof, Windstr. 4, 54290 Trier
- Jena, Ingrid, Tempelstr. 56, 50679 Köln
- Jendis, Helga, Schumannstr. 10, 41749 Viersen
- Jendis, Peter, Dipl. phil., Schumannstr. 10, 41749 Viersen
- Johann, Winfrid, Barbaraweg 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Kaiser, Alfred, Dr., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Kalmes, Maria, Buchenweg 10, 54470 Bernkastel-Kues
- Kandler, K.-H., Prof. Dr., Enge Gasse, 09599 Freiberg
- Kappes, Hans W., Ostring 24, 40882 Ratingen
- Kauffmann, Margitta, Tannenweg 56, 54293 Trier
- Keller-Berndorff, Heiner, Am Frankenhain 21, 50858 Köln
- Keller-Stig, Ulla, 130 Rue Dr. Temple, F-75003 Paris
- Kern, Kathrin, Förstereistr. 2, 01099 Dresden
- Kiefer, Guido, Dr., An den Drei Pfosten 30, 57072 Siegen
- Kiefer, Karl-Heinz, Dipl. Ing., An den Drei Pfosten 30, 57072 Siegen
- Kiefer, Rita, An den Drei Pfosten 30, 57072 Siegen
- Kirsch, Christoph, Dr., Am Michelstrund 14, 69469 Weinheim
- Kirsch, Friedel, Am Michelsgrund 14, 69469 Weinheim
- Kleinermeilert, Alfred, Weihbischof Predigerstr. 16, 54290 Trier
- Klenk, Gudrun, Rebschulweg 32, 54470 Bernkastel-Kues
- Klöppel, Uli, Uhlandstr. 1, 56355 Nastätten
- Kohl, Ruth Marie, Im Brühl 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Kohlbacher, Heinz, Im Viertheil 10, 54470 Bernkastel-Kues
- Kohler, Kristell, Albertus-Magnus-Institut, 53111 Bonn
- Krafft, Fritz, Prof. Dr., Institut f. Geschichte d. Pharmazie, Roter Graben 10, 35032 Marburg/Lahn
- Krämer, Charlotte, Oranienstr. 24, 47051 Duisburg
- Krämer, Peter, Prof., Zum Wadelborn 10, 54429 Schillingen
- Krames, H. Jörg, Fallerweg 60, 54516 Wittlich
- Krames, Karl, Dr., Marientaler Au 45, 56856 Zell
- Krames-Neuhaus, Jutta, Fallerweg 60, 54516 Wittlich
- Kraus-Vobbe, Mariette, Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn
- Kreber, Erna, Birkenweg 33, 54470 Bernkastel-Kues
- Kreber, Herbert, Birkenweg 33, 54470 Bernkastel-Kues

- Kremer, Klaus, Prof. Dr., Cusanus-Institut Domfreihof 3, 54290 Trier
- Kreuer, Elisabeth, Capellenstr. 20, 53913 Swisttal
- Kreuer, Werner, Prof. Dr., Capellenstr. 20, 539132 Swisttal
- Kritten, Stefan, Annenberg 8, 54472 Monzelfeld
- Kropp, Peter, Zur Windschnur 6, 54472 Monzelfeld
- Kuhn, Hans Peter, Schanzstr. 26, 54470 Bernkastel-Kues
- Küngler Roland, Kiesstr. 12, 64283 Darmstadt
- Kurth, Gisela, Bergried 19a, 54486 Mülheim
- Lauster, Jörg, Dr., Lennebergplatz 9, 55124 Mainz
- Läsch-Weber, Beate, Landrätin, Kreisverwaltung Bernkastel-Wittlich
- Lehmann, Karl, Kardinal, Bischofsplatz 2, 55116 Mainz
- Leicht, Johannes, Olewigerstr. 146, 54295 Trier
- Lentschig, Gertrud, Im Altenwald 26, 54470 Bernkastel-Kues
- Lentzen-Deis, Wolfgang, Prof. Dr., Universitätsring 19, 54296 Trier
- Levashova, Larissa, Dr., pr. Dobroljubova 5/1-2, R-197198 St. Petersburg
- Leonhard, Elke Leonhard, MDB, Bundeshaus, 53113 Bonn
- Licht, Alexander, MDL, Bohrgasse 23, 54472 Brauneberg
- Liebl, Ulrich H., Dr., Diezelweg 25, 40468 Düsseldorf
- Lillig, Bernward, Ermekeilstr. 54, 53113 Bonn
- Limper, Ilse, Richard-Wagner-Str. 25, 54516 Wittlich
- Linke, Edgar, Eitorfer Str. 5, 50679 Köln
- Lorenz, Margot, Dr., Hirschlandstr. 158, 73130 Eßlingen
- Lorenz, Marianne, Hirschlandstr. 158, 73130 Eßlingen
- Lückert, Renate, Lärchenweg 78, 40699 Erkrath
- Luther, Hans-W., Balduinstr. 3, 66606 St. Wendel
- Luther, Monika, Balduinstr. 3, 66606 St. Wendel
- Machetta, Jorge Mario, Prof. Dr., Nicasio Gral. José G. de Artigas 3170 P.B., 1417 Buenos Aires, Argent.
- Mair, Patrizia, Rag, Neustifterweg 1, I-39642 Brixen
- Martin, Werner, Am Lanzenberg 6, 66606 St. Wendel
- Mathos, Michael, MR, P.O.Box 402, LA Jolla, CA 92038
- Mauder, Deutsche Presseagentur
- Meer, van der, Matthieu, Oude Boteringestraat 23, 9712 GC, Groningen / NL
- Meiner, Manfred, Richardstr. 47, 22081 Hamburg
- Merten, Dieter, Engelwies 74, 55469 Simmern
- Mertes, Elly, Weingartenstr. 78, 54470 Bernkastel-Kues
- Mertes, Franz-Josef, Weingartenstr. 78, 54470 Bernkastel-Kues
- Meuthen, Erich, Prof. Dr., Leipziger Str. 7, 50858 Köln
- Meyer, Martha, Weingartenstr. 31, 54470 Bernkastel-Kues
- Meyer, Thomas, Schmellerstr. 26, 80337 München
- Mödder, Roswitha, Auf der Trift 18, 54470 Bernkastel-Kues
- Mohrs, Rainer, Dr., Goethestr. 5, 55270 Bornheim
- Mombaur, Peter M., Dr., Am Ideck 8, 42781 Haan

- Moritz, Arne, MA., Emil-Abderhalden 26, 06108 Halle
- Moritz, Georg, Pastor, 54113 Bernkastel-Kues
- Moritzen, Gottfried, OBR, Hustadtring 53, 44801 Bochum
- Morkel, Angelika, Kurfürstenstr. 68, 54295 Trier
- Morkel, Arnd, Prof. Dr., Kurfürstenstr. 68, 54295 Trier
- Morrissey, Gerda, H. James Pl., Fredoniy, NY, USA
- Morrissey, Thomas, Prof. Dr., History Dept. SUNY College at Fredonia, FREDONIA, NY14063, USA
- Müller, Alfons, Prof. Dr., Heidenäckerstr. 12, 76872 Erlenbach
- Müller, Irmgard, Prof. Dr., Universität Bochum, Medizinische Fakultät, Abtg. für Geschichte der medizin und Medizinhistorische Sammlung, Marktstr. 258a, 44799 Bochum
- Müller-Chorus, Gerard, Dr., Buchenweg 3, 53343 Wachtburg
- Müller-Chorus, Monika, Buchenweg 3, 53343 Wachtburg
- Musseleck, Karl-Heinz, Dr., Oberstr. 48, 54516 Wittlich
- Musseleck, Liselotte, Oberstr. 48, 54516 Wittlich
- Nagel, Fritz, Dr. phil., Universitätsbibliothek, Schönbeinstr. 18/20, CH-40656 Basel
- Neuberger, Hans-O., Dr. med., Gebrannte Mauer 15, 54470 Bernkastel-Kues
- Neusel, Wilfried, Oberkirchenrat, Hans-Böckler-Str. 7, 40476 Düsseldorf
- Neusius, Gabriele, Wilhelm-Deuser-Str. 50, 54294 Trier
- Nicolle, Jean-Marie, Prof., 54, rue J. Leccannet, F-76000 Rouen
- Niemann, Charlotte, Auf Sprung 12, 54292 Trier
- Obielu, Clement, Dr., Seat of Wisdom Seminary, P.O. Box 2124, Owerri Nigeria
- Oide, Satoshi, Prof. Dr., Kita 6, Nishi 11-9, Nakadori, Chuo-ku, J-Sapporo 060-0006
- Okada, Etsuko, Pluwiger Str. 14, 177/178, 54295 Trier
- Okada, Naotahe, Pluwiger Str. 14, 177/178, 54295 Trier
- Otte, Klaus, Prof. Dr., Buchenweg 9, 57610 Altenkirchen
- Overdick, Franz, Markusberg 24e, 5293 Trier
- Overdick-Gulden, Maria, Dr. med., Markusberg 24e, 5293 Trier
- Pavel, Josef, Bezirkspräsident der Region Karlsbad/Tschechien
- Perlwitz, Axel, Dipl. Ing., Oststr. 6, 74072 Heilbronn
- Perlwitz, Phoebe, Oststr. 6, 74072 Heilbronn
- Port, Helga, Schillerstr. 10, 54470 Bernkastel-Kues
- Port, Wolfgang, Bürgermeister, Schillerstr. 10, 54470 Bernkastel-Kues
- Prüm, Bettina, Uferallee 19, 54518 Sehlen
- Pukelsheim, Friedrich, Prof., Tourneylstr. 12, 86391 Stadtbergen
- Radziminski, von, Martina, Am Hagen 59, 48165 Münster
- Rau, Johannes, Bundespräsident, Schloß Bellevue, Spreeweg 1, 10557 Berlin
- Regnery, Bernhard, Beethovenstr. 27, 54340 Köwerich
- Reichelt, Bernhard, Berliner Str. 69, 52428 Jülich
- Reichert, Melanie, Gartenstr. 16, 54344 Kenn

- Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Domfreihof 3, 54290 Trier
- Reis, Burkhard, Dr., Veilchenweg 27a, 22529 Hamburg
- Reuter, Anna, Cusanus-Geburtshaus, 54470 Bernkastel-Kues
- Ries, Barbara, Lic.iur.can., Zum Wadelborn 10, 54429 Schillingen
- Ritter, Katharina, Im Graben 22, 54597 Schwirzheim
- Roestenburg, Hubert, Dr., Gartenstraße 2a, 54538 Hontheim
- Rösch, Günter, Landragsabgeordneter
- Rosenbusch, Brigitte, Rheinsprung 17, CH-4051 Basel
- Rosenbusch, Jörg R., Prof. Dr., Rheinsprung 17, CH-4051 Basel
- Rössel, Generalvikar, Domfreihof, 54290 Trier
- Roubinek, Oberbürgermeister der Stadt Karlsbad/Tschechien
- Ruf, Thomas, Gestade 18, 54470 Bernkastel-Kues
- Sakai, Osamu, Prof. Dr., 17-28 Nango 2 chome Nango Otsu, Shiga 520, Japan
- Sakamoto, Peter T., Prof. Dr., 45-15 Higashiminemachi, Otaku, Tokyo/Japan
- Scheibel, Günter, Niedergasse 37, 63075 Offenbach
- Scheltger, Prof., Hollweg 13, 51519 Odenthal
- Scheuer, Manfred, Prof. Dr., Universitätsring 19, 54296 Trier
- Schmahl, Bettina, Auf Oleck 2, 54486 Mülheim
- Schmahl, Gerhard, Dr., Auf Oleck 2, 54486 Mülheim
- Schmitt, Franz, Rebschulweg 31, 54470 Bernkastel-Kues
- Schmitt, Heinzg., Triererstr. 11, 54320 Waldrach
- Schmitt, Margret, Rebschulweg 31, 54470 Bernkastel-Kues
- Schnarr, Helga, 97084 Würzburg
- Schnarr, Hermann, Dr., Wallstr. 10, 54290 Trier
- Schneider, Helmut, R.Dir., Am Kurpark 15, 54470 Bernkastel-Kues
- Schneider, Marion, Am Kurpark 15, 54470 Bernkastel-Kues
- Schneider, Roland, Dir., Graacher Schäferei, 54470 Graach
- Schöblier, Peter, Trabacher Str. 6, 56843 Irmenach
- Schumann, Robert, Trier
- Schüßler, Werner, Prof.DDr., Ringstr. 9, 54316 Pluwig
- Schwaetzer, Harald, Dr., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Schwenkmezger, Präsident, Universität Trier, Universitätsring 15, 54286 Trier
- Schwarz, Leo, Weihbischof, Flanderstr. 1a, 54290 Trier
- Seggewiß, Wilhelm, Prof. Dr., Obs. Hoher List, 54550 Daun
- Seidel, K.H., RA, Wuppertalstr. 9, 54470 Bernkastel-Kues
- Seippel, Ursula
- Senger, Hans G., Dr., Thomas-Institut, Universitätsstr. 22, 50923 Köln
- Servatius, Anette, Gartenstr. 37, 54470 Bernkastel-Kues
- Servatius, Jürgen, Gartenstr. 37, 54470 Bernkastel-Kues
- Servatius, Michael, Gartenstr. 37, 54470 Bernkastel-Kues
- Sfez, Jocelyne, Dipl. Ing, 7, me Sophie Germain, F-75014 Paris
- Siebel, Hiltrud, Anton-Reuter-Str. 27, 56072 Koblenz
- Siebel, Reinhard, Anton-Reuter-Str. 27, 56072 Koblenz
- Sigmund, Paul E., Prof. Dr., 8 Evelyn Place, Princeton NY 88840, USA

- Söder, Joachim, Dr., Von-Boltenstern-Platz 7, 53639 Königswinter
- Soballa, Ulrich, Dr., Am Felsenwehr 38, 54516 Wittlich
- Sonoda, Ryoko, 14-1 Chohohji – Nagaokakyo, J – 617 Kyoto, Japan
- Sonoda, Tan, Prof. Dr., 14-1 Chohohji – Nagaokakyo, J – 617 Kyoto, Japan
- Spiekers, Margarete, Goldbach 15, 54470 Bernkastel-Andel
- Spital, Hermann Josef, Bischof, Liebfrauenstr., 54290 Trier
- Stahl-Schwaetzer, Henricke, Dr., Fähr-gasse 4, 54340 Köwerich
- Stammlberger, Helga, Mühlenstr. 73, 54296 Trier
- Stephan, Hilde, Schauinslandstr. 4, 79331 Teningen
- Stieber, Joachim, Prof. Dr., Sept. of History Smith College, Wright Hall, Northampton, Massachusetts, 1063 USA
- Stier, Bor. On Temple, F-75003 Paris
- Strittmatter, Eva, Peter-Spring-Str. 11, 79102 Freiburg
- Sturz, Thomas, Mag.theol., Domplatz 5, I-39100 Bozen
- Takashima, Keika, M.A., Türkenstr. 55, 80799 München
- Teranishi, Michiko, , Nagoya/Japan
- Thelen, Hans-Peter, Sebastianstr. 165, 53115 Bonn
- Thiel, Detlef, Dr., Thorwaldsenanlage 65195 Wiesbaden
- Thiel, van, Claire, Dr. med., Gebrannte Mauer 15, 54470 Bernkastel-Kues
- Thurner, Martin, Dr., Grabmann-Institut, Geschw.-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Verbeek, Johannes, Dr., Avelsbacherstr. 31, 54295 Trier
- Vitt, Birgit, Gerresheimer Landstr. 133a, 40627 Düsseldorf
- Vobbe, Joachim, Bischof, Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn
- Weber, Christa-M., Dr., Aufm Gräve-
rich 32, 56179 Vallendar
- Weber, Hans-Rolf, Dr., Aufm Gräve-
rich 32, 56179 Vallendar
- Weier, Reinhold, Prof. Dr., Kleine Eu-
lenpfütz 10, 54290 Trier
- Weirich, Hilde, R., Fronhofen 6, 54483 Kleinich
- Wenner, Rosemarie, Superintendentin, Evangelische Freikirchen, Wilhelm-Leuschner-Str. 8, 60329 Frankfurt/M.
- Wenz, Gunther, Prof. Dr., Himmel-
reichstr. 2, 80538 München
- Wesselsky, Wilfried, Dr. Ing, Königsber-
ger Str. 8, 41515 Grevenbroich
- Wetzel, Angelika, Kiefernweg 7, 54516 Wittlich
- Weyand, Franz-Josef, Trierer Str. 10, 54309 Newel
- Weyer, Bernhard, Dr., Folwiese 54, 51069 Köln
- Weyer, Hildegard, Folwiese 54, 51069 Köln
- Wieser, Heinz, Dr. med., Birkenweg 19, 54470 Bernkastel-Kues
- Wikström, Iris, Dr., Kyrkoherde, Hamnö, FIN-22730 Kärkar
- Wilhelm, Ulrike, Haardter Str. 72, 67433 Neustadt/Weinstr.
- Willkomm, Michael, Gestade 1b, 54470 Bernkastel-Kues
- Will-Peld, Waltraud, Im Viertheil 13, 54470 Bernkastel
- Wodarzick, Renate, Gotenweg 11, 68623 Lampertheim
- Wodarzick, Ulrich, Dr., Gotenweg 11, 68623 Lampertheim
- Wolf, Horst, Stud.Dir., Heideweg 10, 66606 St. Wendel

-
- | | |
|--|---|
| Wolf, Roswitha, Heideweg 10, 66606 St. Wendel | Tokyo 169–8050, Japan |
| Wolter, Johannes, Rosenplatz 1, 50859 Köln | Yoshida, Shingo, Dr. phil., Gereonshof 6, 50670 Köln |
| Wörtz, Ulrich, Dr., Trollingerweg 29, 71336 Waiblingen | Zeidler, Verena, Ahornweg 60, 54296 Trier |
| Yamada, Tadaaki, Prof. Dr., Via Principe Amedeo 27, I – Rom | Zell, Rosmarie, Waldeckeweg 47, Ch–4102 Binningen |
| Yamaki, Kazuhiko, Prof. Dr., 2014 Minowa, Takane, 408–0012 Yamanashi / Japan | Ziegner, Wolfgang, Ignaz-Pichl-Weg 5, 85072 Eichstätt |
| Yamashita, Kazumichi, Prof. Dr., 1–12–27 Sakaragaoha, Mino-shi, J-Osaka | Zimmermann, Herbert, StD, Artilleriestr. 7A, 52428 Jülich |
| Yauchi, Yoshiaki, Prof., Waseda Universität, 1–104 Totsuka-machi, Shinjuku, | Zöllner, E. Jürgen, Prof. Dr., Staatsminister, Ministerium f. Wissenschaft, Weiterbildung, Forschung und Kultur, Mittlere Bleiche 61, 55116 Mainz |

NIKOLAUS VON KUES, (1401 – 2001)

Einführung in den wissenschaftlichen Teil des Cusanus-Jubiläumsjahres:

Symposium vom 23. bis 26. Mai 2001 in Bernkastel-Kues

Von Klaus Kremer

Verehrte Exellenzen!

Lieber Herr Vorsitzender der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften!

Lieber Herr Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft!

Meine sehr verehrte Damen und Herren!

Die Grundkonzeption dieses Jubiläums-Cusanus-Symposiums ist eine sehr einfache: nämlich anlässlich der Wiederkehr des 600. Geburtstages des Theologen, Philosophen, Kardinals und Bischofs Nikolaus von Kues die Genialität *und* Universalität dieses Denkers zur Darstellung zu bringen. Diese Grundkonzeption habe ich im Herbst 1998 dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft vorgelegt und dafür die uneingeschränkte Zustimmung erhalten. Lange gerungen haben wir um die Titulierung dieses Symposiums. Ob überhaupt, und wenn wie, eine Epochen-einteilung im bisher tradierten Sinne in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sinnvoll ist, Cusanus daher, wie so oft geschehen, als Übergangs-Gestalt charakterisiert werden könne, ist nicht erst seit Hans Blumenbergs Arbeiten in der Wissenschaft umstritten. Unbestritten ist jedoch, daß Cusanus die Tradition nicht einfach abschütteln wollte. Dafür sind seine Rückgriffe auf die Tradition zu zahlreich. Wir waren und sind uns bewußt, daß die Überzeitlichkeit seiner Gedanken und Anregungen gerade aus einem 2000jährigen Wurzelboden herausgewachsen ist, der zu neuen Erkenntnisfrüchten angelegt war. Es bedurfte lediglich eines Geistes, das zu wecken und zur Entfaltung zu bringen, was bis dahin eine 2000 Jahre alte abendländische Geistesgeschichte in ihrem Mutterboden bereit hielt. Auf diese Weise entstand Neues, bis dahin nicht Entdecktes, sogar »Unerhörtes« (inaudita), vergleichbar dem aus Stein geschlagenen Feuer.¹ Daher haben wir uns zu guter Letzt auf den ganz nüchternen

¹ Im Hinblick auf die nicht zu bestreitende Novität des cusanischen Denkens ist es dennoch empfehlenswert, J. HOPKINS' Aufsatz aus dem Jahre 2002 zu lesen: *Nicholas of Cusa (1401–1464): First Modern Philosopher?* in: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXVI: Renaissance and Early Modern Philosophy.

Titel geeinigt: »Nikolaus von Kues. 1401 2001.« Herrn Prof. Dr. Erich Meuthen ist die Aufgabe zugefallen, dies im ersten Vortrag im einzelnen aufleuchten zu lassen.

Unter den zwölf Referaten und nunmehr hier gedruckten Aufsätzen werden Sie das Referat vermissen, das den *Kanonisten* und *Rechtshistoriker* Nikolaus von Kues gewürdigt hätte. Dieses Fehlen darf nicht so gedeutet werden, als ob Nikolaus von Kues auf diesem Gebiet nicht auch Überragendes geleistet hätte. Josef Koch hat in der vierbändigen »Deutschen Biographie«, welche »Die großen Deutschen« vorstellt, geschrieben: »Seinem Fach nach war Nikolaus von Kues Kanonist und Jurist, und als solcher blieb er auch nicht in ausgefahrenen Gleisen. Man muß ihn als einen der ersten Rechtshistoriker bezeichnen. Er erkennt als erster die Unechtheit der sogenannten Konstantinischen Schenkung, er erklärt auch die pseudo-isidorischen Dekretalen für gefälscht, er kennt die deutsche Verfassungsgeschichte, er studiert selbst die alten Rechtsquellen und fordert deren Sammlung zur Schaffung eines gemeindeutschen Rechtes. So steht er vor uns«, Koch zitiert den Brixener Geschichtswissenschaftler Josef Resinger, »als Historiker von fast modernem Gepräge.«

Das 1997 in Padua durchgeführte, sieben Vorträge umfassende Cusanus-Symposion, publiziert 1998 in MFCG, Band 24, ist ganz dieser Thematik gewidmet. Daher schien es mir nicht ratsam, worin ich ebenfalls die Zustimmung des Wissenschaftlichen Beirates fand, diese doch annähernd erschöpfend behandelte Thematik nach so kurzer Zeit erneut aufzugreifen. Das Breitenspektrum der cusanischen Spekulation und Tätigkeit brauche ich an dieser Stelle nicht mehr eigens aufzuführen, da es sich bereits aus dem Inhaltsverzeichnis und den einzelnen hier gedruckten Vorträgen ergibt. Ich darf Herrn Kollegen Meuthen bitten, mit dem Eröffnungsvortrag zu beginnen.

NIKOLAUS VON KUES, (1401 – 2001)

Von Erich Meuthen, Köln

Wir sind seiner Einladung gefolgt, ihn heute in dem von ihm dotierten Erbe zu besuchen.¹ Die Bezeichnung »Erbe« will dabei sehr weit verstanden sein. Es umschließt das St. Nikolaus-Hospital und sein Vermögen, die dort Betreuten, seinen Bücherschatz und die darin niedergelegte, im besonderen seine eigene wissenschaftliche Leistung, seine unverwechselbare Persönlichkeit als historisches Vermächtnis an die Wirkkraft unseres europäischen Denkens bis über diesen Tag hinaus, Erbe auch als Gedächtnis und Gebet. Und hierzu sogleich noch ein übriges: Von seinem Vater, einem vermögenden Kaufmann, hat er einen sehr ausgeprägten Geschäftssinn und auch Geschäftsoptimismus mitbekommen. Man könnte ihm durchaus die werbewirksame Prognose unterstellen, daß eine in seinem Jahrhundert getätigte Anlage im Jahre 2001 eine glänzende Rendite erwarten lasse, im besonderen, was den geistigen Ertrag anlange. Eben solches ist eingetroffen, hat aber erst in den letzten Jahrzehnten allgemeinere Beachtung oder gar Bedeutung erlangt. Selten hat sich eine Persönlichkeit nach so langer Zeit² lediglich peripherer Notierung mit

¹ Im Laufe der Zeit bin ich mehrfach um biographisch orientierte Persönlichkeitsskizzen des Cusanus gebeten worden. Sie wiederholen sich natürlich immer wieder. Zu einer grundlegenden Uminterpretation gab es allerdings auch keine Veranlassung. Anders die Cusanus-Forschung insgesamt, worauf an Ort und Stelle jeweils hinzuweisen ist. Insbesondere die Schwerpunkte ihres Interesses haben sich gewandelt. Bei den besagten eigenen Titeln handelt es sich um: *Nikolaus von Kues. Freiheit und Schicksal des Christenmenschen damals und heute*. Schriftenreihe der Katholischen Erwachsenenbildung im Bistum Trier 5/1962; *Neue Schlaglichter auf das Leben des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 37–53; *Nikolaus von Kues*, in: Rheinische Lebensbilder III (Düsseldorf 1968, Köln ³1991) 35–56; *Leben in der Zeit*, in: K. Jacobi (Hg.), Nikolaus von Kues. Alber Kolleg Philosophie (Freiburg-München 1979) 7–26; *Nikolaus von Kues*, in: Vorzeiten. Geschichte in Rheinland-Pfalz II (Mainz 1986) 97–112 = *Nicolaus Cusanus*, in: Lindenthaler Gespräche 1985–1987 (Köln 1989) 45–55; *Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit*. Trierer Cusanus Lecture Heft 1 (Trier 1994, ²2001) 7–24, ergänzt um Anmerkungen in: MM 24 (1996) 784–804 (längere Passagen hieraus s. weiter unten).

² Grundlegend hierzu für die drei folgenden Jahrhunderte jetzt: ST. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. BCG X (Münster 1989). Das Buch zählt 440 Seiten, ohne weiterschweifig zu werden. Auf das Ganze der europäischen Denkgeschichte gesehen, hat

seiner geistigen Leistung so eindrucksvoll in die Erinnerung späterer Generationen zurückgerufen. Das macht natürlich neugierig, mit wem wir es zu tun haben. Folgen wir zunächst seinen eigenen Worten, indem wir uns mit ihm in einer für die Geschichte des europäischen Denkens folgenreichen Umbruchsituation³ erfahren.

Im Jahre 1433 hat er in seinem Frühwerk *De concordantia catholica* diese seine Gegenwart wie folgt charakterisiert: Wir sehen, wie die gelehrtesten Geisteswissenschaftler und Techniker das Alte wieder aufgreifen, so daß alles auf die baldige Vollendung eines regelrechten Kreislaufes hinsteuern dürfte, womit Nikolaus sich ganz dezidiert die neue, der Renaissance zugehörige Zyklenmetaphorik gegen die traditionell lineare zu eigen macht.⁴ Und er fährt fort: Wir übernehmen dabei nicht nur die tief-schürfenden Lehren der Autoren als solche, sondern alle erfreuen sich

man mit dem Epitheton »vergessen« künftighin vorsichtiger umzugehen, wenngleich es sich um keine kompakte Überlieferung handelt, sondern um eine punktuell breitgestreute. So auch, ebenso gewichtig wie instruktiv: F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*: BCG IX (Münster 1984). Religionsgeschichtliches Weiterwirken: R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs De pace fidei*, in: MFCG 16 (1984) 113–125 (Lessing). Zur zunächst auch nur zögerlichen Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert s. u. Anm. 68. Zu thematisieren wäre u. a. noch sein Kirchenverständnis in der einschlägigen Diskussion des Ancien Régime. Ob ich noch dazu komme, eine umfangreiche Belegsammlung zum Thema »Nachleben«, die sich im Lauf der Jahrzehnte bei mir angesammelt hat, soweit es sich um weitere Ergänzungen handelt, druckreif zu machen, muß ich vorerst dahingestellt lassen.

³ In letzter Zeit ist hierfür die – freilich nicht ganz glückliche – Metapher »Epochenschwelle« häufiger geworden. Vgl. etwa H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*. Die Legitimität der Neuzeit IV (Frankfurt 1976); erweitert und überarbeitet: Frankfurt 1976, ²1977 bzw. 1988. Dazu kritisch: MEIER-OESER, *Präsenz* (wie Anm. 2) 248f. und 434 (s. v. Bruno), der aber selber die cusanische Philosophie als »mißlungenen Versuch einer Rettung des Mittelalters« ansieht, »also nicht als Überwindung desselben« (217). Zur Begriffsgeschichte: *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. Hg. von R. Herzog und R. Koselleck: Poetik und Hermeneutik XII (München 1987). Für die Popularisierung wichtig scheint gewesen zu sein: HANS FREYER, *Schwelle der Zeiten* (Stuttgart 1965); Hinweise von F. GRAUS und R. HERZOG, ebd. 153 und 195. Bei allen Vergleichen von zu verschiedenartig zusammengesetzten Komposita nimmt die Zuverlässigkeit des Ergebnisses bekanntlich ab; so auch beim Epochenvergleich.

⁴ Zur weiteren Informierung s. J. SCHLOBACH, *Zyklen- und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung* (München 1980) 78–192. Allgemein: A. DEMANDT, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken* (München 1978).

auch am antiken Ausdruck, an Stil und Kunstempfinden.⁵ Doch dann schränkt er ein, zögert, wenn er an sich selber denkt: Andere Völker haben gerade sprachlich bessere Voraussetzungen hierfür, im besonderen die Italiener. Doch wir Deutsche!⁶ Nun denn: Wenn die unterschiedliche Stellung der Gestirne uns an Begabung auch nicht viel geringer sein läßt, so bleiben wir an Glätte des sprachlichen Ausdrucks hinter ihnen doch zurück. Damit ihr's aber wißt: Die anderen Nationen sollen sich nicht so aufregen, wenn sie im folgenden Zeugnisse zwar wahrerer, obwohl indessen bisher nie allgemeiner bekannter Autoren lesen. Ich habe nämlich mit großer Sorgfalt aus den Bücherschränken alter Klöster viele Originale gesammelt, die seit langem ungenutzt und daher quasi verschollen waren.⁷ *Originalia collegi*. Glaubt mir, ihr Leser: Alles ist aus alten Originalen.⁸ Also nichts aus zweiter Hand. Und dies, in einem Wort, seine

⁵ *De conc. cath.* I, Praef.: h²XIV/1 N. 2, Z. 5–10: Videmus autem per cuncta ingenia etiam studiosissimorum omnium liberalium ac mechanicarum artium vetera repeti, et avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulus proximo compleri spectaretur, resumimus non tantum graves sententiosos auctores, verum et eloquio et stilo et forma litterarum antiqua videmus omnes delectari. Bezeichnend ist, daß NvK die Entwicklung der *artes mechanicae* von Anfang an als signifikant für die neue Zeit angesehen hat. Seit Anfang des 15. Jhs. gibt es an den Universitäten zu Padua und Bologna Lehrbücher der Ingenieurwissenschaft (*Libri mechanicorum*); P. STERNAGEL, *Die artes mechanicae im Mittelalter*. Münchener Histor. Stud. Abt. Mittelalterliche Geschichte 2 (Kallmünz 1966) 118–122.

⁶ Der Selbsthaß der in der *barbaries* gefangenen Deutschen bei gleichzeitiger Rühmung der kulturell überlegenen Italiener war ein beliebtes Thema der deutschen Humanisten. Hierzu etwa F. J. WÖRSTBROCK, *Konrad Celtis. Zur Konstitution des humanistischen Dichters in Deutschland*, in: Literatur, Musik und Kunst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Hg. von H. Boockmann usw. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-Hist. Kl. Dritte Folge Nr. 208 (Göttingen 1995) 9–35; hier 9–13 weitere Literatur.

⁷ So nach einer unerläßlichen Emendation in Z. 19 (s. u. Anm. 8) von angeblich *multa longo abusu* (welchen Sinn ergäbe das?) nach dem übersehenen Textbefund in Tr zu: *longe ab usu*.

⁸ Z. 10–17: ... maxime quidem Italos, qui non satiantur dissertissimo, ut natura Latini sunt, huius generis litterali eloquio, sed primorum vestigia petentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etiamsi non longe aliis ingenio minores ex discrepante stellarum situ essemus effecti, tamen in ipso suavissimo eloquii usu aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo tamquam resistenti naturae vim facientes Latinum recte dari valemus. Irgendwie war NvK von den Italienern zeitlebens fasziniert (vielleicht auch traumatisiert?). Glos-

Auffassung von Wissenschaft, wie er sie in einem Vorausblick etwa so beschreiben würde: Was ich in den nun folgenden 31 Jahren bis 1464 noch kundgebe, ist weithin zwar alt, doch gleichwohl unbekannt und insofern für das allgemeine Verständnis neu, also originell. Rückerinnerung und Innovation markieren diesen Weg der Geschichte,⁹ und man wird daher zurecht für diese Zeit von einer Renaissance sprechen.¹⁰ Ich werde mich, wie ihr noch sehen werdet, daran aktiv, nicht nur deskriptiv beteiligen, wenn es z. B. um die Mathematisierung im europäischen Denken geht, um technische Entdeckungen wie in meinem künftigen Werk *Über Versuche mit der Waage* usw.

siert er doch eine Bemerkung bei Proklos mit der eigenen Wiederholung: *sapientes ytalie specierum amici*; K. BORMANN, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften 2.2. Expositio in Parmenidem Platonis*: CT III. 2.2 (Heidelberg 1986) 20. KURT FLASCH hat in einem anregenden Buch über *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 219–225, auch ein informatives Kapitel »Cusanus und Italien« geboten und die einschlägige Literatur zusammengestellt. H. G. SENER, *Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter ...*, hg. von T. Boiadjev usw. (Turnhout 2000) 505–539, notiert die dann auch umgekehrte Wirkung. Da Klappentexte in der Regel vom Autor verfaßt werden, kann die von Flasch angemerkte Charakterisierung seines Buches als »Panorama rheinisch-italienischer Wechselwirkung im 15. Jahrhundert« ebendort einer seiner wesentlichen Zielpunkte gewesen sein. – Ein speziell dem Thema »Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien« gewidmetes Symposium fand Ende März 2001 im Centro Italo-Tedesco in der Villa Vigoni statt; der Druck der Beiträge ist angekündigt. – NvK fährt sodann nach *valemus* noch fort (Z. 17–22): *Non admirentur itaque nationes ceterae, si infra-scripta testimonia certorum inauditorum legerint. Originalia enim multa longe ab usu perditata per veterum coenobiorum armaria non sine magna diligentia collegi. Credant igitur, qui legerint, quia omnia ex antiquis originalibus, non ex cuiusquam abbreviata collectione, huc attracta sunt*, also nicht, wie es üblich war, in Gestalt etwa der verkürzenden Exzerpte, in der Pseudoisidor bei Gratian untergekommen war und danach, nicht also in der ursprünglichen Langform, zitiert wurde. Vgl. hierzu H. FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen II* (Stuttgart 1973) 566.

⁹ A. GRAFTON, *Traditions of Inventions and Inventions of Tradition in Renaissance Italy: Annus of Viterbo*, in: Ders. and A. Blair (Hg.), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe* (Philadelphia 1990) 8–38, unter Nutzung des von Eric Hobsbawm kreierten Begriffs »Invention of Tradition«.

¹⁰ Ich benutze den heute üblichen Begriff, obwohl ich weiß, daß er sich in dieser Form ja zunächst noch nicht allgemein zwingend aufgedrängt hat. Vgl. A. Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance. Wege der Forschung CCIV* (Darmstadt 1969).

Doch dieser europäische Entdecker kann, ja, muß auf ein gewaltiges Überlieferungspotential zurückgreifen. Er muß zunächst viel wissen. Eben dieses Wissen besitzt Nikolaus von Kues in einer erstaunlichen Weise. Das gilt auch für die Vielgestaltigkeit solchen Wissens. Die Zeitgenossen rühmen immer wieder die Breite seines Wissens, etwa mit charakteristischen Kommentaren wie: Damit hat er alle hingerissen.¹¹ Nicht minder feiern sie aber auch die Präsenz, die unmittelbare Verfügbarkeit von Wissen.¹² Daß er sich kritisch über die mangelnde Sprachfertigkeit der Deutschen äußerte,¹³ vielleicht auch äußern mußte, könnte ihn vor den Anforderungen der humanistischen Sprachkultur geradezu trotzig zu eigenen, neuen Sprachschöpfungen motiviert haben, wenn er etwa in der Gotteslehre theologische Neologismen einführt wie: *Possest* als Gottesname in dem eben so genannten *Triologus* oder: *non aliud*.¹⁴ Freilich ist das ein Sachverhalt, der ihn auch mit der sprachlichen Gestaltungskraft der Mystik verbindet. Nikolaus schreibt ungewöhnlich dicht. Das geht bis in die persönliche und private Korrespondenz. Manche sog. »harte Fügung« ist dann aber auch schlichtweg nur eine sprachliche Niederlage.¹⁵ (Übersetzungen in andere Sprachen stehen immer wieder vor Schwierigkeiten.¹⁶) Gleichwohl gibt das Dialogische dem ganzen Stil etwas Fließen-

¹¹ So ENEA SILVIO in seinem *Libellus dialogorum*. Vgl. die Auszüge AC Nr. 445, etwa Z. 20f.: Tu gesta priorum conciliorum et libros vetustate corrosos in medium afferebas. Tibi plus in historia quam reliquis omnibus adhibitum erat fidei. Dazu auch schon E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und die Geschichte*, in: MFCG 13 (1978) 235–237.

¹² Was aber auch daneben gehen konnte; AC N. 204, Z. 8f.: Der Koran sei älter als der Talmud.

¹³ ENEA SILVIO tröstet in seiner *Germania* einmal, die *barbaries* walte nur noch in der Sprache: ut praeter sermonem patrum nihil inter vos barbarum remansisse videatur; Aeneas Sylvius *Germania* und Jakob Wimpfeling: *Responsa et replicae ad Eneam Silvium*, hg. von A. Schmidt (Köln, Wien 1962) 65. Eine weitere, noch recht frühe Stimme hierzu (Arnoldus Heymerik) bei A. SOTTILI, *Notizie sul »Nachleben« di Valla tra Umanesimo e Riforma*, in: Lorenzo Valla e l'Umanesimo Italiano: Medioevo e Umanesimo 59 (Padua 1986) 332f.

¹⁴ H. BLUMENBERG, *Aspekte* (wie Anm. 3) 36f.: Der Reichtum sprachlicher Neubildungen ... sei nicht zufällig gewesen. Zu Cusas Sprachverständnis im Rahmen seiner Begriffswelt: H. G. SENGGER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: Jacobi, Nikolaus von Kues (wie Anm. 1) 74–100.

¹⁵ Vgl. die von Klibansky erstellten Listen sprachlicher Defizite bzw. von Verstößen gegen das klassische Latein, mit Charakterisierung des Stils als *nervosus*, in *De pace*: h VII, S. XXXIII f., in *De ven. sap. und De ap. theor.*: h XII, S. XXXIII f.

¹⁶ Nur als Beispiel die Passage: ac si totius revolutionis circulus compleri spectaretur, in

des, ja Drängendes. Das Gespräch geht voran. Es fühlt sich voller Überzeugungskraft. Darauf baute man ja an der römischen Kurie, wenn man diesen Mann nach Deutschland schickte, um auf den Reichsversammlungen gegen die sich in Basel hartnäckig verweigernden Konziliaristen anzutreten. Eine beeindruckende Rhetorik stand ihm zu Gebote, und das galt bei den Humanisten sehr viel.¹⁷ Sie hoben das denn auch hervor, und der spätere Sekretär des Kardinals, der Humanist Giovanni Andrea de' Bussi, setzte noch eins drauf, bei den Deutschen sei so etwas selten.¹⁸

Und schließlich noch: Was er biete, sei – so betont er mit Nachdruck – etwas bisher Unerhörtes: *testimonia certorum inauditorum*. Und eben so noch häufiger, während man bislang gerne die Konformität mit der Tradition abgesegnet gesehen hatte. *Inaudita*, das ist: Un-gehörtes als vielleicht gar Ungehöriges.¹⁹ Aber noch eine spätere Adventspredigt von 1456 wird ihm zu einem Hymnus auf die *novitas* gelingen:

Anm. 5. Folgende Übersetzungen finden sich u. a.: *As if the wheel had come to full circle*: Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance*. Ed. by PAUL E. SIGMUND (Cambridge, Mass. 1991) 3; *Como si próximamente hubiese de cerrarse el ciclo de las revoluciones*: Nicolas de Cusa. *De concordantia catholica* ... Traducción de JOSE M^a DE ALEJANDRO LUEIRO, S. J. (Madrid 1987) XIX; *Comme si l'on observait le cycle des âges tout près d'accomplir sa pleine révolution*: Nicolas de Cues, *Concordance catholique* ... Traduction par ROLAND GALIBOIS. Revisée par MAURICE DE GANDILLAC (Sherbrooke 1977) 27; *come se considerassero la fine del ciclo della evoluzione cosmica*: Opere religiose di Nicolò Cusano a cura di PRO GAIA (Turin 1971) 115. Als ob man den Abschluß einer kompletten Revolution erleben würde. MAURICE DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues und die Völkerverständigung*, in: *Schweizer Rundschau* 63 (1964) 408.

¹⁷ Vgl. etwa MONFASANI, *Humanism and Rhetoric*, in: A. Rabil (Hg.), *Renaissance Humanism III* (Philadelphia 1988) 171–235.

¹⁸ M. HONECKER, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache*: CSt II (Heidelberg 1938) 71; Giovanni Andrea Bussi, *Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi Romani*. A cura di M. MIGLIO (Mailand 1978) 17: *Vir ipse, quod rarum est in Germania, supra opinionem eloquens et latinus*. Hinsichtlich der Predigten wird das rhetorische Moment dem Cusaner indes energisch abgesprochen von J. A. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court c. 1450–1521*: Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies III (Durham, North Carolina 1979) 94–101; so etwa S. 100: He did not exercise the orator's art as it was known in his day. An anderer Stelle ist hierauf zurückzukommen.

¹⁹ So z. B. *De doct. ign.* II, 11: h 1 N. 156: Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint, nämlich: universum trinum usw. – *Inaudita* verdient dringend Erfassung im Index verborum. Zeigt doch die mehrfache Charakterisierung von Befunden als *inaudita*, wie sie bereits in der *Praefatio* zu *De concordantia catholica* begegnet (s. o. Anm. 8), die grundsätzliche Bedeutung neuermittelter, un-erhörter Sachverhalte für Cusanus an.

Novitas igitur est forma, quae dat actuale esse omnibus. Deus solus est a quo est novitas illa, quia creator. Creatura est novitas sic recepta, ut quando de nihilo creavit coelum novum, tunc novitas sic recepta facta est celum. Ita de omnibus. . . Dico etiam quod novitas absolute considerata est aeterna; nam nihil ante novitatem potest esse nisi aeternitas. Ab aeternitate igitur novitas generatur. Unde novitas, quia est ab aeterno, a quo non est nisi aeternum, ideo novitas est nova aeternitas.²⁰

Lebensweltlich neu ist auch der Typ des Wissenschaftlers, den Nikolaus repräsentiert. Er lebt nicht mehr von der Wissenschaft, wie die Professoren und Schulmeister, macht Wissenschaft nicht zum Brotberuf. Zwei Rufe an die neu gegründete Universität Löwen lehnte er 1428 und 1435 ab.²¹ Vielmehr entschied er sich für die Politik als Hauptberuf. Er verbaute sich damit zwar die Gründung einer »Schule«, die seine Lehren lebendig erhalten hätte, fand aber viele erlauchte Geister, die ihm in dieser Existenzweise als auf höchstem Niveau dilettierende Genies in immer wieder auch spielerischer Manier folgten, von der noch zu sprechen sein wird, und unser Denken bis heute befruchtet haben: Leonardo,

Anders, nämlich nicht so betont auf Entdeckungsfahrt, im Rahmen bleibend, sein Zeitgenosse JEAN GERSON zu Beginn seines Werkes *De potestate ecclesiastica*: Non usurpo nunc in hoc opusculo vel aliis me dicturum aliquid quod alibi non inveniatur, sciens illud comici, nihil est iam dictum, quod non sit dictum prius. Satis est, si ex bene inventis et doctrinis aliorum ego meis verbis, meo ordine, favum aliquem veritates instar apum, propria quadam arte compingam; *Œuvres complètes* . . . par Mgr Glorieux VI (Paris usw. 1965) 211. Auf jeden Fall sollte die Bedeutung, die den *inaudita* bei Nikolaus zukommt, Anlaß geben, die Diskussion um die Verfasserschaft jenes Textes in Eichstätt noch einmal zu überdenken, auf den vor einigen Jahren MARTEN J. F. M. HOENEN hingewiesen hat: »*Ista prius inaudita*«. *Eine neuentdeckte Vorlage der docta ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: *Medioevo* 21 (1995) 375–476. Offensichtlich soll der bisher allgemein anerkannte Textkanon auf diese Weise erweitert werden, jedoch (noch) als Vorschlag, ohne letzte Verbindlichkeit. Natürlich kann der Autor wie im ersten Falle wohl Marsilius, so im zweiten auch sich selbst einschmuggeln.

²⁰ *Sermo CCLVII* (1456 XII 19), Pax Dei: V₂, fol. 198^{vb}–199^{ra}. Deutsche Übersetzung: F. A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* (Freiburg 1862) 538. – Zugrunde liegt Proklos, worauf hier nicht näher einzugehen ist. – Schon in den ersten Sätzen der *Docta ignorantia* weist er auf die novitas tituli hin, zugleich aber auch auf die audacia, darüber zu handeln: h I, S. 1, Z. 12 und 14 (N. 1). Zur Predigt s. auch E. MEUTHEN, *Der Kanonist und die Kirchenreform*, in: MFCG 24 (1998) 78f.

²¹ AC Nr. 64 und 232. Dazu jetzt noch: E. MEUTHEN, *Ein »deutscher« Freundeskreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts*, in: AHC 27/28 (1995/96) 494.

Erasmus, Kopernikus, Kepler, Descartes, Spinoza, Leibniz, der bekanntlich eine Akademie gründete, Rousseau. Es fällt auf, wie viele Mathematiker sich darunter befinden.

Die *Praefatio* der *Concordantia catholica* vermittelt etwas von dem kulturellen Aufbruch, den der Deutsche wahrnahm und der ihn offensichtlich begeisterte. Mag manches davon als sich einschmeichelnde Streicheleinheit für kuriale und andere italienische Humanisten gedacht sein, speziell für Förderer des ehrgeizigen deutschen Aufsteigers, so war es denn doch »modern«, wie wir neudeutsch sagen: »In«. Wissen und Bildung konnten indessen noch so universal sein, zur Konstituierung des »neuen« Menschen gehörte unerlässlich, so wie ihn die Zeit verstand, seine Singularität, seine Einmaligkeit und somit auch seine Fixierung in der Geschichte, eine Fixierung, die punktuell festzumachen war, und zwar als »das« große Erlebnis, christlich gewendet: das große Gnadengeschenk, die Erleuchtung.²² Nikolaus von Kues legte Wert darauf, eines solchen Ereignisses würdig gewesen zu sein. Er berichtet darüber in einem die *Docta Ignorantia* abschließenden Widmungsbrief an Cesarini. Der Brief erweist sich rasch als großartig überlegt. Was er – so Nikolaus – schon längst auf den verschiedenen Wegen dieser und jener Lehrmeinungen intensiv gesucht habe, sei ihm zu finden doch verwehrt geblieben, bis er – so fährt er fort – bei seiner Rückkehr aus Griechenland auf dem Meere dahin gelangte, und wie er glaube, durch ein Geschenk des Himmels vom Vater der Lichter, von dem alles Gute herkomme, das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen im Aufstieg zu den unvergänglichen Wahrheiten, die nach menschlicher Erkenntnisweise erkennbar sind.²³ Könnte die an dieser Stelle ungelenk wirkende, komplizierte Ausdrucksweise – *ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer* – nicht auch als Stilmittel zu verstehen sein, um die Schwierigkeit des ganzen Sachverhalts zu unterstreichen? Das *Complevi* im Kolophon²⁴ wöge dann ebenfalls noch schwerer, nach einer ganz besonderen Anstrengung erst voll verständlich.

²² M. O'ROURKE BOYLE, *A Likely Story: The Autobiographical as Epideictic*, in: JAAR 57 (1989) 23–51 (Augustinus, Petrarca, Luther).

²³ h I, S. 163, Z. 6–11 (N. 263): Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.

²⁴ In der »Einleitung« zum Druck von 1977 (S. VII) wird dieses Datum »am 12. Februar

Diese Seereise war keine Vergnügungsfahrt. Eine kleine westliche Verhandlungsdelegation brachte vielmehr die der Not gehorchenden unionswilligen Griechen von Konstantinopel zu dem von Papst Eugen IV. schließlich in Florenz abgehaltenen Unionskonzil. Die führenden Köpfe des Ostens waren an Bord, mit dem Kaiser an der Spitze und der geistlichen Elite. Eugen IV. und die ihm ergebene Basler Konzilsminorität hatten fünf Handlungsbevollmächtigte geschickt.²⁵ Vier von ihnen waren Bischöfe, zwei Venezianer und je ein Franzose und ein Portugiese.²⁶ Der fünfte war Nikolaus von Kues, noch erst »kleiner« Propst von Münstermaifeld.²⁷ Wir kennen diese Leute so ziemlich und sind nicht zu kühn, wenn wir Nikolaus, trotz eines gewissen Namens auch der anderen,²⁸ als ihren gelehrten wissenschaftlichen Wortführer ansehen, der das natürlich ebenso wußte und genoß. Sollte die weltgeschichtlich einzigartige Situation schon als solche für ihn nicht ein lebensgeschichtliches »Ereignis« ersten Ranges gewesen sein? Ist bei *Graecia* nicht eine ganze »Welt« und deren Geschichte mitverstanden? Und daß nun ausgerechnet er Empfänger des politischen Auftrags wie der göttlichen Erleuchtung wurde? Könnte das ganze aber nicht auch »literarischer« Natur sein? Neuplatonische Topik, die mit der Lokalisierung *in mari*, wie philologische For-

1440« (zugleich) als Datum unterstellt, an dem NvK von der Vollendung Mitteilung machte. Nach Ausweis des Handschriftenapparats S. 100 fehlt jedoch ein Datum ausgerechnet in dem für Cesarini bestimmten Exemplar.

²⁵ Soweit NvK in diesem Zusammenhang genannt wird, sind die entsprechenden Belege in AC erfaßt; vgl. AC I/4 (Literatur und Register) 1649 s. v. »Konstantinopel, Gesandtschaften« und 1683 s. v. »Griechen, Union«.

²⁶ Marcus Condulmer, Erzbischof von Tarentaise (AC I/4, 1731 s. v.); Christophorus Garatoni, Bischof von Koron (1641 s. v); Peter von Versailles, Bischof von Digne (1753 s. v.); Antonius Martini de Chaves, Bischof von Porto, der schon 1439 Kardinal wurde (1618 s. v.).

²⁷ AC I/1 Nr. 236, 244 usw. wie I/4, 1739 s. v. »Münstermaifeld, Propstei, Pröpste, NvK«. Er wird aber auch noch als »Koblenzer« bezeichnet (nämlich als Dekan von St. Florin). So in den Konzilsprotokollen.

²⁸ Zu Peter von Versailles und Antonius Martins de Chaves s. etwa J. HELMRATH, *Die lateinischen Teilnehmer des Konzils von Ferrara-Florenz*, in: AHC 22 (1990) 170. Zum ersten neuerdings noch TH. PRÜGL, »*Antiquis iuribus et dictis sanctorum conformare*«. Zur antikonkiliaristischen Interpretation von »*Haec sancta*« auf dem Basler Konzil, in: ebd. 31 (1999) 92–103 und 119–143, sowie DERS., *Il decreto di superiorità »Haec sancta« di Costanza e la sua ricezione al concilio di Basilea*, in: Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio Milano 1998 (Mailand 1999) 122–124.

schung ermittelt hat, zwar unverkennbar verbunden ist, in diesem Falle den historischen Rang des Geschehens aber nur noch steigerte?²⁹ Nikolaus hat diesen Augenblick der Erleuchtung »von oben« so, wie er all das formuliert, offensichtlich als etwas Einmaliges angesehen. Und allmählich merken wir etwas von jener Singularität, die, wie noch zu hören ist, eine entscheidende Stelle in seinem philosophischen Denken einnehmen wird. Kolophone am Ende von Handschriften, die das Datum der Fertigstellung festhalten, sind eine übliche Sache. Wenn Nikolaus am Ende von *De docta ignorantia* vermerkt: *Complevi in Cusa*, nämlich am 12. Februar 1440,³⁰ wird diesem Datum jedoch eine darüber hinausreichende Epochalität zugewiesen:³¹ Und alle sollen es hinfort wissen, daß ihm, dem kleinen deutschen Kleriker, dieses Geschenk »von oben« zuteil geworden ist, das den menschlichen Erkenntnishorizont in eine neue Dimension freigab.³² Wieder also, wie in der *Concordantia catholica*, meldet er sich als Deutscher. Man sollte das im Kontext nationalen Selbstverständnisses mit aller Aufmerksamkeit bedenken.³³ Überhaupt gelte sie hier mehr einer allgemeinen Grundstimmung als der Definition, ohne diese außer Acht zu lassen.

Damit folgen wir wohl auch den Intentionen des Gesprächspartners. Gleichsam die Rückseite ein und derselben Medaille »Epochalität«, nämlich des historisch festgemachten Geschehens, zeigt dessen betonte Aktualität. Immer wieder gehen die Werke des Cusanus, natürlich vor allem

²⁹ M. O'ROURKE BOYLE, *Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discours*, in: JR 71 (1991) 180–201 (Freundl. Hinweis von H. G. Senger).

³⁰ Über die Orte, in denen NvK in diesen Wochen belegt ist, s. E. MEUTHEN, *Der »Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis«*, in: MFCG 8 (1970) 28f.; ebenso R. KLİBANSKY, in: NvKdÜ, H. 15c: *De docta ign.* (Hamburg 1989) 212–214.

³¹ Daß sich das angegebene Datum nicht auf die Fertigstellung des Werkes bezieht, sondern lediglich auf den Abschluß einer Kopie, ist zwar durchaus möglich. Doch ist andererseits offenkundig, daß es auf jeden Fall als irgendwie, nicht zuletzt als »historisch« wichtig festgehalten und überliefert werden soll.

³² I, Prol.: h I, S. 2, Z. 6–8 (N. 1): ex Germano in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit.

³³ Von hier aus ist es dann nicht mehr weit zum Thema (deutsche) Randlage (im römisch-europäischen Kontext); E. MEUTHEN, *Reiche, Kirchen und Kurie im späteren Mittelalter*, in: HZ 265 (1997) 597–637 (hier: 628f.). Die cusanische und die deutsche Selbsteinschätzung liegen nicht allzu weit auseinander.

die Gespräche, von einer aktuellen oder auf Aktualität hin inszenierten Situation aus. Ob das nun im *Idiota* ein Schauplatz *Forum Romanum* ist, Spielvergnügen mit Wittelsbacher Prinzen in *De ludo globi*, eine Versammlung von Theologen vor dem Thron des Allmächtigen in *De pace fidei* und so fort. Philosophieren ist für Nikolaus immer eine Art Erlebnis, jedenfalls alles andere als Lehrbuchwissen, sondern eine Sache, die jemanden persönlich berührt.

Die Thematik läßt sich insgesamt nach Sachfragen ordnen, nämlich was es mit Gott, was es mit der Welt auf sich hat. Insofern der Mensch sich seiner selbst bewußt wird, tritt als dritte Thematik das menschliche Bewußtsein hinzu, bzw. umfassender und zugleich präziser: Wie weiß ich? Schon die Titel seiner Werke deuten an, daß es nicht darum geht, wie etwas ist, sondern wie mein Wissen davon zustande kommt, welche Möglichkeiten von Gottes- und Welterschließung der Mensch besitzt. Die Philosophie wird hier in stärkstem Maße Erkenntnistheorie. In philosophiegeschichtlichen Studien fällt im Umkreis der Nennung des Cusanus denn auch immer mehr oder weniger oft der Name Immanuel Kant. Die Titel seiner Werke kündigen in der Regel das Ergebnis eines wissenschaftlichen Prozesses an, etwa Das Übereinstimmen (*concordantia*), Das Nichtwissen (*ignorantia*) bzw. diesen Prozeß selbst, nämlich als Mutmaßungen (*coniecturae*), als Suche (*de quaerendo deum*), als Schenkung durch Gott (*de dato patris luminum*), als Jagd (*venatio*), als Versuche (nämlich mit der Waage), über Gottes Sehen (*grandios*) hier die Wechselseitigkeit des Sich-Aneignens.

Zwei Sachverhalte trüben indessen die Seriosität der Ergebnisse, soweit es sich um menschliche Erkenntnis handelt.

1) Jeder Prozeß hat ein Ergebnis. Es läßt sich messen. Doch nun stellt sich heraus, daß man nie ganz exakt messen kann, sondern sich der Richtigkeit nur annähert. 2) Laut Protagoras ist der Mensch das Maß aller Dinge.³⁴ Nikolaus zitiert ohne Protest: Ja! Protagoras habe etwas Großes gesagt, als er den Menschen als das Maß aller Dinge bezeichnete. Aristoteles meine zwar, Protagoras habe da nichts Tiefgründiges gesagt. *Mir*

³⁴ *De beryl.*: h²XI/1, N. 6, Z. 1: *Notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram.*

scheint er hingegen etwas sehr Großes gesagt zu haben.³⁵ Renaissance-Theoretiker wie Alberti und Filarete zitieren Protagoras recht gerne.³⁶

Das Thema, das hier aufgerufen ist, charakterisiert das Philosophieren des Cusanus als erkenntnistheoretische Bemühung. Bis dahin stand die Erkenntnistheorie, wenn sie überhaupt behandelt wurde, nicht im Mittelpunkt der philosophischen Untersuchung, wie sie für die Neuzeit dann überaus aktuell sein wird. Das ist entwicklungsbedingt. Seit dem Hochmittelalter erfuhr Europa einen ungemeinen Kenntniszuwachs, der aber sofort fragen ließ, wie er zustande komme. Und wie beim europäischen Nachdenken nicht selten, ist Zuwachs auch hier mit Selbstzweifel verbunden gewesen. Für den Menschen existentiell wichtig wurde das in der Gottesfrage. Das Philosophieren des Cusanus ist offensichtlich vor diesem Hintergrund zu sehen und möchte eine einsichtige Antwort auf die Frage finden: Wie sicher sind Gott und seine Werke in menschlicher Kenntnisweise? Fürchtet man, Gott zu verlieren?³⁷ Die entsprechende Skepsis zeitigte bereits Konsequenzen mit der Wendung zu einem Willkürgott im theologischen Voluntarismus. Wie schwer das für den Theologen Nikolaus von Kues wog, ist natürlich kaum zu konkretisieren, muß aber bei ihm stets mitbedacht werden. Vielleicht sogar vor dem Hintergrund einer ganz unwissenschaftlichen Begleiterscheinung, für die um Nachsicht gebeten werden muß, wenngleich sie nicht leicht beiseite gekehrt werden kann, nämlich: Das sokratische Wissen vom Nichtwissen hat den Beigeschmack, mißmutig zu machen. Die Zweifel der cusanischen Argumentation, die zur *docta ignorantia* führen, enthalten hingegen etwas geradezu Lustvolles, setzen den Menschen frei, geben ihm entdeckungs- und erkenntnisfreudigen, ja, geradezu anfeuernden Schwung. Er

³⁵ Ebd. N. 65, Z. 2f.: Aristoteles dicit Protagoram in hoc nihil profundi dixisse; mihi tamen magna valde dixisse videtur. Dazu Adn. 8 (S. 104f.).

³⁶ Ebd. Der dort genannte Artikel von CHARLES TRINKAUS, *Protagoras*, auch unter dem Titel: *Humanism and Greek Sophism: Protagoras in the Renaissance*, in: DERS. *The Scope of Renaissance Humanism* (Ann Arbor 1983) 169–191. Im übrigen G. SANTINELLO, *Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte*, in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Florenz 1962) 147–183. – P. BURKE, *Die Renaissance in Italien* (Berlin 1984) 206.

³⁷ Zum »Erkennen als »assimilatio« durch geistig-liebendes Einswerden mit Erkanntem« als, wie mir scheint, überaus gelungenem Cusanus-Verständnis s. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. BCG XIII (Münster 1999) 317–340.

darf, ja, soll Versuche (*experimenta*) anstellen. Bis dahin war vor dem Versuchen als etwas höchst Gefährlichem gewarnt worden. Nun wird es als menschliches Essentiale erschlossen, und der Mensch ist es, der mit seiner *mens* messend (mensurierend) Maß gibt, maßgebend wird. Bei diesem Messen der Dinge wirkt offensichtlich eine mitschöpferische Kraft, eine *vis creativa*. Sie ist nicht dasselbe wie die göttliche Kraft, sondern lediglich eine *vis assimilativa*, die sich Gott annähert. Aufgrund der Annäherung, der Assimilation, gewinnt der Mensch Wissen; aber es ist eben angeglichenes, konjekturales Wissen, führt also nicht zu absoluter Übereinstimmung. Doch gerade das wendet Nikolaus wieder ins Positive: Assimilation ist ein unendlicher Prozeß. In der Nicht-Abschließbarkeit dieses Prozesses wird erst die unendliche Produktivität und Schöpferkraft des menschlichen Geistes erfahren. Der Geist ist das lebendige Maß: *Mens est viva mensura*.³⁸ Darum tut er natürlich auch alles, um sich selbst zu wissen. Und daher die Grundfrage: Was ist der Mensch?

Wie gesagt: Die Scholastik hatte, gipfelnd in Thomas von Aquin, in einer massiven intellektuellen Expansion über Gott und die Schöpfung kundig gemacht. Die Approximation als Wesenselement menschlichen Wissens sichert diesen intellektuellen Erfolg gleichsam, nicht zuletzt indem unserem Geist darüber hinaus gar noch eine regelrechte soteriologische Erkenntnisverpflichtung auferlegt wird. Dem Theologen Cusanus ist und bleibt die erbsündlich begründete Gebrochenheit der menschlichen Existenz immer präsent. Indessen dient die hier zugleich eingebrachte philosophische Einsicht unverkennbar als Trost, als Ermunterung, als Aufrichtung, als eine Art »Erlösung«. Gott – so sagt er (und ich meine, es wäre damit in die menschengeschichtliche Zukunft hinein sehr viel gesagt) – Gott hätte die Welt vergebens geschaffen (und das annehmen, erscheine ihm eine Blasphemie), wenn der Mensch sie nicht für seine existentielle Erkenntnis, und das heißt in diesem Zusammenhang: für das menschliche Heil nutzte, und der Mensch wäre mit dem Ziele, sie zu erforschen, vergeblich in sie hineingeschickt worden. Diese Welt hat also dem sie Erforschenden Hilfe zu leisten, und der Mensch soll als ein solcher wissen, daß es weder in der Welt noch in allem, was er entwirft, etwas

³⁸ *De mente* 9: h V, N. 123, Z. 5. – *Mentem quidem a mensurando dici conicio*: Ebd. 1: N. 57, Z. 5f. – Zusammenstellung weiterer Belege bei NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 60, sowie jeweils bei diesen im Apparat.

gibt, das *simile ei* ist. Als Nachschöpfer wird der Mensch im Vollzug seiner produktiven Erkenntnis aber auch eine Art Mitschöpfer. Und so denn, wie Cusanus – etwa mit der hermetischen Tradition³⁹ – sagt: *secundus deus, alter deus*.⁴⁰ Das *alter*-Prädikat impliziert natürlich eine notwendige Abstufung; denn es gibt ja nur den einen wahren Gott. Diese Anthropologie muß sich also vor Hybris schützen. Daß sie thematisch in das Selbstverständnis der Renaissance eingewoben ist, den Renaissancemenschen (doch gibt es ihn als solchen überhaupt?) auf eine gern genutzte Formel bringt, uns verlockt, sich an einer epochalen, nämlich »modernen« Zuordnung zu versuchen, all dieses dürfte unbestreitbar sein.

Es findet nicht zuletzt Niederschlag in der für die künftige Denkentwicklung fundamentalen Mathematisierung. Der Nachvollzug der Schöpfung in der menschlichen Erkenntnis ist seinerseits produktiv, in besonderer Weise gilt das für den Umgang mit Zahl und Figur.⁴¹ Hat Gott doch selber alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, wie er im *Buch der Weisheit* (11,21) gelobt wird. Bereits im 13. Jahrhundert formulierten Gelehrte wie die Engländer Robert Grosseteste und Roger Bacon, daß man mittels der Mathematik zur vollen Wahrheit gelangen könne, ohne sich zu irren.⁴² Und Cusanus sodann: Nichts Sichereres haben wir als unsere Mathematik: *Nilhil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*.⁴³ Und er wird diese Feststellung mehrfach wiederholen.⁴⁴ *Mens* und *mensura* zei-

³⁹ P. ARFÉ, *The Annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the »Asclepius«*, in: JWCI 62 (1999) 29–59.

⁴⁰ *De beryl.*: h²XI/1, N. 7, Z. 1f., mit Belegsammlung p. 106 (nicht: 109), adnotat. 9. Dazu auch: NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 58. BENZ, *Individualität* (wie Anm. 37), rät größere Zurückhaltung hinsichtlich einer zu »individualistischen« Cusanus-Interpretation an.

⁴¹ Da auf diesem Symposium ausführliche Referate über die Bedeutung der mathematischen Werke des NvK (von M. Folkerts) und über das kosmologische Weltbild des NvK (von F. Krafft) vorgesehen waren, konnte es in unserer allgemeinen Einführung mit wenigen Titeln sein Bewenden haben.

⁴² So etwa ROGER BACON in seinem *Opus maius*. Pars IV d. 1 c. 3 (ed. J. H. BRIDGES II 105f., Nachdruck Frankfurt 1964): In mathematica possumus devenire ad plenam veritatem sine errore. Daraus die Schlußfolgerung: Oportet, ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus. . . Quapropter per hanc oportet omnes alias scientias sciri et certificari.

⁴³ *De poss.*: h XI/2, N. 44, Z. 1f.

⁴⁴ Etwa ebd. N. 2, Z. 1f.: Nemo ignorat in ipsis mathematicis veritatem certius attingi quam aliis liberalibus artibus. Eine umfangreiche Zusammenstellung von Belegen für

gen schon sprachlich ihre zugleich sachliche Nähe an.⁴⁵ Man möchte Cusanus an dieser Stelle noch und noch weiterzitieren. Hier nur: Wer einmal die Geometrie genossen hat, der hängt ihr in wunderbarer Liebe an, als enthielte sie das Futter intellektuellen Lebens schlechthin.⁴⁶

Freilich sind mit der Mathematisierung die neuen sog. »exakten« Wissenschaften als solche noch nicht konstituiert. Mathematik und Naturbeobachtung sind zu kombinieren, letztere in Gestalt des Experiments, das dann zu einer *scientia experimentalis* führt. Buch IV des *Idiota*, das sich *De staticis experimentis* (Versuche mit der Waage) nennt, arbeitet schon deutlich heraus, worum es hier geht, damit man zur modernen Naturwissenschaft im Vollsinn gelange, nämlich qualitative Sachverhalte quantitativ, also mit den Mitteln der Mathematik zu formulieren. Die mathematische Formel als erkenntnisförderndes Produkt des Geistes deutet sich bei Cusanus allerdings erst an. Doch allzu lange wird es auf dem Weg zu Galilei dann auch nicht mehr dauern.

Die exakten Wissenschaften messen zwar. Aber für Nikolaus ist nichts Irdisches so vollkommen meßbar, daß nicht noch ein richtigeres Ergebnis zu gewärtigen wäre. So im *Idiota de sapientia* II: Nichts ist so genau, daß es nicht noch genauer sein könnte. Nichts so gerade usw. Nichts so wahr usw. Der Erkenntnisprozeß ist nie so abschließend, daß er nicht weitergeführt werden könnte.⁴⁷ Statt sicherem Wissen also Mutmaßung, Konjektur. Sicher sind nur die Dinge, die der Geist für den Menschen produziert, weil das definitionsgemäß so ist. Insgesamt ist die Skepsis bei Cusanus aber doch recht weit zurückgedrängt. Andererseits hat er die Kritik am Denken sozusagen formulierbar gemacht. Das ist aber möglich, weil die Mathematik eben unser geistiges Produkt ist, ja, unseres Geistes. Wie es im *Beryll* heißt: *mens nostra, quae mathematicalia*

diese seine Hochschätzung der Mathematik bei NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 57–60.

⁴⁵ Passim. Etwa *De mente* 9: h²V, N. 117, Z. 5: Sic omnis rei mensura vel terminus ex mente est. Weitere Belege bei NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 60.

⁴⁶ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 2, Z. 2–5: Qui ipsam geometricam degustant disciplinam, admirabili amore ipsi adhaerere videmus, quasi pabulum quoddam vitae intellectualis ibi purius atque simplicius contineatur.

⁴⁷ *De sap.* II: h²V, N. 38, Z. 7–21: Igitur in hoc mundo non est nec praecisio nec rectitudo nec veritas nec iustitia nec bonitas, cum experiamur unum esse alio praecisius. . . Nihil enim reperibile est adeo praecisum, quod non possit esse praecisius, et nihil ita rectum usw.

fabricat.⁴⁸ Die Zahl ist von unserem Geiste erschaffen, so lautet es schon zu Beginn der *Docta ignorantia*. Deshalb unterliege sie nicht den Ungenauigkeiten unserer Erkenntnis der sinnlich erfahrbaren Welt, die im übrigen als solche für uns stets ungenau sei.⁴⁹ Was bisweilen jedoch als Mathematisierung gebucht wird, ist seiner Herkunft nach indessen komplexer, als es zunächst aussieht. Sie ist Voraussetzung für moderne Naturwissenschaft. Die Zahlen hatten aber in der Geschichte der Menschheit immer auch eine geheimnisvolle symbolische Bedeutung.⁵⁰ Das galt im besonderen für die *Eins* als Wurzel aller daraus hervorgehenden Zahlen und Zahlenverhältnisse. Diese Sichtweise hatte schon in der Antike in der Einheitsphilosophie des Platonismus großen Anklang gefunden.⁵¹ Die platonische Tradition wurde dann auch für das Philosophieren des Cusanus von Bedeutung. Viele Notizen von seiner Hand machen sichtbar, wie intensiv er sich mit dieser Gedankenwelt vertraut machte, sie rezipierte bzw. in sie hineinwuchs.⁵²

Das Individuum ist bei Cusanus des philosophischen Studiums in ganz besonderer Weise würdig. Vielleicht öffnet es sich ihm noch umfassender in der theologischen Erschließung. Wenngleich sich philosophische und theologische Werke bei Nikolaus nur schwer trennen lassen, so kann doch gesagt werden, daß das mehr zur Theologie Neigende deutlich überwiegt. Die etwa 300 Predigtentwürfe werden in der Akademie-Ausgabe, freilich eingeschlossen den unerläßlichen weit ausholenden und zugleich penibel belegenden Kommentar, wohl 2000 Quartseiten einnehmen. Daneben gibt es noch weitere als »theologisch« zu bezeichnende Traktate. Die Predigten geben unserer Beurteilung noch viele

⁴⁸ *De beryl.*: h²XI/1, N. 55, Z. 8f.; NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 58.

⁴⁹ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 13, Z. 6f. (N. 14): numerus, qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem.

⁵⁰ So schon früh den Sachverhalt klärend G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padua 1958) 196–205 (la duplice natura del numero).

⁵¹ Zur allgemeinen Orientierung vgl. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*. Philosophische Abhandlungen 73 (Frankfurt 1998). Zur Wiederaufnahme im Zeitalter der Renaissance: M. MUCCILLO, *Platonismo, Ermetismo e »Prisca Theologia«: Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*. Quaderni di »Rinascimento« 34 (Florenz 1996).

⁵² Letztens: ARFÉ, *Annotations* (wie Anm. 39); W. BEIERWALTES, »Centrum totius vitae«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne (Löwen, Paris 2000) 629–651; DERS., *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*. Trierer Cusanus Lecture 4 (Trier 1997).

Fragen auf. Die nicht unwichtigste, eigentlich noch Vorfrage, lautet, wie sich der überlieferte Entwurfstext zu dem jeweils vorgetragenen verhält. Das rechte Verständnis der in Entwurfsform erhaltenen Texte setze beim Hörer nämlich ein überaus hohes theologisches Bildungsniveau voraus. Nikolaus verschärfte die Frage sogar noch, indem er dem Laien in ganz besonderem Maße eine Art intuitives Verständnis und ein entsprechendes Mitkommen mit dem Prediger unterstellte. Dem *Idiota*, dem *simplex*, traute er Enormes zu.⁵³ Natürlich hat die Forschung weitere Überlegungen hierzu angestellt: Bei den Predigtentwürfen handle es sich lediglich um Dispositionsnotizen, die beim mündlichen Vortrag ausführlich paraphrasiert und vor allem pastoral konkretisiert, also dem Zuhörerkreis angepaßt werden sollten.

Doch nun die Entwurfstexte als theologisches *tale quale*. Man ist sich einig darin, daß der Theologe Nikolaus von Kues noch umfangreicher Erschließungsarbeit bedarf, um seiner geschichtlichen Bedeutung entsprechend beurteilt werden zu können. Wir stoßen aber immer wieder auf theologische Reflexionen, die wir gerade auch aus der Sicht des Jahres 2001 heraus als »modern« bezeichnen könnten. Rudolf Haubst hat die Theologie des Cusanus, im besonderen hinsichtlich seiner Modernität, aber nicht nur unter diesem Aspekt, in äußerst verdienstvoller Weise erschlossen.⁵⁴ Gleichwohl blieb noch viel *terra incognita*. Eine Brücke zu dem von mir hier in den Vordergrund gestellten Erkenntnisproblem könnte über die Predigt XLI (*Confide filia*) von 1444 geschlagen werden.⁵⁵ In ihr fordert Nikolaus uns auf, in uns selbst zu suchen, was Jesus sei: *Quaeramus in nobis, quid sit Iesus*. Wenn wir Jesus nämlich nicht in uns

⁵³ Vgl. hierzu: E. MEUTHEN, *Profil* (wie Anm. 1) 21–23 bzw. 801f. Ausführlich und sehr lesenswert darüber sodann K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 8) 251–329, in drei Kapiteln über »Laienphilosophie«: »Die Leichtigkeit der schweren Dinge«. – Die »Familie« des Kardinals als »lebendige Diskursgemeinschaft« des Predigers NvK: M.-A. ARIS »*Praegnans affirmatio*«. *Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 181 (2001) 102.

⁵⁴ Zunächst in zwei großen Monographien zur Trinitätslehre und zur Christologie: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TThSt 4 (Trier 1952), bzw.: *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956). Abschließend sodann die über 600seitige Aufsatzsammlung: *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus (Münster 1991), darin die meisten Aufsätze als Nachdrucke, diese insgesamt jedoch in thematischer Systematisierung.

⁵⁵ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues »Pfortner der neuen Zeit«*: KSCG 12 (Trier 1988) 19f.

finden, werden wir ihn überhaupt nicht finden: *Nisi enim in nobis invenimus Iesum, ipsum non reperiemus*.⁵⁶ Und wenig später: Ich finde also in mir selbst den Menschen meiner menschlichen Art, der so Mensch wie Gott ist.⁵⁷ Dazu nun Haubst: Diesen Ausgang vom menschlichen Subjekt kann man auch geradezu einen der grundlegendsten Programmpunkte innerhalb der neuesten heutigen Christologie nennen und der Forderung Karl Rahners entsprechend zurichten, nämlich *Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie zu betreiben*. Auch in der Theologie also das individuelle Moment, die Singularität, die geschichtlich in Christus realisiert ist und von Erlösten kundgemacht wird. Die in der Philosophie von Nikolaus erarbeiteten Positionen scheinen also in ganz ähnlicher Weise auch theologische Verankerung zu finden.⁵⁸ Soweit in vorsichtiger Zurückhaltung, die der noch bevorstehenden Forschung freien Raum gewährt, zu den künftigen Aufgaben seiner theologischen Erschließung. In dieser hat auch die religiöse Lebensweltlichkeit ihren Platz zu finden, die der Seelsorger, der Bischof zu meistern hatte.⁵⁹

Die Vielzahl der Gesprächsthemen, der Handlungsszene wie auch der genutzten Quellen läßt dennoch nicht darüber hinwegsehen, daß eine umfassende Grundthematik Werk und Leben insgesamt bestimmt, nämlich die Einheit der Vielheit.⁶⁰ Mit dem Praefix *cum*-, *con*- ausgestattete Zentralbegriffe seines Denkens – *concordantia*, *coincidentia*, *coniectura* usw. – zeigen eben dies auch sprachlich an. Dazu gehört dann aber auch das Gespräch als solches, das ja mindestens zwei Partner vereinigt und auf ein

⁵⁶ *Sermo* XLI: h XVII, N. 7, Z. 1–4.

⁵⁷ Ebd. N. 10, Z. 1f.: *Reperio igitur in me ipso hominem humanitatis meae, qui ita est homo, quod est et Deus*.

⁵⁸ A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA N. F. 48 (Münster 1997); U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolans Cusanus*: BGPhThMA N. F. 55 (Münster 2000); H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 56 (Hildesheim usw. 2000).

⁵⁹ Akten zur Reform des Bistums Brixen. Hg. von H. HÜRTEN: CT V. Brixener Dokumente. Erste Sammlung (Heidelberg 1960). Sodann grundlegend die zahlreichen Studien von H. J. HALLAUER, *Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464*. Hg. von E. Meuthen, J. Gelmi unter Mitarbeit von A. Kaiser: Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1 (Bozen 2002).

⁶⁰ E. MEUTHEN, *Profil* (wie Anm. 1) 18ff. bzw. 798ff.

allgemein akzeptiertes Ergebnis hinausläuft, was zumindest erwartet wird, Einheit der Vielheit also auch ein Strukturprinzip cusanischen Denkens, seiner Methode. Das berühmteste Gespräch ist dann wohl zurecht *De pace fidei*.⁶¹ Läuft es doch in seiner Leitidee auf eben diese Verbindung von Einheit und Vielheit hinaus: *una religio* und *rituum varietas*, deren gemeinsame Existenz konstitutiv auch für die Existenz jedes einzelnen ist.

Aber es gibt weitere, hierfür überaus kennzeichnende Beispiele in seinem Werk. Etwa: Wenn schon vom universalen Gespräch die Rede ist, dann gibt es ein solches nicht nur wegen des Glaubensfriedens, sondern auch um der Verwissenschaftlichung willen, deren Ziel hinwiederum der allgemeine Fortschritt der menschlichen Gemeinschaft ist. Nikolaus ist, wenn ich recht sehe, der erste Propagator internationaler Wissenschaftsorganisation. In *De staticis experimentis* fordert er alle Menschen auf, gemeinsam Wissenschaft zu betreiben. Bei den Großen der Welt sei anzuregen, daß sie in ihren Ländern die jeweils aktuellen Forschungsergebnisse aufzeichnen und dann allesamt an einer Stelle in der Welt zusammentragen lassen, damit so gemeinsam die Wahrheit ermittelt werde, die aus dem Einzelergebnis allein nicht gewonnen werden kann.⁶² In humanistischen Zirkeln Italiens wird es zu dieser Zeit übergreifende wissenschaftliche Gespräche geben.⁶³ Wir denken auch an *Disputa* und *Schule von Athen*. Gleichwohl: So grundsätzlich und umfassend, wie Nikolaus hier anregt, realisierte man sie dennoch nicht.

Damit stellt sich die Frage nach seinem geistigen Erbe überhaupt. Ohne Vollständigkeit anzustreben, ließe sich da wohl Folgendes anführen und noch weiter überlegen:

⁶¹ Vgl. hierzu weiter unten in diesem Bande die Beiträge von G. Wenz (S. 189–209) und W. A. Euler (S. 211–231).

⁶² *De stat. exper.*: h²V, N. 195, Z. 3–6: apud magnos sollicitandum esse, ut in diversis provinciis consignentur (nämlich die per stateram ermittelten rerum pondera) et comportentur in unum, ut ad multa nobis abscondita facilius perducamur. Egoque non cessabo undique ut fiat promovere.

⁶³ Erinntet sei hier nur an das von Pico de la Mirandola 1487 einberufene Gelehrten-treffen, das über 900 von Pico formulierte Thesen debattieren sollte, vom Papst aber verboten wurde; G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Rom 1965); H. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole* (Paris 1975); *Conclusiones sive Theses DCCCC*, ed. B. KIESZKOWSKI (Genf 1973).

1) Methodisch, thematisch wie intentional wird die Scholastik von keinem andern Autor seiner Zeit so früh und in solcher qualitativer Höchststrangigkeit verlassen wie von Cusanus, insoweit hier »scholastische« Traktate zu erwarten gewesen wären.

2) Es handelt sich um eine ausgesprochen eindeutige Einheitsphilosophie in platonischer Tradition. Das Verhältnis von Einheit und Vielheit ist ein durchgehendes Thema. Es werden unterschiedliche Aspekte entwickelt, die ein Zusammenleben beider ermöglichen. Das gilt besonders auch für die Gesellschaftslehre, die aus Zeitgründen hier ausgeklammert bleiben mußte.

3) Wie schon bei Einheit und Vielheit stehen alle Dinge in einem Zusammenhang. Es gibt eine allgemeine Relationalität.

4) In der Erkenntniswissenschaft findet das Konjekturale, Mutmaßende, Approximative, und zwar gerne zusammen mit dem Infinitesimalen, viel Sympathie. Es bietet stochastische Sicherstellungen in einem Denkraum, der erhöhte Sicherungsbedürfnisse verlangt.

5) Die sprachliche Formulierung des Gedachten wird von Cusanus mehrfach ausdrücklich oder inklusiv thematisiert. Hat der konstatierte sprachliche Mangel möglicherweise zur Verbalisierung philosophischer Einsichten in einprägsamen Formeln geführt, deren bis heute immer noch beliebte Nutzung bis ins Umgangssprachliche hinein bemerkenswert ist: *coincidentia oppositorum, docta ignorantia, una religio* usw.? Also ein sprachlich abgestütztes, in hohem Maße popularisationsfähiges Philosophieren?

6) Der Mensch erfährt eine einzigartige Würdigung. Er kann bei Cusanus soviel wie schon lange nicht mehr. Das gilt nicht nur für die klassischen humanen Qualitäten, sondern ganz speziell für neue Aktionsbereiche, als da sind: Technik und Organisationsvermögen, nicht zuletzt bei der Einrichtung und Tätigkeit gesellschaftlicher, weltlicher, aber vor allem kirchlicher Institutionen. Die Entwicklung findet ihre Krönung in der Person des Gottmenschen.

Schließlich die Frage, an welcher Stelle der geschichtlichen Gesamtentwicklung Nikolaus zu placieren ist. Mithin also auch: Gehört er ins Mittelalter oder in die neuere Zeit? Doch hierzu noch eine Überraschung: Die Überzeugung, daß eine *mittlere Zeit*, eine *media tempestas* zuende geht, wächst begrifflich in unmittelbarer Nähe gerade des Cusanus heran. Sein angesehener Sekretär, der Humanist Giovanni Andrea de'

Bussi, berichtet es jedenfalls.⁶⁴ Cusanus selbst betont andererseits immer wieder die Originalität bestimmter geschichtlicher Sachverhalte, das heißt konkret: der darüber Auskunft gebenden Quellen. So ist das Ursprüngliche eventuell etwas Besseres als das Gegenwärtige. Die europäische Geschichte lebt demnach von und aus der Tradition in deren Verbindung mit der Entdeckung des Neueren. Die platonische Mystik bietet den Ausgangspunkt für die Nutzung der Zahl in dem Sinne des ehrwürdigen Alten; doch gäbe es ohne diese auch nicht die wissenschaftliche Mathematisierung. Bereits in der *Praefatio* zur *Concordantia catholica* hat er die beiden Bewegungsrichtungen dieser unserer Geschichtlichkeit für seine Gegenwart geortet: die kreisförmige Rückkehr, die doch gleichzeitig Neues erkennen und gestalten läßt. Dazu bedarf es allerdings eines überzeugenden Bildungsoptimismus'. Und der ist für Nikolaus ein quasi-göttliches Existenziale. Es bedarf nur der entsprechenden Anleitung.⁶⁵

Stellen sich aber nicht doch Skrupel ein, auf diesem Wege so entschieden wie aber auch unbesehen weiterzuschreiten, gerade für den Christen, der auch die Brüche in dieser Welt erlebt. Cusanus antwortet,⁶⁶ sich seiner offenbar recht sicher: Wenn du diesen Weg konsequent gehst, wirst du keinen anderen finden als Ihn: *ipsum deum deorum*. Damit wir aber genau wissen, welche Bezüge, Relationen uns die Geschichte hierbei hilfreich zur Verfügung hält, ruft er an entscheidender Stelle den alles verbindenden Teilnahmegedanken ins allgemeine Bewußtsein zurück. Grundsätzlich enthält alles in seiner jeweiligen Weise das Ganze. Nach den Prinzipien von *differentia* und *concordantia* ist zwar jedes von jedem verschieden; doch in jedem ist das Ganze gegenwärtig. Und ist der Mensch das Universum, eine kleine Unendlichkeit. Und ist mit dem Apostel *alles in allem*.⁶⁷

⁶⁴ In der oben in Anm. 18 schon angeführten *Praefatio*: *Historias idem (NvK) omnes non priscas modo (Antike), sed mediae tempestatis (Mittelalter), tum veteres (offenbar des früheren Mittelalters), tum recentiores (Scholastiker) usque ad nostra tempora memoria retinebat*. Die wichtigste Literatur nennt R. C. VAN CAENEGEM, *Introduction aux sources de l'histoire médiévale*. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (Turnhout 1997) 9f.

⁶⁵ Hierzu die Stellensammlung bei NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 60. Bedeutung des Weltbezugs für die Selbstfindung des Menschen: M. THURNER, *Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues*, in: *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag (Stuttgart 1998) 373–397 (Zitat: 375).

⁶⁶ Dazu besonders eindrucksvoll der oben schon angeführte *Sermo* XLI.

Dies »alles« ist aber auch eine fürwahr einzigartige Welt! Kann sie nur gelehrtes Buchwissen sein? Paßt sie nicht viel besser zu jenem Welt-Erfahrenen, dem Kardinal-Legaten, dem Fürstbischof? Aber auch zum einfachen Löffelschnitzer auf dem *Forum Romanum*, insofern auch er in einem großen Zusammenhang lebt?

Gleichwohl war das Interesse an Person und Werk des Cusanus mehrere Jahrhunderte hindurch lediglich punktuell, ohne daß er vergessen gewesen wäre.⁶⁷ Vielleicht war er nicht schulhaft genug, zu unverbindlich, etwas für Einzelgänger und Non-Konformisten. Das gilt indes schon für das 19. Jahrhundert immer weniger. Über die in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Tübinger Schule hinaus kommt doch eine nicht geringe Zahl wissenschaftlicher Titel zusammen, die nicht nur philosophische Studien ankündigen, sondern ein allgemeines Interesse an seiner Persönlichkeit bekunden, das sich häufig mit einem mehr oder weniger ausgeprägten kirchengeschichtlichen Engagement verbindet. Gleichwohl folgt im nächsten Jahrhundert dann noch ein weiterer Interesse-Schub, den man in seinem Umfang als erstaunlich anzusprechen hat. Initiiert hat dabei in starkem Maße die erkenntnistheoretisch gerichtete Wiederentdeckung durch den Neukantianismus zu Beginn des Jahrhunderts mitgewirkt. Sie ist u. a. eng verknüpft mit dem Namen Ernst Cassirers. Rasch entfaltet sich dann ein vielgestaltiges Breiteninteresse, so daß man seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr von Wiederentdeckung sprechen kann, da man es mit Rezeption und aktueller philosophiegeschichtlicher Nutzung zu tun hat. Naheliegenderweise wird schon bald auch eine bessere wissenschaftliche Aufbereitung

⁶⁷ Ich folge hier meinen eigenen Ausführungen in: *Profil* (s. o. Anm. 1) 21ff. bzw. 800ff. Aus den zahlreichen Belegen hier nur *De docta ign.* II,5: h I, S. 76–78 (NN. 117–128); *De coni.* I, 4: h III, N. 15; I, 12: h III, N. 63. – Theologisches Philosophieren in der Nachfolge des Cusanus und in seinem Sinne scheint mir in idealer Weise Gerda von Bredow gelungen zu sein: G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*. Gesammelte Aufsätze 1948–1993. Hg. von H. Schnarr: BCG Sonderbeitrag (Münster 1995).

⁶⁸ Für das hier Folgende erschöpfend: M. WATANABE, *The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Foundation of the Heidelberg Opera omnia*, in: Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom, ed. by G. Christianson and Th. Izbicki: Studies in the History of Christian Thought XLV (Leiden usw. 1991) 17–42. Strikt bibliographisch: Th. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa: The Literature in English through 1988*, ebd. 259–281. Für die jüngste Zeit: H. G. SENGGER, *Nikolaus von Kues*, in: Contemporary philosophy. A new survey VI (Dordrecht usw. 1990) 563–603.

durch kritische Textedition gewünscht, derer sich die Heidelberger Akademie der Wissenschaften annimmt. Zur weiteren Verbreitung und Bekanntheit tragen nationale Cusanus-Gesellschaften bei, deren es nach dem Vorgang der 1960 gegründeten deutschen, mittlerweile schon mehrere gibt. Was offenkundig fasziniert, ist die Verwandtschaft von Fragestellungen in seiner und in unserer Zeit.

Etwas anderes, nicht geringer Einzuschätzendes kommt aber vielleicht noch hinzu. Nikolaus hat das Wohlwollen, die Zustimmung und schließlich Verehrung vieler, die sich wiederum auf ihn berufen, um sich ihrer selbst zu versichern.⁶⁹ Gerade für jene, denen er aus dem Zweifel an der modernen Wissenschaft bzw. ihren Konsequenzen heraushilft, hat er legitimierende Hilfen parat. Es wäre töricht, über auch seine Zeitgebundenheit hinwegzusehen. Doch ebenso, sich dem Atmosphärischen seiner Aussage zu verschließen. Seine Beliebtheitskurve tendiert kräftig und unbestritten nach oben. Er ist einer der positivsten Denker, dessen Denkstil man offenbar in ganz nüchternem Sinne als ebenfalls recht nützlich einschätzen sollte, wie auch sich daraus offerierende Problemlösungen, selbst wenn sie zunächst nur Hoffnungen wecken.

Edmond Vansteenbergh hat in seiner Cusanusbiographie (sie erschien 1920, nachdem 10 Millionen Menschen vorzeitig umgebracht worden waren), Nikolaus von Kues als einen Menschen charakterisiert, der trotz aller gegenteiligen Erfahrung Optimist geblieben sei (*l'homme qui reste optimiste*), der seine ganze Hoffnung allerdings in eine bessere Welt setzte, die da drüben (*celui de l'au delà*). Ich gestehe, daß ich diesen Vortrag, dieses Gespräch nachdenklicher, ja, kritischer nun noch einmal zu beginnen hätte, dann aber doch nicht viel anders konzipieren würde.⁷⁰

⁶⁹ Ich greife damit eine Perspektive auf, die ich schon 1962 nachdrücklich in die heutige Beurteilung des Cusanus hineinnahm. *Freiheit und Schicksal des Christenmenschen damals und heute* (wie Anm. 1) 5–7.

⁷⁰ Das Ziel dieses Beitrags war nicht, in Leben und Werk des Cusanus einzuführen. Er versteht sich vielmehr als Essai, der seinen Gegenstand mehr umkreist als ihn systematisch erfaßt. Die angeführte Literatur ist weit davon entfernt, eine Cusanus-Bibliographie zu bilden, die im übrigen in Vorbereitung ist. Da auch ein Essai eine argumentativ übersichtliche Logik besitzen soll, wurde davon abgesehen, Exkurse in den Redetext nachträglich und dabei auch bisweilen künstlich einzuarbeiten, anstatt sie in entsprechenden längeren Fußnoten aufzufangen. Eine spätere Studie hätte den wissenschaftlichen Ertrag des Jubiläumsjahres ohnehin noch einmal kritisch zu würdigen.

DIE STELLUNG DES NIKOLAUS VON KUES IN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Von Klaus Kremer, Trier

Kap. 1: Die vorliegende Situation

§ 1 *Repräsentative einschlägige Studien*

Mit dem Titel dieses Vortrages greife ich eine Thematik auf, die sogar mehr oder weniger unter demselben Titel schon früher angepackt und mit mehr oder weniger Erfolg behandelt worden ist. Jedoch die Problematik dieses Themas steht nach wie vor im Raum. Das ist der Grund, weshalb ich sie erneut angehen möchte.

Von den früheren Autoren ist an erster Stelle zu nennen der große und programmatische Aufsatz von J. Ritter aus dem Jahre 1939: »Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte«,¹ wozu man noch seinen weiteren Aufsatz von 1941 »Nicolaus von Cues« nehmen muß, der in der Reihe »Deutsche Philosophie«,² und dort wiederum in der von Th. Haering herausgegebenen Unterabteilung »Das Deutsche in der deutschen Philosophie«, als Heft 3 erschienen ist.³ E. Hoffmann veröffentlichte 1940, ein zweitesmal 1947,⁴ seinen Aufsatz mit dem Titel »Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie«. Sodann ist aufzuführen J. Kochs Beitrag »Nikolaus von Kues. 1401–1464«, zuerst publiziert, allerdings ohne Jahresangabe, in »Die großen Deutschen (Deutsche Biographie)« in 4 Bänden,⁵ nunmehr aufgenommen in seine von K. Bornmann herausgegebenen »Kleine(n) Schriften«, Bd. I.⁶

¹ *Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, hg. v. H. Heimsoeth (Berlin 1939/40) Bd. 13, 111–155.

² Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften, hg. v. F. Weinhandl (Stuttgart 1941) H. 3.

³ Ebd. 71–88.

⁴ Zuerst in: NHJ, NF (Heidelberg 1940) 35–58, dann in: *Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge* (Heidelberg 1947) 39–70 u. 74–79. Danach wird im folgenden zitiert.

⁵ Hg. v. H. Heimpel, Th. Heus u. B. Reifenberg (Berlin o. J.) Bd. I, 275–287.

⁶ (Roma 1973) 457–473, bes. 472f. Danach wird zitiert. – Vgl. auch DERS., *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 16 (Köln u. Opladen 1956) bes. 47f.;

Es folgte, wenn auch auf *einen* deutschen Philosophen eingeschränkt, E. Metzke 1956 mit dem Vortrag »Nicolaus von Cues und Hegel«,⁷ 1964 P. Wilpert mit einem Beitrag namens »Die philosophiegeschichtliche Stellung des Nikolaus von Kues«,⁸ 1964 bzw. 1970 H.-G. Gadamer mit dem Aufsatz »Nikolaus von Kues im modernen Denken«,⁹ der 1972 in der Reihe seiner »Kleine(n) Schriften« unverändert, allerdings unter dem abgewandelten Titel »Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart« erschien.¹⁰ Im Jahre 1978 legte dann J. Hirschberger einen Aufsatz unter dem Titel »Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Entwicklung der deutschen Philosophie« vor.¹¹

In vielen Aufsätzen und Cusanus-Monographien liegen natürlich Ausführungen über vermeintliche oder wirkliche Bezugspunkte bzw. Ansätze der deutschen in der cusanischen Philosophie vor. Sie können hier nicht, und schon gar nicht vollständig aufgelistet werden. In seinem 1517 herausgegebenen Werk *De arte cabalistica* nennt J. Reuchlin NvK den *Germanorum philosophissimus archiflumen*,¹² und H. Cohen bezeichnet ihn in der 1902 erschienenen »Logik der reinen Erkenntnis« nicht nur als den »ersten deutschen großen Philosophen«, sondern als den »Begründer der deutschen Philosophie«.¹³ Zur Gruppe der zuerst genannten Philoso-

DERS., *Der Sinn des Zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues »De coniecturis«*, in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Firenze 1962) 101–119, jetzt in: *Kleine Schriften*, a. a. O. 599–616, bes. 616.

⁷ *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie*, in: *Kant-Studien* 48 (1956/57) 216–234; später in: *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. v. K. Gründer (Witten 1961) 241–263; DERS., *Nicolaus von Cues und Martin Luther*. Fragmente aus dem Nachlaß, ebd. 205–240.

⁸ In: *Schweizer Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur* (Solothurn 1964) H. 6, 387–397.

⁹ In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno (= NIMM). Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone 6.–10. settembre 1964, hg. v. G. Santinello (Firenze 1970) 39–48. Danach wird zitiert.

¹⁰ *Kleine Schriften*, Bd. III: *Idee und Sprache* (Tübingen 1972) 80–88.

¹¹ In: *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Bd. XV, Nr. 3 (Wiesbaden 1978) 119–137.

¹² Zitiert nach H. RITTER, *Geschichte der Philosophie. Neunter Teil: Geschichte der neuern Philosophie. Erster Teil* (Hamburg 1850) 219 Anm. 1.

¹³ Jetzt in: *Werke VI* (Hildesheim-New York 1977) 32; Vgl. auch DERS., *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« v. F. A. Lange* (1896, ³1914), jetzt in:

phiehistoriker möchte ich noch nehmen Fr. A. Scharpff mit den größeren Abschnitten »Cusa und Leibnitz« sowie »Cusa und die neuere Philosophie« in seinem Buch »Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts«.¹⁴ Außer Leibniz werden Kant, Schelling, Hegel und Franz von Baader bei ihm behandelt. Ferner soll hier noch angeführt werden die Arbeit von E. Cassirer »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit«¹⁵ mit dem großen Kapitel »Nikolaus Cusanus« und der Aufsatz von W. Schulz »Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik« aus dem Jahre 1955.¹⁶

Die Schwierigkeit bei den genannten und nicht genannten, aber für unsere Thematik einschlägigen Autoren liegt *erstens* und vor allem in dem Mangel, daß der Nachweis einer literarhistorischen Abhängigkeit der deutschen Philosophie etwa in den Gestalten von Leibniz, Schelling und Hegel von Cusanus nur schwierig oder gar nicht zu erbringen ist. *Zweitens* dann aber auch, wenn auch weniger, darin, was mit dem Begriff »Deutsche Philosophie« gemeint ist. Ich beginne mit letzterem.

§ 2 Zum Verständnis des Begriffes »Deutsche Philosophie«

Im Anschluß an L. Sturlese in dessen Buch »Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)«¹⁷ verstehe ich unter »Deutscher Philosophie« eine auf die Region Deutschlands begrenzte Philosophie, ohne diese den allgemein europäischen Tendenzen zu entfremden. Der Ausdruck »Deutsche Philosophie« soll daher nicht mit der Vorstellung verwechselt werden, »die philosophischen Ideen nach ihrer nationalen Zugehörigkeit und Verwurzelung zu

Werke V/2 (Hildesheim-New York ⁵1984) 20: »Durch diese Einsicht, daß Voraussetzungen die Grundlage der Wissenschaften bilden, ist er zum ersten Begründer der neueren Philosophie geworden.«

¹⁴ (Tübingen 1871, ND Ffm. 1966) 476–494 u. 494–507.

¹⁵ (¹1900, ³1922, Darmstadt ⁴1994, als Reprint der 3. Aufl. v. 1922) 21–61. – Danach wird zitiert.

¹⁶ Jetzt in: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957, ⁶1978) 13–32. Danach wird zitiert.

¹⁷ Aus dem Italienischen übers. v. J. Baumann (München 1993). Vgl. 12f. – Originaltitel: *Storia della filosofia tedesca nel medioevo* (Firenze 1990).

befragen.«¹⁸ Dieser letzteren Auffassung erliegt J. Ritter in seinem schon genannten Beitrag von 1941, wenn er das Wissen des cusanischen Laien nicht auf »die gelehrte römische Überlieferung, sondern [auf] die Einfalt jener deutschen Frömmigkeit. . . [zurückführt], der Nicolaus selbst entstammt und deren Weltsinn er selbst zuerst in ihrem großen Genius, in Meister Eckhart, gefunden hatte.«¹⁹ Nikolaus vollziehe nicht »nur gelegentlich und ansatzweise Gedanken des neuzeitlichen Philosophierens. . . In seiner Welthaltung ist grundsätzlich die mittelalterlich-antike Ordnung durchbrochen,«²⁰ und zwar »nicht auf Grund äußerer Einflüsse. Er (der Durchbruch) ist die unmittelbare, genial großartige Entfaltung der deutschen Lebenssubstanz des Cusanus selbst und das heißt, er ist die Verwirklichung jener großen deutschen Lebensbewegung, die ihren ersten sichtbaren Vertreter in Meister Eckhart hat.«²¹ Der Mensch sei nach Cusanus Gott, jedoch nicht absolut, sondern ein menschlicher Gott.²² »Und dieses Wort wird gesprochen von einem Deutschen, und dies nicht

¹⁸ Ebd. S. 9 heißt es: »Nationalistische Überbetonung deutscher Denker und deutschen Denkens im 19. Jh. und die späteren bekannten nationalsozialistischen Versuche einer ideologischen Aneignung haben das Thema einer deutschen Philosophie völlig in Mißkredit gebracht.« So erschien der nationale Gesichtspunkt »politisch verdächtig und wissenschaftlich fragwürdig.« Vgl. auch Anm. 22.

¹⁹ A. a. O. (wie Anm. 2) 86; vgl. auch 81.

²⁰ Ebd. DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 129.

²¹ A. a. O. (wie Anm. 2) 86. DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 129: »Diese Deutung des menschlichen Gestaltens setzt den Bruch mit der ganzen aus der Antike stammenden Deutung des Menschen als eines in die Welt durch die Teilhabe der Vernunft eingestellten »Weltbürgers« voraus. . . Entsprechend wird »De Mentē« die traditionelle Deutung des Kunstschaffens als »Nachahmung« aufgehoben in dem Gedanken, es sei alles Gestalten auf das unsichtbare Urbild des Seins »änigmatisch« bezogen, so daß hier bereits diejenige Kunstlehre spricht, die, als eigentümliches Erzeugnis des deutschen Geistes, erst drei Jahrhunderte später – und abermals in der Abhebung gegen die Nachahmungslehre – durch Herder und die Romantik allgemein geworden ist.«

²² A. a. O. (wie Anm. 2) 78; DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 129. Nationalistisch angehaucht ist auch R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen* (Breslau 1880, ND Ffm. 1968), der nach TH. P. MCTIGHE, *Nicholas of Cusa and Leibniz' principle of indiscernibility*, in: *The modern Schoolman* 43 (1964/65) 33, »is one more expression of German nationalism's pride in its philosophical ancestors.« Er verweist auf A. ROSENBERG, *Der Mythos des XX. Jahrhunderts* (München 1935), den M. DE GANDILLAC in der französischen Ausgabe seines Werkes *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1942) 149 Anm. 3 dafür anführt. Vgl. auch Anm. 18.

zufällig, sondern aus der Tiefe des eigenen Lebens und aus der Eigenart der Kräfte, die dieses Leben tragen.«²³

Näherhin ist J. Ritter daran gelegen, den »deutschen Geist«²⁴ von der antiken und mittelalterlichen Philosophie sowohl platonischer wie aristotelischer Prägung abzusetzen. Auf die Frage nach dem geistesgeschichtlichen Ursprung und Ort der cusanischen Spekulation könne weder die antik-mittelalterliche Tradition des Aristotelismus noch die des Platonismus eine Antwort geben, hören wir von ihm.²⁵ E. Hoffmann sehe zwar den Zusammenhang des NvK mit der deutschen Mystik, mit Meister Eckhart und Jan van Ruysbroeck, aber in der Sache träten diese dann hinter die antiken Fundamente seiner Systematik zurück.²⁶ Das Entscheidende sei vielmehr, »daß hier der deutsche Geist zwischen dem Nominalismus der Moderne und dem Realismus der Antike einen eigenen Weg findet, ohne sich doch vom Reichtum des Gewordenen abzusondern.«²⁷ »Hier in Deutschland [ist] im Jahrhundert des Cusanus eine Kraft wirksam. . . , die nach einer eigenen Weltdeutung drängt.«²⁸

Man kann den scharfen Gegensatz, den J. Ritter zwischen der antiken und (hoch-)mittelalterlichen Tradition²⁹ einerseits und »der epochalen Bedeutung des Cusanus für die Entwicklung einer eigentümlichen deutschen Philosophiegeschichte«³⁰ andererseits nur verstehen, wenn man sich die Charakterisierung der antik-mittelalterlichen Tradition durch J. Ritter ansieht. Diese besteht in folgendem:³¹ 1. Daß die Ideen aller Dinge urbildlich in Gott sind bedeutet, daß in Gott alles, was ist, seinen Ort hat. Das gelte für den Platonismus/Neuplatonismus wie für die von Aristoteles ausgehende Überlieferung mit dem Ersten Bewegter. 2. »Aber zugleich ist dieses »Alles-sein«, diese Wahrheit und dieser Inbegriff von allem was ist, auf eine reale Weise von der Welt getrennt. Dieser Gott ist

²³ A. a. O. (wie Anm. 2) 78.

²⁴ A. a. O. (wie Anm. 1) 129 (mehrmals).

²⁵ Ebd. 131; vgl. auch 137, 138, 140, 141, 146; ferner DERS., a. a. O. (wie Anm. 2) 78, 84, 87. Insbesondere zur antithomistischen Haltung des Cusanus (wie Anm. 1) 119, 121, 129, 134, 152²⁴.

²⁶ Ebd. 125.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 138.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ A. a. O. (wie Anm. 2) 82f.

– und das vollendet sich im Christentum – eine zweite Welt anderer Art neben dieser Welt und über ihr. Er thront im Himmel jenseits der sublunaren und translunaren Sphäre, jenseits dieser Welt in erhabener Ferne und an einem ewig und wesentlich von hier getrennten Ort. Und das gilt wiederum für die ganze Spätantike und mittelalterlich christliche Überlieferung. Die Lehre von Gott schließt eine Zweiweltentheorie ein. Gott ist als Schöpfer so von den Geschöpfen unterschieden, wie der schaffende Künstler von seinem Werk unterschieden ist.«³² 3. Die Rede vom Nichtwissen in der spätantiken und mittelalterlichen Mystik habe daher den Sinn, daß der Mensch die *Ekstasis*, in der er zu seiner eigenen Wahrheit kommen will, in der Abwendung von allem Weltlichen und in der Zuwendung zum jenseitigen Ort der Wahrheit vollziehen muß. Diese Mystik sei in ihrem Bewegungsmotiv genauso strukturiert wie die rationale Metaphysik des Mittelalters: »die Ablösung der wahren Ordnung der Dinge von dem, was sie sichtbarlich sind. Gott wird immer als die Ursache der Welt verstanden, die sich so zur Welt verhält, wie die schaffende Idee zum Werk.«³³

Was Ritter hier entwirft, ist ein Zerrbild der antik-spätantiken und mittelalterlichen Tradition. Man denke nur an Augustinus' Wort in den *Confessiones* IV 12,18: *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*, womit er die Parallelisierung von Gott mit einem schaffenden Künstler außer Kraft gesetzt hat. Und genau an diesen spätantiken Augustinus schließt der von Ritter so maßgeblich für den deutschen Genius beschworene Meister Eckhart an, wenn er in seiner vierfachen Auslegung des *in principio creavit* schließlich das *in principio* so deutet, daß das von Gott, dem *principium*, Geschaffene nicht von diesem aus sich herausgesetzt werde – sonst dürfte es nicht *in principio*, sondern müßte *a principio* heißen –, sondern in ihm verbleibe, im Unterschied zu allen menschlichen Schöpfen.³⁴ Daher ist auch mehr als Vorsicht geboten, wenn J. Ritter der von

³² Weitere Belege für diese auf die Antike-Spätantike und das Mittelalter angeblich zutreffende Zweiweltentheorie sind: ebd. 83, 84, 87; ferner a. a. O. (wie Anm. 1) 140f. 146.

³³ A. a. O. (wie Anm. 2) 83.

³⁴ LW I, S. 160, Z. 13 – S. 162, Z. 8; II, S. 37, Z. 9–14. Ich darf für diesen Gedanken auf mein Buch verweisen: *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott* (Stuttgart 1969) sowie auf meinen Aufsatz: *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, in: TThZ 74/2 (1965) 65–82.

ihm charakterisierten antik-mittelalterlichen Tradition entgegensetzt, daß Nikolaus die Möglichkeit einer eigentümlichen Frage nach Gott streiche. »Und das heißt nicht mehr und nicht weniger: Nicolaus sagt, daß das Alles-sein, Gott, schlechthin nicht so bestimmt werden kann, wie ein Ding sonst bestimmt wird. Radikaler ist der Bruch mit der Überlieferung nicht denkbar. Denn Nicolaus macht gegen die ganze Überlieferung, und zwar bewußt auch gegen Platon und Aristoteles, geltend, daß sie das Alles-sein der Dinge in seiner wahren Bedeutung verdeckt und zugestellt haben, indem sie Gott oder das All, den Gesetzen unseres Denkens folgend, in der Unterscheidung von den anderen Dingen zu bestimmen unternahmen, so als ob er selbst ein Ding neben und über dieser Welt sei. Und das gleiche bedeutet es, wenn Nicolaus für das Sein des Ganzen die Grundregel des rationalen Denkens, den Satz vom Widerspruch aufhebt und vom »Zusammenfall der Gegensätze« spricht. Es ist das nun ebenfalls ein eckhartisches Argument. Nicolaus wiederholt hier im Mittelpunkt seiner Überwindung der überlieferten Metaphysik nur, was Eckhart schon gesagt hatte. . . Die Welt als Ganzes und Gott haben keinen eigentümlichen Begriff. Sie sind das verborgene, unberührbare Wesen aller Dinge. Es geht Nicolaus damit also gerade nicht wie der überlieferten Mystik darum, das Wesen Gottes als eines fernen Gottes unmittelbar zu erfassen. Alle solche Versuche bedeuten für ihn, daß man unsere Bindung an das Sichtbarliche und Gegebene verkennt.«³⁵

§ 3 *Genannte Gestalten der deutschen Philosophie*

Fragt man Ritter nun, an welche Gestalten bei der deutschen Philosophie er denkt, dann führt er bald die Reihe Meister Eckhart, Cusanus, J. Böhme, I. Kant, G. W. Hegel³⁶, bald die Reihe Cusanus, Paracelsus, J. Böhme, Leibniz, Deutscher Idealismus, Romantik³⁷ oder auch einfach Leibniz, Kant und die Großen des deutschen Idealismus an.³⁸ E. Hoffmann nennt als wichtigste Stationen für eine deutsche Philosophie den Geist der deutschen Mystik, Paracelsus, Ruysbroeck, Leibniz, Schleier-

³⁵ A. a. O. (wie Anm. 2) 84. Vgl. auch (wie Anm. 1) 146.

³⁶ A. a. O. (wie Anm. 1) 111, 115, 116.

³⁷ Ebd. 140.

³⁸ A. a. O. (wie Anm. 2) 72 u. 87.

macher und den deutschen Idealismus.³⁹ Wörtlich schreibt er in einem Aufsatz von 1935: »In diesem Vorhaben (d. h. *fromme* Logik und zugleich *wahrer* Glaube) führt die Linie der deutschen Geistesentwicklung von Albert über Eckhart zu Cusanus, der sie dadurch vollendete, daß er die belebenden Einflüsse der wiederentdeckten antiken Texte aufnahm, die er in Italien studierte, und so die Philosophie der Hellenen mit christlicher Frömmigkeit verband zu einem Humanismus, welcher die deutsche Art zu vielleicht unvergleichlichem Ausdruck brachte.«⁴⁰ J. Koch zeichnet für die deutsche Philosophie die Linie Cusanus, Leibniz, Kant.⁴¹ Folgt man R. Klibansky, so erfährt der Begriff »deutsche Philosophie« (er spricht von »*la pensée allemande*«) dadurch allerdings eine erhebliche Relativierung, daß man bei dem letzten großen Neuplatoniker, nämlich Proklos, eine Konzeption finden konnte, »qui allait devenir fondamentale pour la pensée allemande.«⁴² Gerade Nikolaus von Kues und Meister

³⁹ A. a. O. (wie Anm. 4) 29, 32, 38, 66, 78 Anm. 23 u. 24; DERS., *Nikolaus von Cues als Philosoph*, in: Der Laie über die Weisheit. NvKdÜ, H. 1, hg. v. E. Bohnenstädt (Leipzig 1936, Hamburg ⁵1977) 1, 2, 11, 13.

⁴⁰ *Nikolaus von Cues als Philosoph*, in: Kölnische Zeitung v. Sonntag, dem 20. Januar 1935. Im übrigen verwahrt sich E. HOFFMANN in diesem Aufsatz dagegen, Nikolaus entweder »als... letzte(n) mittelalterliche(n) oder als... erste(n) neuzeitliche(n) Philosoph(en) anzusprechen.« Für die Wiederaufnahme des antik-spätantiken Denkens führt E. HOFFMANN, bei aller Festlegung auf die renovatio-These des Platon durch Cusanus, folgende Autoren an: Augustinus, Boethius, Dionysios Pseudo-Areopagita, Johannes Eriugena u. die Schule von Chartres. Vgl. dazu auch DERS., a. a. O. (wie Anm. 4) 23 u. 45 sowie (wie Anm. 39) 4.

⁴¹ *Die ars...* a. a. O. (wie Anm. 6) 47f. Ferner dessen beide anderen in Anm. 6 genannten Beiträge, in: Kleine Schriften, I, 472f. u. 616. Auf Kant weist auch noch bes. E. HOFFMANN, a. a. O. (wie Anm. 4) 54 u. 65f., hin.

⁴² *Le Philosophe et la Mémoire du siècle. Tolérance, liberté et philosophie. Entretiens avec G. Leroux* (Paris 1998) 76; vgl. zur Verwendung dieses Begriffes bei Klibansky auch 72, 73, 74, 77, 78. Der Ausdruck *la tradition allemande* erscheint 73, 74; 84: *la vraie philosophie allemande*. – Klibansky ist zu Recht davon überzeugt, daß jede Philosophie in einem bestimmten historischen Kontext verwurzelt ist und dementsprechend (auch) durch die *Geschichte des Denkers* bedingt ist. Die aufgegriffenen Fragen erklären sich durch die Situation dessen, der sie stellt. Daher muß man die *Genese der Gedanken* zu verstehen suchen. Dabei erkennt man leicht, an welchem Punkt sich »das deutsche Denken« vom »französischen« wie »englischen« unterscheidet. Nun sei »das deutsche Denken« einerseits durch Kant und dessen Tradition, andererseits durch Hegel markiert. Man dürfe aber nicht die zurückreichenden Wurzeln des Kantischen Denkens – zu seiner Zeit vergessen – außer acht lassen. Um Hegel zu begreifen, müsse man ebenfalls in

Eckhart, die, mit S. Franck und J. Böhme auf der anderen Seite, vor allem »*la tradition allemande*« verkörperten, seien nicht ohne den tiefen und bestimmenden Einfluß der neuplatonischen Tradition, d. h. insbesondere des Proklos, zu verstehen.⁴³ Und über die Bedeutsamkeit dieses Denkers für die cusanische Philosophie und Theologie herrscht auch unter den anderen Cusanus-Forschern Einigkeit. Ich nenne hier, stellvertretend für viele, bloß zwei Arbeiten, die eine von R. Haubst aus dem Jahre 1961, die andere von W. Beierwaltes aus dem Jahre 2000.⁴⁴ Da stimmt auch E. Hoffmann zu,⁴⁵ der mit seiner vielleicht etwas überzogenen These

der Zeit zurückgehen. Dann entdeckte man immer mehr die Bedeutung der »deutschen Tradition«, die einerseits durch S. Franck und J. Böhme sowie andererseits noch mehr durch M. Eckhart und NvK gekennzeichnet sei. Aber auch NvK und M. Eckhart könne man nicht begreifen, wenn man überdies nicht den bestimmenden (*déterminante*) Einfluß der neuplatonischen Tradition in Anschlag bringe, und zwar immer sicher gründlich. Es ist diese große Bewegung, die vom Platonismus zu Hegel führt (72f.).

⁴³ Ebd. 73; für Proklos 74, 75, 76. – Der ganze Abschnitt 71–86 ist überschrieben mit: *Les Maîtres allemands*. – Nach E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte*. . . , a. a. O. (wie Anm. 46) 34 Anm. 39, fußt NvK mit den drei für ihn grundlegenden Lehrstücken: 1. von der erkenntnistheoretischen Apriorität von Einheit, Andersheit u. Verknüpfung. 2. von simplicitas mit implicare u. explicare (basierend auf BOETHIUS' *Consolatio philosophiae* IV u. IV) und 3. mit der neuplatonisch-areopagitischen Koinzidenz auf der Antike.

⁴⁴ *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nicolaus Treverensis« in Codicillus Strassburg 84*, in: MFCG 1 (1961) 20–23 u. 26–51; ferner DERS., in: *Sermo XXII: h XVI*, Quellenapparate, insbes. zu N. 7, Z. 1–3; N. 11, Z. 2–6; N. 19, Z. 20. W. BEIERWALTES, »*Centrum totius vite*«. Zur Bedeutung von Proklos' »*Theologia Platonis*« im Denken des Cusanus, in: *Proclus et la Théologie Platonicienne*, hg. v. H. D. Saffrey et C. Steel (Leuven-Paris 2000) 629–651; DERS., *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud*, in: NIMM, a. a. O. (wie Anm. 9) 137–140. Vgl. außerdem: R. KLIBANSKY, *Ein PROKLOS-Fund und seine Bedeutung*, in: SHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1928/29 (Heidelberg 1929) 3–41. DERS., *The continuity of the platonic tradition during the middle ages* (1939, London 1981) 52; DERS., a. a. O. (wie Anm. 42) 75; M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 109ff. (eine v. Verf. grundlegend überarbeitete Ausgabe der französischen Originalausgabe von 1942: wie Anm. 22); J. KOCH, *Die ars*. . . a. a. O. (wie Anm. 6) u. *Der Sinn*. . . , ebd.; DERS., *Über den Ursprung*, in: NvKdÜ (Heidelberg 1967); *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*. 2.1 *Theologia Platonis. Elementatio theologica*, hg. v. H. G. Senger, AHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1986 (Heidelberg 1986): CT III; *Die Exzerpte*. . . (wie zuvor) 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis*, hg. v. K. Bormann, AHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1986 (Heidelberg 1986): CT III. Vgl. auch P. WILPERT, a. a. O. (wie Anm. 8) 387.

⁴⁵ J. Koch, *Über den Ursprung*, a. a. O. (wie Anm. 44) 19, nennt folgende Reihe, der Cu-

von der *renovatio* des genuinen Platonismus durch Cusanus⁴⁶ auf Widerstand gestoßen war.⁴⁷

Deutsche Philosophie, so läßt sich abschließend sagen, stellt nicht den radikalen Bruch mit der spätantiken und mittelalterlichen Philosophie dar, den J. Ritter 1939 und 1941 behauptet hat.⁴⁸ Denn der Ritter von 1927⁴⁹ kam noch zu dem Ergebnis, daß die in der Mystik zu einer umfassenden Theorie ausgebildete *ignorantia* einem Bezirk der mittelalterlichen Mystik angehöre, »der von seinen Anfängen an nie ganz

sanus verpflichtet ist: Platon – Plotin – Augustinus – Proklos – Ps.-Dionysius Areopagita – Scotus Eriugena – Schule von Chartres – Meister Eckhart und verweist auf E. HOFFMANN, a. a. O. (wie Anm. 39) 4, 10, 12, bes. 16.

⁴⁶ *Das Universum des Nikolaus von Cues*, in: CSt I (Heidelberg 1930) bes. 40; DERS., *Nikolaus von Kues. 1401–1464*, in: Die großen Deutschen, hg. v. W. Andreas u. W. Scholz, Bd. I (Berlin 1935) 248, 253f., 262f.; DERS., *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum*, in: Über den Beryll, NvKdÜ, H. 2, übers. v. K. Fleischmann (Leipzig 1938) 1–35, bes. 9–21, 35; DERS., a. a. O. (wie Anm. 4) 23, 38, 47, 51f.; DERS., a. a. O. (wie Anm. 39) 4, 7, 10, 14f., 17. – Zugunsten von E. HOFFMANN sei jedoch folgendes gesagt: NvK übernimmt 1. den platonischen Begriff der participatio, neigt 2. in seinem Erkenntnisapriorismus stärker Platon als Aristoteles zu, trotz des in *De mente* 4 (h²V, N. 77, Z. 1–26) gemachten Einwandes gegen die platonischen *ideae innatae*, übernimmt 3., worauf H.-G. GADAMER, a. a. O. (wie Anm. 9) 41f., ausdrücklich hinweist, die platonische Ansicht von dem »ontologischen Hiat zwischen dem Genauen und dem Ungenauen«, d. h. von der Ungenauigkeit der sichtbaren Dinge, und verhartet 4. wie E. Hoffmann, a. a. O. (wie Anm. 4) 51f., sich ausdrückt, »bei dem Dualismus zwischen Grund und Folge, zwischen absoluter und relativer Unendlichkeit, zwischen Maßgebendem und Maßnehmendem, also christlich gesprochen: zwischen Schöpfer und Geschöpf, oder platonisch gesprochen: zwischen Eidos und Eidolon. Dies ist derjenige einzige Gegensatz, den Cusanus durch seine Systematik nicht auflösen, sondern vielmehr aufs neue erweisen will. Die Gegensätze sind in Gott geeint, aber gerade hierdurch bleibt zwischen Gott selber und den Gegensätzen der einzig grundlegende Gegensatz erhalten. In dieser Hinsicht denkt Cusanus genuin platonisch.« Zudem bemerkt E. HOFFMANN, a. a. O. (wie Anm. 39) 16, ausdrücklich, daß Cusanus in bezug auf die philosophischen Grundprobleme Platons »viele nur aus Proklos hatte schöpfen können.« Vgl. auch R. KLIBANSKY, a. a. O. (wie Anm. 42) 75.

⁴⁷ Vgl. J. RITTER, a. a. O. (wie Anm. 1) 124, 125f., 129f., 131, 153²⁵, 154²⁹; K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg/München 1969) 65; L. u. R. STEIGER, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*. Rezension Jacobi, Schneider u. Dangelmayr, in: PhR 18 (Tübingen 1972) 56.

⁴⁸ Bei J. RITTER, a. a. O. (wie Anm. 2) 84, fällt das Wort: »Radikaler ist der Bruch mit der Überlieferung nicht denkbar.« Vgl. auch 86 u. DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 131, 138.

⁴⁹ *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus* (Leipzig/Berlin 1927).

in den Umkreis der offiziellen Theologie einging, sondern – als Bewahrer der neuplatonischen Spekulation – als ein zweiter Strom des Denkens sich mehr oder weniger abseits durch das Mittelalter zog. Beruft sich Cusanus in der »Apologie« auf Eckhart als Autorität,⁵⁰ so ist darin der deutliche Anschluß an diese Tradition ausgesprochen, die in ihrer »inoffiziellen« Stellung die beste, weil beweglichste Grundlage für die Cusanischen Ideen bieten konnte.«⁵¹ In Anbetracht nicht nur von Ähnlichkeiten zwischen Eckhart und Cusanus, sondern auch inzwischen aufgezeigter literarhistorischer Abhängigkeit des Nikolaus von Kues von Eckhart⁵² hat H.-G. Gadamer gar geurteilt, heute sähe es fast so aus, »als hätte der Cusaner (sich) die Aufgabe gesetzt, die christliche Richtigkeit der Eckhartschen Theologie in einwandfreier Weise festzustellen.«⁵³ Schon 1935 hat E. Hoffmann geschrieben,⁵⁴ daß »Eckhart mehr als irgendein anderer sein (des Cusanus) Lehrer genannt werden muß.« Und nach dem Urteil von J. Ritter von 1939 kann sich die cusanische Metaphysik »in den Lehren Eckharts begreifen.«⁵⁵

⁵⁰ *Apol.*: h II, S. 22, Z. 16; S. 24, Z. 26; S. 25, Z. 15; S. 26, Z. 15.

⁵¹ J. RITTER, a. a. O. (wie Anm. 49) 7. RITTER verweist dazu auf seine Ausführungen S. 1ff., daß nämlich der Begriff des Nichtwissens als ein spezifisch theologischer Begriff zu verstehen sei und als solcher in der Geschichte des christlichen Denkens, und zwar speziell in der Mystik, begegne. Er beruft sich dafür auch auf J. UEBINGER, *Der Begriff der docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: AGPh, NF VIII (1895) 1–35 u. 206–240.

⁵² H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*, hg. v. J. Koch, in: BGPhThMA 39 (Münster 1962). Dazu die Rezension v. R. HAUBST, in: ThRv 59 (1963) 383–385 u. DERS., *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: U. Kern (Hg.), *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute* (München-Mainz 1980) 75–96. Ferner die Hinweise von R. Klibansky zur Ausgabe von *De docta ignorantia*, in: h I, 16; II, 2; sodann J. KOCH, *Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. u. 15. Jahrhundert*, in: *Kleine Schriften*, a. a. O. (wie Anm. 6) bes. 452–455, mit Verweis auf seine Arbeit: *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, in: CT I 2/5 (1937) 50ff.

⁵³ A. a. O. (wie Anm. 9) 44.

⁵⁴ *Die großen Deutschen*, a. a. O. (wie Anm. 46) 262. Vgl. ferner K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München ¹1964, ²1987) 127.

⁵⁵ A. a. O. (wie Anm. 1) 135.

Kap. 2: Leibniz und Cusanus

§ 1 Unmittelbare Kenntnis des Cusanus durch Leibniz

Nach diesem langen, aber kaum vermeidbaren ersten Kapitel komme ich zum zweiten Kapitel, und damit zum eigentlichen Teil meines Vortrages. Es dürfte offenkundig sein, daß ich nicht alle im vorigen genannten Stationen des deutschen Geistes behandeln kann. Ein solches Mammutunternehmen wäre noch nicht einmal in einem *Buch* zu leisten. Mit Vorliebe hat man sich in der Vergangenheit auf die Beziehung Cusanus – Deutscher Idealismus, d. h. vor allem Hegel und Schelling gestürzt. Hierzu liegen außerordentlich viele Arbeiten vor.⁵⁶ Wiederum stellvertretend für viele nenne ich die behutsam abwägenden Ausführungen von W. Beierwaltes dazu in seinen verschiedenen Büchern, die deutlich machen, daß wir über strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Cusanus und den beiden Genannten nicht hinauskommen.⁵⁷ Und auch bei diesen strukturellen bzw. sachlichen Analogien dürfen die Differenzen nicht übersehen werden. So schreibt Beierwaltes an einer Stelle in bezug auf Cusanus – Hegel: »Die einem ersten Hinblick auffallende Affinität beider Denkstrukturen muß freilich immer wieder korrigiert oder modifiziert werden – sowohl von den Voraussetzungen her als auch auf das Ziel des jeweiligen Denkens hin.«⁵⁸ Etwas plakativ ausgedrückt unterscheidet sich Hegels Absolutes vom cusanischen durch den Prozeßcharakter seines

⁵⁶ Genannt seien hier: E. METZKE, a. a. O. (wie Anm. 7); J. STALLMACH, *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, in: MFCG 4 (1964) 339–356; DERS., *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*, in: NIMM (wie Anm. 9) 241–255 (mit weiterer Literatur dort); M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues zwischen Platon und Hegel*, in: MFCG 11 (1975) 21–38; E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim am Glan 1972). Kritisch zur bisherigen Literatur über Cusanus-Neuere Philosophie: H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. BCG XIII (Münster 1999). Ferner K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt am Main 1998), etwa 282f., 292, 301, 459, 655.

⁵⁷ Folgende Arbeiten von W. BEIERWALTES seien genannt: *Platonismus und Idealismus* (Ffm. 1972); *Identität und Differenz* (Ffm. 1980); *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Ffm. 1985); *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (Ffm. 1994); *Platonismus im Christentum* (Ffm. 1998, 2001); vgl. auch J. HIRSCHBERGER, a. a. O. (wie Anm. 11).

⁵⁸ *Identität*. . . a. a. O. (wie Anm. 57) 128.

Gottes,⁵⁹ durch die Negativität im Sinne Hegels als bewegendem Element in der Idee⁶⁰ und durch die Triplizität, die im Unterschied zur cusanischen *triunitas* das Moment der Andersheit notwendig in sich hat.⁶¹

Im Unterschied zu Hegel und Schelling, erst recht zu Kant, hat Leibniz nun unmittelbare Kenntnis von cusanischem Schrifttum, nennt mehrfach seinen Namen, wenn er auch, so das allgemeine Urteil der Philosophiehistoriker,⁶² wenig von dessen Denken Gebrauch gemacht habe. Das ist überraschend, da der Name des Cusanus bzw. Schriftstellen und auch Schriften von ihm dem Leibniz ab 1668 bzw. 1670 bis zum Jahre 1707, also rund 40 Jahre lang, begegnen. D. h.: Bereits der 22jährige Leibniz führt den Namen des Cusanus auf,⁶³ und noch der 61jährige verrät in den 1707 zu Hannover herausgegebenen *Scriptores rerum Brunsvicensium* unmittelbare Kenntnis des Cusanus.⁶⁴ Es sind, soweit ich sehe, insgesamt neun Zeugnisse bei Leibniz, die entweder den Namen des Cusanus enthalten oder auf Inhalte in seinem Schrifttum eingehen.⁶⁵

⁵⁹ W. BEIERWALTES, *Denken des...* a. a. O. (wie Anm. 57) 223. Für HEGEL verweise ich in diesem Punkt auf folgende Schriften: *Phänomenologie des Geistes*, in: G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, S. 24; *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, ebd. Bd. 12, S. 104; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, ebd. Bd. 16, S. 192; *II*, ebd. Bd. 17, S. 203.

⁶⁰ W. BEIERWALTES, *Identität...* a. a. O. (wie Anm. 57) 129; ähnlich auch in seinen anderen Schriften.

⁶¹ Ebd. 130 u. in den anderen Schriften.

⁶² R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs »De pace fidei«*, in: MFCG 16 (1984) 120.

⁶³ S. *Ad Octavii Pisani Lycurgum* (1668–70?) Nr. 31, in: G. W. LEIBNIZ, Sämtliche Schriften und Briefe, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 6. Reihe, 2. Band (Berlin 1966) S. 114, Z. 18. – Soweit erschienen, zitiere ich im folgenden nach dieser Akademie-Ausgabe = A, römische Ziffer (= Reihe), arabische Ziffer (= Band), also hier A VI 2 plus Seiten- und Zeilenangaben bzw. auch Nummern.

⁶⁴ *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes* (II, Hannoverae 1707).

⁶⁵ 1. S. Anm. 63.

2. JOHANNIS BODINI *Colloquium heptaplomeres* (Herbst 1668 – Frühjahr 1669?), in: A VI 2, S. 130, Z. 18–20. 22f. 29.

3. *Nota*: Nicolaus Cusanus egregie (Januar-August 1677?), in: A VI 4, N. 330, Z. 6.

4. *De vera proportionem circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus expressa*, in: G. W. LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, Bd. V (Halle 1857, ND Hildesheim 1962) S. 119, Z. 18–21 (zitiert im folgenden: GM).

5. *Contemplatio de historia literaria statuque presenti eruditionis* (Frühjahr 1682?) Nr. 114, in: A VI 4, S. 487, Z. 2–18.

6. *Schreiben* des J. Wallis vom 1. 12. 1696 an Leibniz (vgl. GM, Bd. 4, Halle 1859, 9f.);

Freilich zeigt sich bisweilen, vor allem *in rebus mathematicis*, ein verzerrtes Bild des Cusanus bei Leibniz. Der Kardinal, so hören wir, soll zwar bewiesen haben, daß die christliche Religion von der Kirche stamme, aber für die Christen nicht bewiesen haben, daß die Kirche auch wahr sei. Das sei, bemerkt Leibniz, eine *Petitio principii*.⁶⁶ Cusanus habe ferner wie Orontius Finaeus, Josephus Scaliger und andere geglaubt, den *perfectum Tetragonismum* entdeckt zu haben, aber für ihn wie die Genannten gelte, daß dies falsch sei (*sed omnes falso*).⁶⁷ Leibniz reiht Cusanus sodann in die Schar der *Semi-Geometrae* ein, die in der Mathematik lediglich empirisch verfahren, daher nicht über eine *Geometria probabilis et Empirica* hinaus gelangten, im Gegensatz zum axiomatisch-deduktiven Verfahren des Euklid, und natürlich des Leibniz selbst, wie er sich schmeichelt. Ohne Archimedes, Euklid und ihn würden die Menschen heute noch im Status der *probabilis Geometria* verharren.⁶⁸ Sowohl was die angeblich in Anspruch genommene vollkommene Kreisquadratur wie die bloß em-

Replik des Leibniz vom 19. 03. 1697 an J. Wallis; *Bestätigung* des Wallis vom 6. 4. 1697, daß die Zyklode Galileis, die Trochoide Mersennes und seine eigenen Zyklode mit der Kurve des Cusanus identisch seien; 28.5.1697: *Empfang und Bestätigung* des Schreibens Wallis durch Leibniz; im Brief des Leibniz vom 19. 03. 1697 schreibt Leibniz: nam Cusanus erat natione Germanus. Vgl. zum Ganzen J. WALLIS, *A Letter of Dr. Wallis to Dr. Sloane, Secretary of the Royal Society, giving an Account of some late Passages between him and Myn Heer Leibnitz of Hannover*, in: *Philosophical Transactions* 21 (1699) 273–274; ferner F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*. BCG IX (Münster 1984) bes. 159–165. S. auch JOH. WALLIS, *Opera mathematica* (Oxford 1693–1699) III, 673.

7. Brief des GERHARD WOLTER MOLANUS an LEIBNIZ (Hannover 1. Februarhälfte 1698), in: A I 15, S. 295, Z. 12–14.

8. G. W. LEIBNIZ, *Mantissa codicis iuris gentium diplomatici* (Hannoverae 1700) 2. Teil, S. 156–159. 5. Brief des Cusanus an die Böhmen vom 27. 6. 1452 in Regensburg: p II/2, fol. XIV^v – XV^v, bzw. b 847–849.

9. *Scriptores rerum*. . . a. a. O. (wie Anm. 64). Der Text enthält verschiedene historisch interessante Urkunden des NvK, abgedruckt hauptsächlich nach J. BUSCH, *De reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae*, lib. 6.

Vgl. zu diesen neun Zeugnissen des Leibniz insgesamt F. NAGEL, ebd. 133–139, 159–165 u. ST. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. BCG X (Münster 1989) 170/171 Anm. 198.

⁶⁶ A. a. O. (wie Anm. 65) N. 2.

⁶⁷ Ebd. N. 4.

⁶⁸ Ebd. N. 5.

pirische Geometrie betrifft, ist mit F. Nagel festzuhalten,⁶⁹ daß Leibniz beides nicht durch eigene Cusanuslektüre, sondern von ihrer Existenz lediglich aus einer sekundären Quelle erfahren haben wird. Während Leibniz ferner den Cusanus in einer Notiz zu einem Brief des Molanus aus dem Jahre 1698 zu den Nachfolgern des Raimundus Sabundus zählt, die das Trinitätsdogma *naturaliter* beweisen wollten,⁷⁰ bescheinigt er ihm hingegen bei anderer Gelegenheit, vielleicht in der Zeit von Januar bis August 1677, ein *egregie*: ausgezeichnet. Was ist gemeint? Auf einem Zettel in der Größe von 10 x 4 cm, aufbewahrt unter den Leibniz-Handschriften der Königlich-öffentlichen Bibliothek zu Hannover, finden sich folgende drei Zeilen: *Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae Menti, quod numerare est nostrae*. D. h.: »Nicolaus Cusanus [sagt es] ausgezeichnet: [nämlich], was für unseren Geist Zählen ist, das ist für den Ersten Geist Erschaffen.«⁷¹ Die Herausgeber der Leibniz-Ausgabe notieren zu dieser Stelle,⁷² daß der cusanische Gedanke den Leibniz zu einer Fußnote im *Dialogus* vom August 1677 angeregt haben könnte. Im engeren Kontext dieser Stelle des *Dialogus* heißt es, daß die Gedanken zwar ohne Worte, aber nicht ohne andere Zeichen entstehen können. »Versuche bitte«, fordert der Gesprächspartner A auf, »ob Du den arithmetischen Kalkül ohne zahlenartige Zeichen durchführen kannst.«⁷³ Dazu macht Leibniz die folgende Anmerkung: »Indem Gott rechnet (*calculando*) und das Denken vollzieht (*cogitationem exercet*), entsteht die Welt.«⁷⁴

Was für unseren Geist Zählen ist, das ist für den göttlichen Geist Erschaffen, das läßt sich bei Cusanus gut belegen. Am nächsten kommt ihm eine Stelle aus *De dato patris luminum*. Sie lautet:⁷⁵ »Und dieses selbst bedeutet für den Schöpfer Erschaffen, was für unseren Verstand schlußfolgerndes Denken oder Zählen ist.« Cusanus möchte die Parallelität von

⁶⁹ A. a. O. (wie Anm. 65) 135f. u. 138.

⁷⁰ A. a. O. (wie Anm. 65) N. 7. Vgl. auch F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 138f. u. 139, Anm. 20.

⁷¹ A. a. O. (wie Anm. 65) N. 3.

⁷² Ebd. N. 330, Z. 5f.

⁷³ A VI 4, N. 8; S. 22, Z. 21–23.

⁷⁴ Ebd. Anm. 1. Bei Cusanus vgl. z. B. *De ludo* II: h IX, N. 80, Z. 5: qui (= Deus) cognoscendo creat. Dazu weitere Hinweise im Parallelen-Apparat.

⁷⁵ h IV, N. 105, Z. 2f.: Et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare.

den aus dem göttlichen Grund *herabsteigenden* Dingen und den aus unserem Verstand *herabsteigenden* Zahlen verdeutlichen. Das vom ewigen Geber zu Gebende ist in diesem ewig und die Ewigkeit selbst. Jedes Gegebene (*datum*) war daher in Ewigkeit beim Vater, von dem es, wenn es aufgenommen wird, *herabsteigt* (*descendit*). Da der göttliche Geber jedoch immer und ewig gibt, bedeutet ein solcher Abstieg (*descensus*) die Einschränkung der Ewigkeit in die Dauer, die einen Anfang hat.⁷⁶ Noch einfacher sieht dies nach Cusanus so aus: Aus dem ewigen Grund (Gottes) steigt die Vielheit der Dinge herab. Vielheit ist aber Zahl. Die Zahl jedoch, die aus unserem Verstand hervorgeht, hat einen Anfang (*principium*), nämlich die Einheit. Sie hat jedoch kein Ende, da über jede gegebene Zahl hinaus eine weitere Zahl gegeben werden kann. Die Zahl ist daher eine prinzipiierte Ewigkeit, wogegen der (mit Gott identische) absolute Grund eine absolute Ewigkeit ist. Grund (*ratio*) bedeutet nämlich Ursache, und der absolute Grund verneint sich als prinzipiiert oder verursacht.⁷⁷ Der Hervorgang der Kreaturen aus der Ewigkeit des göttlichen Vaters, in der sie immer waren, ist daher genauso ein Abstieg, wie der Hervorgang der unserem Geist zugehörigen Zahlen aus der Einheit des Geistes. Und wie die Ewigkeit sich nicht anders als in die mit einem Anfang versehene Dauer einschränken kann, so hat auch die Zahl als die Ausfaltung des Verstandes⁷⁸ zwar die Einheit als Grund und Anfang, ist jedoch ohne Ende.

Die von Leibniz erwähnte Parallele läßt sich bei Cusanus schon früh und mehrfach belegen.⁷⁹ Heißt dies, daß Leibniz einen dieser Cusanus-Texte unmittelbar vor sich hatte? Die Frage kann sicher nicht ohne weiteres mit einem Ja beantwortet werden. Die angeführte Stelle gibt jedoch, um mit St. Meier-Oeser zu sprechen, »einen interessanten Hinweis auf Leibnizens Kenntnis der für das cusanische System zentralen Konzeption der Analogie von göttlicher Wertschöpfung und humaner Erkenntnis.«⁸⁰

⁷⁶ Ebd. N. 105, Z. 2–8.

⁷⁷ Ebd. N. 104, Z. 1f. 4–9.

⁷⁸ Vgl. *De coni.* I,2: h III, N. 7, Z. 4f.; II,1: N. 77, Z. 8f.; II,2: N. 83, Z. 14–16; *De ludo* II: h IX, N. 90, Z. 17–23.

⁷⁹ *De docta ign.* I,5: h I, S. 13, Z. 6–9 (N. 14); II,3: S. 70, Z. 17–32 (N. 108); *De coni.* I,2: h III, N. 7, Z. 3f. 4–11; *De ludo* II: h IX, N. 90, Z. 2f. 8. 10–13. 17–23 (letzteres allerdings nur auf die Zahl bezogen).

⁸⁰ A. a. O. (wie Anm. 65) 171, Anm. 198.

Die weiteren, oben bereits pauschal genannten Zeugnisse,⁸¹ wie z. B. die im Briefwechsel mit J. Wallis gemachte Bemerkung Leibnizens: *nam Cusanus erat natione Germanus*⁸² oder der Abdruck des der Zählung nach fünften Böhmenbriefes vom 27.6.1452 im Jahre 1700 zu Hannover,⁸³ behandle ich nicht, da sie uns in der literarhistorischen Beziehung Cusanus – Leibniz nicht weiterbringen. Ich wende mich sogleich *mittelbarer* bzw. *vermittelter* Kenntnis des Cusanus durch Leibniz zu, will jedoch nicht vergessen zu erwähnen, daß Leibniz des J. Kymeus' Schmähschrift »Des Babsts Hercules wider die Deudschen«, 1538 zu Wittenberg erschienen, besaß.⁸⁴

§ 2 Stationen vermittelter Kenntnis cusanischer Ideen an Leibniz

1. Die *figura paradigmatica* (= P)

J. Koch⁸⁵ wie W. Hübener⁸⁶ konnten keine Antwort auf die Frage geben, woher Leibniz die Kenntnis von der in seiner wohl 1670–71 niedergeschriebenen Schrift »Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen«⁸⁷ enthaltenen *figura P* habe. Unter den vielen Lösungsversuchen von der Kompatibilität göttlicher Allmacht und Allwissenheit mit dem freien Willen des Menschen führt Leibniz den »der Platonischen Christen« an. Sie bestehe in der »vermischung [von] Nichts und Etwas, schatten und Liechts, so sie durch in einander strahlung zweyer einander entgegen gesetzten Triangel ercläret.«⁸⁸ Daneben befindet sich die Zeichnung Leibnizens, die genau der *figura P* des Cusanus entspricht. St. Meier-Oeser kann nunmehr m. E. zu Recht für die Kenntnis dieser *figura P* durch Leibniz zwei Wege angeben: der eine Weg⁸⁹ führt über die reichlich dokumentierten Exzerpte des NvK, die seine Be-

⁸¹ A. a. O. (wie Anm. 65).

⁸² Ebd. N. 6.

⁸³ Ebd. N. 8.

⁸⁴ Vgl. O. MENZEL, *Johannes Kymeus' Des Babsts Hercules wider die Deudschen* (Wittenberg 1538), eingel. u. hg. (Heidelberg 1941), in: CSt 6.

⁸⁵ *Die ars...* A. a. O. (wie Anm. 6) 28f. u. Anm. 52.

⁸⁶ *Scientia de aliquo et nihilo*, in: Denken im Schatten des Nihilismus. FS W. Weischedel, hg. v. A. Schwan (Darmstadt 1975) 46f.

⁸⁷ A VI 1 (1930, ND 1971) S. 538, Z. 3.

⁸⁸ Ebd. Z. 1–3.

⁸⁹ A. a. O. (wie Anm. 65) 169.

schäftigung mit verschiedenen Schriften des Valentin Weigel (1533–1588)⁹⁰ und auch mit dessen Schrift »Der güldene Griff« bezeugen, in der die *figura P* erscheint;⁹¹ der andere Weg⁹² führt über Athanasius Kircher (1601–1680), mit dem Leibniz im Briefwechsel stand,⁹³ und dessen *Musurgia universalis* neben dem *Syntagma musicum* des Michael Praetorius (1571/72–1621) die wichtigste Quelle seines musikalischen Wissens darstellte. Denkbar sei ferner, erwägt St. Meier-Oeser, daß Leibniz die *figura P* »auch von der nicht zuletzt durch die zahlreichen polemischen Erwiderungen bekannt gewordenen Kosmogonie [R.] Fludds⁹⁴ her vertraut war.«⁹⁵ Diese drei Quellen reichen nach St. Meier-Oeser jedoch kaum aus, die *figura P* bei Leibniz als Modell der »Platonischen Christen« zu verstehen, wenn Leibniz nicht auch noch an anderen Stellen, wahrscheinlich sogar bei Cusanus selbst, auf die Doppelpyramide gestoßen wäre.⁹⁶

⁹⁰ Ebd. 145, 152 u. ö. über Weigel Näheres.

⁹¹ Ebd. 96, 145ff., 169. S. 380, Abb. 10 zeigt die *figura P* aus Weigels »Der güldene Griff«.

⁹² ST. MEIER-OESER, a. a. O. (wie Anm. 65) 169f. mit Verweis auf D. MAHNKE, *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 13 (1939/40) Anm. 9.

⁹³ Vgl. LThK³, VI, 85f.

⁹⁴ 1574–1637. R. Fludd ist ein Anhänger des NvK. 1638 erscheint unter dem Titel *Philosophia Moysaica* ein Buch von ihm, das Leibniz in den *Nouveaux Essais* (NE) zitiert: a. a. O. (wie Anm. 63) A VI 6, S. 68, Z. 16.

⁹⁵ ST. MEIER-OESER, a. a. O. (wie Anm. 65) 170.

⁹⁶ Ebd. 170, Anm. 198; Begründung einmal mit den dortigen Zeugnissen, sodann S. 170f. mit folgenden Sätzen: »Hierfür spricht auch die Form, in der er sie an den Rand seines Manuskriptes gezeichnet hat. Die beiden Pyramiden durchdringen sich – links die *pyramis lucis*, rechts die *pyramis tenebrarum* – horizontal. Weder bei Weigel oder Fludd, wo die Pyramiden stets vertikal angeordnet sind, noch bei Kircher, der sie entweder integriert in das komplexe Schema der *Musurgia universalis*, seitenverkehrt oder aber, wie im *Oedipus aegyptiacus*, ebenfalls vertikal darstellt, findet sich die Leibnizens Zeichnung zugrundeliegende Disposition. Sie entspricht dagegen bezüglich der Anordnungen der Pyramiden exakt dem Darstellungsmodus bei Johann Eck, Gérard Roussel sowie in den Cusanusdrucken. Da hier jedoch, anders als bei Leibniz, die *figura paradigmatica* stets nichtkoloriert abgebildet ist, wird die unscheinbare Randzeichnung aus *Von der Allmacht* zum relativ sicheren Indiz für eine umfassendere Vertrautheit Leibnizens mit der Rezeptionsgeschichte dieses cusanischen Schemas.«

2. Die Streitschrift des J. A. Comenius

Als zweite, cusanisches Gedankengut an Leibniz vermittelnde Station wird die Streitschrift *De irenico irenicorum* (Amsterdam 1658) von J. A. Comenius angeführt.⁹⁷ Comenius unterscheidet darin gegen das *Irenicum Irenicorum* des Daniel Zwicker (1612–1678) deutlich zwischen der aristotelischen Theorie und der cusanischen Koinzidenzlehre einer *logica diviniior*.⁹⁸ Seine Koinzidenzthese belegt Comenius ausführlich anhand des aus *De docta ignorantia* entnommenen Modells des Ineinsfalls von unendlichem Kreis und gerader Linie.⁹⁹ Leibniz verwendet die Streitschrift des Comenius für seine eigene Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus.¹⁰⁰

3. G. Bruno

Schließlich ist in der Literatur für eine mittelbare Kenntnis des Cusanus durch Leibniz der Hinweis auf G. Brunos Schrift *De l'infinito, universo e mondi* zu finden,¹⁰¹ die Leibniz, wie er ausdrücklich vermerkt, sowohl in der lateinischen wie italienischen Fassung besaß und gelesen hat.¹⁰² Im dritten Dialog seines Werkes geht Bruno auf Cusanus' Homogenität des Weltalls ein und zitiert einen wesentlichen Abschnitt aus *De docta ignoran-*

⁹⁷ DERS., a. a. O. (wie Anm. 65) 170, Anm. 198, mit Verweis auf D. MAHNKE, a. a. O. (wie Anm. 92) 11ff. Weitere Literatur bei MEIER-OESER, ebd. 118, Anm. 348.

⁹⁸ Entscheidende Textstelle bei MEIER-OESER, ebd. 118: *Contraria et Contradictoria de eadem re nunquam dici posse iuxta Logicam Aristotelicam: quae regulas tantum de entibus finitis. . . factas continet. Diviniior autem Logica, entis infiniti affectiones contemplans. . . etiam distantissimas, et diametraliter oppositas, jungit, quia ibi omnia coincidere videt.*

⁹⁹ Ebd. 118f.

¹⁰⁰ Ebd. 170, Anm. 198 u. MAHNKE, a. a. O. (wie Anm. 92 11ff. Zum Begriff des Sozinianismus vgl. z. B. LEIBNIZENS *Theodizee*, übers. v. A. Buchenau, eingef. v. M. Stockhammer (Hamburg²1968) 508, Sachregister, s. v. Sozinianer u. 489, Anm. 3. Vgl. auch LThK³, IX, 796–798.

¹⁰¹ Vgl. F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 139; ebenfalls St. MEIER-OESER, a. a. O. (wie Anm. 65) 170, Anm. 198.

¹⁰² Vgl. LEIBNIZENS *Brief an John Toland* vom 30.04.1709, in: *The Miscellaneous Works of John Toland*, vol. 2 (London 1747) 387; ferner G. W. LEIBNIZ, *Opera omnia*, coll. . . L. Dutens, Bd. V (Hildesheim 1989) 369, 385, 492, 493. S. 385 schreibt er: *Jordanus Brunus* libro de infinito tum Latino cum Italico, qui sunt diversi, sed ambos habeo. Vgl. auch F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 139.

tia II 12.¹⁰³ Die schwarze Farbe der Erde sei z. B. kein Beweis gegen den geringeren Wert der Erde, im Vergleich etwa zur Sonne. Gleichzeitig stellt G. Bruno fest, daß Cusanus »einer der hervorragenden Geister sei, den wir in dieser Luft ausgeatmet haben.«¹⁰⁴ Cusanus habe sich allerdings noch nicht ganz von den *falsi principii* der Tradition freimachen können. Der »emphatische Hinweis auf Cusanus«, konstatiert F. Nagel zu Recht,¹⁰⁵ kann Leibniz nicht entgangen sein.

Überblickt man die beiden Paragraphen dieses zweiten Kapitels, so läßt sich zumindest eine *mittelbare* Kenntnis cusanischer Ideen durch Leibniz nicht von der Hand weisen. Darin stimmen nicht nur F. Nagel und St. Meier-Oeser, sondern auch ältere Autoren wie R. Zimmermann,¹⁰⁶ Fr. A. Scharpff unter Rückgriff auf diesen,¹⁰⁷ E. Hoffmann,¹⁰⁸ G. Gawlick¹⁰⁹ und J. Hirschberger¹¹⁰ überein. Ob man Zimmermanns Ergebnis: »Von einer direkten Beziehung Leibnizens auf die Werke des Cardinals von Cusa ist uns (Hervorh. v. mir) jedoch wenigstens nichts bekannt,«¹¹¹ zu der Behauptung Gawlicks verstärken kann: »Von unmittelbarer Kenntnis des Cusanus kann jedoch bei Leibniz keine Rede sein,«¹¹² scheint mir dennoch fraglich. Da jedoch die direkten Beziehungen des Leibniz zu Cusanus schwierig aufzuzeigen sind, ist unter Beachtung des bisher Aufgezeigten und in Ergänzung dazu erneut und vor allem auf sachliche Parallelen bzw. Analogien im Denken beider zurückzugreifen.

¹⁰³ h 1, S. 105, Z. 3–8 u. 8–16 (N. 164 u. N. 165).

¹⁰⁴ »uno de particularissimi ingegni ch'abbiamo spirato sotto questo aria«, zit. nach F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 139; vgl. auch F. A. SCHARPFF, a. a. O. (wie Anm. 14) 465f.

¹⁰⁵ A. a. O. (wie Anm. 65) 139.

¹⁰⁶ *Der Cardinal Nikolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens*, in: Sitz. ber. d. K. u. K. Acad. d. Wiss. zu Wien. Philos.-hist. Kl. 8 (Wien 1852) 306–328. Auch als Sonderdruck erschienen (Wien 1852) 25 S. (danach wird zitiert). Wiederabgedruckt in: R. ZIMMERMANN, *Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. 1 (1870).

¹⁰⁷ A. a. O. (wie Anm. 14) 493f.

¹⁰⁸ A. a. O. (wie Anm. 4) 57f., 63, 65f., 78 Anm. 25.

¹⁰⁹ *Zur Nachwirkung cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert*, in: NIMM, a. a. O. (wie Anm. 9) 255, Anm. 1.

¹¹⁰ A. a. O. (wie Anm. 11) 124, 130.

¹¹¹ A. a. O. (wie Anm. 106) 24.

¹¹² A. a. O. (wie Anm. 109) 225, Anm. 1.

§ 3 *Parallelen (auch Beeinflussung?) im Denken von Leibniz und Cusanus*

R. Zimmermann hatte bereits 1852 in einer nach wie vor beachtlichen Weise¹¹³ den Versuch einer solchen Parallelisierung unternommen.¹¹⁴ Einige Punkte sind allerdings zu kritisieren, wie wir noch sehen werden. Die von Zimmermann zunächst hervorgehobenen Parallelen – ein von ihm selbst immer wieder verwendeter Ausdruck¹¹⁵ – betreffen den »vielseitige(n) Charakter« der beiden Denker, ihre »Erhabenheit über Parteistandpunkte« sowie ihr »stetes Streben nach Einigung« in Kirche und Reich, den Verbund des »Theologe(n), Denker(s) und de(r)s Mathematiker(s)« in einer Person bei dem jeweils einzelnen sowie die Vorwegnahme der »glänzendsten Entdeckungen der Nachwelt«, die »wie im Keime« im Geist der beiden »schlummerten.«¹¹⁶ Zimmermann kommt sodann auf »die Übereinstimmung beider in sehr wesentlichen Grundlagen ihrer Lehre«¹¹⁷ zu sprechen. Es sind im wesentlichen sieben Punkte:

I Zu Cusanus

1. Aus Nikolaus' Lehre von Gott etwa Gott als *possest* ergibt sich, daß Gott »weder das Sein noch das Nichtsein, weder das Unendliche noch das Endliche, weder die höchste Intelligenz allein, noch das Intelligible (ist), denn dieses Alles setzt Gegensätze voraus. Wäre Gott das Sein, so wäre er dies nur im Gegensatz gegen das Nichtsein, wäre er unendlich,

¹¹³ Vgl. W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. II (Frankfurt a. Main 1973) 606, Nr. 2 zur Arbeit Zimmermanns: »Noch heute nicht überholte Arbeit über N. v. C. u. Leibniz.«

¹¹⁴ A. a. O. (wie Anm. 106). Jüngere Arbeiten hierzu: TH. P. MCTIGHE, a. a. O. (wie Anm. 22); H.-B. TELTSCHER, *Verwandte Strukturen im Systemdenken von Cusanus und Leibniz*, in: Akten des II. Internat. Leibniz-Kongresses, Hannover, 17.–22. Juli 1972, Bd. I (Wiesbaden 1973) 149–164; M. J. SOTO BRUNA, *Le Calcul infinitesimal de G. W. Leibniz et la Coincidentia oppositorum de Nicolas de Cues*, in: IV. Internat. Leibniz-Kongreß, Hannover, 14.–19. November 1983 (Hannover 1983) 724–731. Außer MCTIGHE (vgl. auch unten Anm. 145) geben die beiden genannten Arbeiten nicht viel her (zu TELTSCHER vgl. unten Anm. 206). Die Arbeit von T. SHIMIZU, *Kao-shutaiteki zentaino sekai* [Gesichte. Welt der subjektiven Ganzheit] (Tokio 1981), war mir nicht zugänglich.

¹¹⁵ A. a. O. (wie Anm. 106) 6, 7. Vgl. auch J. HIRSCHBERGER, a. a. O. (wie Anm. 11), der von »Parallelen« zwischen Deutschem Idealismus und Cusanus spricht.

¹¹⁶ A. a. O. (wie Anm. 106) 6–8.

¹¹⁷ Ebd. 8.

so wäre er dies nur im Gegensatz gegen das Endliche; er ist aber was er ist ohne allen Gegensatz, denn er ist schrankenlos und die Einheit aller Gegensätze. Von ihm muß Alles bejaht und Alles verneint werden; er ist als Prinzip aller Dinge Alles und zugleich Nichts von Allem, weil er keine von den Einschränkungen an sich trägt, durch welche ein Etwas zum besonderen Etwas wird.«¹¹⁸

2. Daraus folgt, daß wir uns von Gott keinen Begriff machen können, da jeder Begriff Einschränkung des göttlichen Wesens bedeutet. Nur durch »Nichtwissen« ist Gott zu erkennen.¹¹⁹

3. »Nur die sinnliche Materie, welche die Welt ist, ist geschaffen; die höhere, die Möglichkeit aller Dinge, welche in Gott ist, ist ewig.«¹²⁰

4. Da Gott als Grund aller Dinge weder größer noch kleiner sein kann, können alle Dinge »nur durch Grade, die zwischen den äussersten Gliedern des Gegensatzes liegen, also durch Einschränkung des Schranken-, Begrenzung des Grenzenlosen, Verendlichung des Unendlichen entstehen.«¹²¹ Die Welt versteht sich daher als Kosmos, da sie eine »geordnete mannigfaltige Darstellung des unerreichbar Selbigen« ist.¹²² Zimmermann zitiert die bekannte Stelle aus *De possess.*¹²³ »Wie das *Wesen* der Hand wahreres Sein in der Seele hat als in der Hand, weil in der Seele Leben ist und eine tote Hand keine Hand ist – ebenso gilt es von dem ganzen Körper und den einzelnen Gliedern –; in gleicher Weise verhält sich das Universum zu Gott, ausgenommen, daß Gott keine Weltseele ist, so wie die Seele Seele des Menschen ist.«

5. Gott ist auf eingeschränkte Weise im All, so daß durch Einschränkung das All zum All und ebenso die einzelnen Dinge im All zu dem werden, was sie als einzelne sind. Gott ist im All, und da das All *in der Ordnung der Natur* den einzelnen Dingen vorausgeht, ist das All in Jeglichem, und zwar auf dessen ihm eigentümliche Weise, und folglich Jegliches in Jeglichem.¹²⁴ »So ruht Jegliches in Jeglichem sicher aus, weil eine

¹¹⁸ Ebd. 8f.

¹¹⁹ Ebd. 9.

¹²⁰ Ebd. 9. Vgl. *De poss.*: h XI/2, N. 28, Z. 1–10 u. N. 29, Z. 5–10.

¹²¹ A. a. O. (wie Anm. 106) 10.

¹²² Ebd.

¹²³ *De poss.*: h XI/2, N. 12, Z. 15–19. – Hervorh. v. mir.

¹²⁴ R. ZIMMERMANN, A. a. O. (wie Anm. 106) 11; vgl. *De docta ign.* II,5: h I, S. 76, Z. 21–25 (N. 118): »Da nun das All in jedwedem wirklich Seienden eingeschränkt ist, so ist klar,

Seinsstufe nicht ohne die andere sein kann,«¹²⁵ wofür Cusanus' Vergleich mit den verschiedenen Gliedern in dem einen Körper herangezogen wird: »Da nämlich das Auge nicht in aktueller Wirklichkeit Hand und Fuß und all die anderen Glieder zu sein vermag, so gibt es sich mit seinem Auge-Sein zufrieden und der Fuß mit seinem Fuß-Sein. Und alle Glieder unterstützen sich gegenseitig, so daß jedwedes in bestmöglicher Weise das ist, was es ist. Hand und Fuß sind nicht im Auge, vielmehr sind sie im Auge Auge, insofern das Auge selbst unmittelbar im Menschen ist. Und so sind alle Glieder im Fuß, insofern der Fuß unmittelbar im Menschen ist, so daß jedwedes Glied durch jedwedes Glied unmittelbar im Menschen ist und der Mensch, d. h. das Ganze, durch jedwedes Glied in jedwedem Glied ist, so wie das Ganze in seinen Teilen ist, nämlich durch jeden Teil in jedem Teil.«¹²⁶

6. Ist das All in allen, und in Jeglichem wiederum auf dessen, d. h. aber verschiedene Weise, dann gibt es so viele sich voneinander unterscheidende Darstellungen des Alls, wie es Einzeldinge gibt, in deren Jeglichem sich das All nach dessen Weise offenbart. Daher können zwei Individuen nicht einander vollkommen gleich sein.¹²⁷

7. Wenn das All (bzw. auch Gott) in Jeglichem auf dessen Weise ist, so folgt ferner, »dass auch Jegliches das All nur auf seine Weise verstehen und einsehen kann, dass es nichts zu erkennen vermag, was nicht schon in seinem eigenen Wesen vorgebildet liegt, und dass folglich das Einzelne nichts erkennt, was es nicht in eingeschränkter Weise selbst ist.«¹²⁸ »Die Erkenntnis... der Wahrheit kann unsererseits lediglich eine unvollkommene sein, weil sie nur von einem außerhalb des Centrums gelegenen particularen Standpunkte ausgeht, weil zwar die Wahrheit in Allem ist, in

daß Gott, der im Universum ist, in jedwedem ist und jedwedes wirklich Seiende unmittelbar in Gott ist, so wie das Universum in Gott ist. Die Aussage »jedwedes ist in jedwedem« bedeutet also dasselbe wie die, daß Gott durch alles in allem ist und alles durch alles in Gott ist.«

¹²⁵ A. a. O. (wie Anm. 106) 11.

¹²⁶ *De docta ign.* II,5: h I, S. 78, Z. 9–18 (N. 121). Zugrunde liegt Meister ECKHART, *Sermo* XXX/1, in: LW IV, 275, N. 312. Für ZIMMERMANN vgl. auch, a. a. O. (wie Anm. 106), 11, 12, 13, 20, 23.

¹²⁷ R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 12; vgl. auch 14 u. 16. *De docta ign.* II,11: h I, S. 99, Z. 20f. (N. 156); ferner: I,3: S. 9, Z. 6–9 (N. 9); I,17: S. 34, Z. 4f. 12–16 (N. 49); II,1: S. 63, Z. 13f. (N. 95); *De ludo* I: h IX, N. 6, Z. 3–6.

¹²⁸ R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 13; bes. schön S. 19.

Jedem aber auf eine andere Weise.«¹²⁹ Zimmermann beruft sich dafür auf *De coniecturis*, näherhin auf zwei Stellen,¹³⁰ von denen die erstere aussagt, »daß der Geist alles umgreife. . . Und er (der Geist) schließt daraus, daß er in allem und alles in ihm ist; so kann er behaupten, nichts könne es geben, was außerhalb seiner ist und seinem Gesichtskreis entflieht.«

Die erwähnten Punkte zeigten, so schließt Zimmermann den ersten Teil seiner Untersuchung ab, daß »die Hauptgrundzüge« der Weltanschauung des Leibniz bei Cusanus bereits vorgebildet vorlägen: die Monade, der Grundsatz der durchgängigen Harmonie, vernünftiger Zweckmäßigkeit und stetiger Wiederholung des Ganzen im kleinsten Teil, das Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren, der strenge Idealismus der einzelnen *Monas*, vermöge dessen diese nichts zu erkennen vermag, was sie nicht bereits dem Keime nach in sich trägt. Ja, wir begegneten, formuliert Zimmermann, bei Cusanus einer Fassung der *Monadologie*, die »nur ein(en) Grad der Klarheit und Präcision« gegenüber der Fassung des Leibniz vermissen lasse.¹³¹

II Zu Leibniz

Schaut man sich die Ausführungen Zimmermanns zu Leibniz auf der Folie der Leibniz-Schriften selbst und seiner eigenen Leibniz-Darstellung an, kann man leicht mit Zimmermann folgende Gesichtspunkte herausheben:

1. Der Schrankenlosigkeit Gottes bei Cusanus entspricht bei Leibniz die absolute unendliche Vollkommenheit Gottes.¹³²

2. Im Umgang mit einem Begriff von Gott ist Leibniz allerdings großzügiger. Er führt im Unterschied zu Cusanus Gottesbeweise,¹³³ und erneuert den sogenannten ontologischen Gottesbeweis.¹³⁴ Ob und inwie-

¹²⁹ Ebd. 14.

¹³⁰ I,4: h III, N. 12, Z. 2–5; sodann N. 15, Z. 1–8.

¹³¹ R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 14.

¹³² Ebd. 14f. Für LEIBNIZ vgl. *Monadologie*, § 48; *Theodizee*, §§ 7, 149, 150.

¹³³ *Theodizee*, § 7; *Monadologie*, §§ 36–38; *Vernunftprinzipien*, § 8.

¹³⁴ *De la Démonstration Cartésienne de l'existence de dieu*, Brief an R. P. Lami, in: *Œuvres philosophiques de Leibniz*, par M. P. Janet, T. II (Paris 1866) 568f.; vgl. auch *Quod Ens Perfectissimum existit*, in: G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, Bd. VII (Berlin 1890, ND Hildesheim 1978) 261f. (im folgenden zitiert: GPh).

fern dieser eine innere Beziehung zu der cusanischen Überlegung enthält, daß jede Frage über Gott das Gefragte bereits voraussetze,¹³⁵ müßte einmal untersucht werden.

3. Dem cusanischen Gedanken, daß es nicht an dem Geber Gottes liege, wenn das von diesem in der Schöpfung Gegebene nicht mehr Gott, sondern zwangsläufig weniger, geringer als Gott sei,¹³⁶ entspricht bei Leibniz exakt die Vorstellung, »daß die Geschöpfe ihre Vollkommenheit (zwar) dem Einflusse Gottes verdanken, ihre Unvollkommenheiten jedoch aus ihrer eigenen Natur haben, die nicht ohne Schranken zu sein vermag.«¹³⁷

4. Erweist sich nach Cusanus die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge als vielfältige Darstellung des Einen und Selbigen, so besteht nach Leibniz »das ganze Wesen der Substanzen, ihr Zweck, ihr Vermögen und ihre Aufgabe nur darin. . . , Gott und das Universum auszudrücken (*exprimer*).«¹³⁸ Denn »jede Substanz« ist nach Leibniz »gleichsam eine Welt im ganzen und ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede in der ihr eigentümlichen Weise ausdrückt, etwa so, wie sich die eine und selbe Stadt, je nach den verschiedenen Standpunkten des Betrachters, verschiedenartig darstellt. Daher wird das Universum gewissermaßen so viele Male vervielfältigt, wie es Substanzen gibt, und die Herrlichkeit Gottes wird allen diesen so völlig verschiedenen Darstellungen seines Werkes entsprechend vermehrt. Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag.«¹³⁹ Und die *Monadologie* ergänzt:¹⁴⁰ »Diese Verknüpfung oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle anderen hat zur Folge, daß jede einfache Substanz Beziehun-

¹³⁵ Vgl. meinen Aufsatz: *Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus.«* (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum), in: *Concordia discors*. FS G. Santinello, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 145–180.

¹³⁶ Vgl. z. B. vorzüglich in: *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 1–9, bes. Z. 3f.; ferner *De docta ign.* II,2: h I, S. 65, Z. 17–S. 66, Z. 6 (N. 98 u. N. 99); S. 68, Z. 17–30 (N. 104).

¹³⁷ *Monadologie*, § 42; *Theodizee*, §§ 20, 27–31, 153, 167, 377ff. u. *Abriss der Einwände*, 5. Einwand.

¹³⁸ *Met. Abhandlung*, § 35.

¹³⁹ Ebd. § 9; vgl. ferner *Monadologie*, §§ 56–58; *Theodizee*, §§ 120, 124, 130, 147, 214, 241–243, 275, 300; *Vernunftprinzipien*, § 12.

¹⁴⁰ § 56.

gen enthält, welche die Gesamtheit der anderen zum Ausdruck bringen, und daß sie infolgedessen ein lebendiger, immerwährender Spiegel des Universums ist.«¹⁴¹ Implizit ist damit auch schon zum Ausdruck gekommen, daß es sowohl innerhalb des Universums wie im Hinblick auf das Universum und Gott eine hierarchische Ordnung gibt, wie die *Metaphysische Abhandlung* eigens betont.¹⁴² Denn die Geister drücken – im Unterschied zu den untergeistigen Naturen – die Gottheit am besten aus. Gott wiederum ist der vollendetste Geist. Und er darf nicht nur als das Prinzip und die Ursache der Substanzen, sondern muß zugleich als Oberhaupt aller Personen oder vernünftigen Substanzen gesehen werden. Daher kann das Universum, das sich aus allen Geistern zusammensetzt, mit dem vollkommensten Staatswesen bzw. Gemeinwesen und Gott als dem absoluten Monarchen an der Spitze verglichen werden.¹⁴³

5. Aus Punkt 4 ergibt sich, daß wir bei Leibniz daher in der Sache genau die Vorstellung finden, die Cusanus einmal in *De docta ignorantia* auf den Punkt gebracht hat: »Da nun das All in jedwedem wirklich Seienden eingeschränkt ist, so ist klar, daß Gott, der im Universum ist, in jedem ist und jedwedes wirklich Seiende unmittelbar in Gott ist, so wie das Universum in Gott ist. Die Aussage »jedwedes ist in jedwedem« bedeutet also dasselbe wie die, daß Gott durch alles in allem ist und alles durch alles in Gott ist.«¹⁴⁴

6. Wo Cusanus bei zwei völlig gleichen Dingen keine Differenz mehr zu erkennen vermag, spricht Leibniz vom *principium identitatis indiscernibilium*.¹⁴⁵ Das sei, so Zimmermann, »im Grunde eine mit überraschender

¹⁴¹ Vgl. auch *Theodizee*, §§ 130 u. 360; *Briefe an Arnould* vom September/Okttober 1687 u. an Kurf. Sophie v. 6. 2. 1706, in: GPh VII, a. a. O. (wie Anm. 134) 565ff.

¹⁴² § 35

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ II,5: h I, S. 76, Z. 21–25 (N. 118). Ferner II,4: S. 75, Z. 16–18 (N. 116).

¹⁴⁵ Für diese Interpretation des Cusanus vgl. G. SANTINELLO, *Il Pensiero di Nicolò Cusano nella Sua prospettiva Estetica* (Padova 1958) 115; F. VAN STEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* (Paris 1920) 450, sich stützend auf R. ZIMMERMANN; E. HOFFMANN, *Das Universum...* a. a. O. (wie Anm. 46) 13; der Sache nach auch M. DE GANDILLAC, a. a. O. (wie Anm. 22) 408.

McTighe, a. a. O. (wie Anm. 22), kommt zu einem anderen Ergebnis: Schon in der *Met. Abhandlung* von 1686 hat Leibniz klargestellt, daß seine Substanzen sich nicht numerisch, sondern spezifisch voneinander unterscheiden, wofür er ausdrücklich sich auf Thomas von Aquin stützt, für den die Engel sich ebenfalls der *species* nach un-

Schärfe ausgesprochene Entdeckung des Cusaners.«¹⁴⁶ – Zimmermann

terscheiden (§ 9). Wir haben daher *vielen, realen* Wesenheiten (*essentiae*). Da ferner alles, was einem Subjekt bzw. einer Substanz widerfahren kann, bereits in ihrem Begriff enthalten ist, könnte derjenige, »der den Begriff des Subjekts vollkommen verstünde, ... alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zukommt, ... aus ihm herleiten.« (ebd. § 8). Das führt nach McTighe zur vollständigen Eliminierung der Kontingenzen. Da bei den Substanzen nach Leibniz der Unterschied zwischen Individuum und *essentia* aufgehoben ist, ist das *pluralizing principle* nicht mehr Quelle von Untergang, Verderben und Teilung. Vergleichbar den thomanischen Engeln bilden die Individuen des Leibniz eine Vielheit von »real, absolut beings« (ebd. 39).

In der cusanischen Konzeption dagegen gibt es bloß *eine* Wesenheit, nämlich Gott, der, gemäß *Sermo* CCXVI z. B., das *esse omnis esse* (*est*), *sicut esse unitatis est esse omnis numeri* (h XIX, N. 17, Z. 17f.). Wir haben hier keine formale (*formal*) oder essentielle (*essential*) Verschiedenheit. Vielmehr ist die Wesenheit von 10 und von allen Zahlen das Eine bzw. die Monas, die selber keine Zahl mehr ist (*De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 18–20). Jede Verschiedenheit ist daher, im Unterschied zu Leibniz, numerisch bzw. akzidentell (vgl. *De non aliud* 8: h XIII, S. 17, Z. 4–8; vgl. *De docta ign.* III,1: h I, S. 119, Z. 11–15 [N. 182]; S. 120, Z. 9–13 [N. 184]). McTighe schreibt zu Recht: »The final effect, therefore, of Cusa's doctrine of the unity of essence is the radical divorce of individual and essence. The finite individual and its essence nowhere exhibit even a partial identity« (ebd. 44).

Die radikale Ungleichheit aller Dinge ist eine Konsequenz von Cusanus' Lehre einer einzigen Wesenheit. Daher ist jedes Ding ein *magis* oder *minus*. Keine Kreatur kann sich der universalen Bedingung der Relationalität entziehen: *Plura enim ut plura non habent esse nisi ut sunt conexas* (*De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 9). So kann McTighe gegen Ende festhalten: »Leibnizian singulars and Cusan individuals are, therefore, polar opposites. In the universe of Leibniz singulars are completely rational, if not from the point of man, at least in the sight of God. Essence has absorbed the singular with the result that contingency is eliminated and truths of fact can in principle be transformed into truths of reason. In the Cusan universe singulars are utterly contingent. Necessity is either the *necessitas absoluta* which is God or the *necessitas complexionis* of the human mind. The radical inequality which Cusa expresses in the axiom – no one thing is like another – does not mean that each singular is defined by a positive principle of differentiation entirely internal to itself. The very reverse is the case. Finite reality for Cusa, far from being a harmony of »substantial atoms« or of »metaphysical points« is, as Abel Rey accurately described it, *l'ensemble des relations*. The ontology of the finite is an ontology of intrinsic relations. We must look to Hegel and Bradley, not to Leibniz, to find a modern counterpart of Cusan metaphysics.« Und: »Clearly, then, Leibniz's principle of the identity of indiscernibles is only verbally foreshadowed in Cusa's thesis of the radical inequality of all things other than God.«

Daraus ergeben sich für McTighe Zweifel auch im Hinblick auf andere Begriffe Leibnizens, die Cusanus vorweggenommen haben soll: nämlich Materiebegriff sowie Cusanus' Konzeption des Universums und Leibnizens Monadologie (ebd. 46).

¹⁴⁶ A. a. O. (wie Anm. 106)16.

weist sodann noch auf die Parallele hin, daß sowohl in Leibnizens wie Cusanus' Weltansicht ein Leeres, das Vakuum, keinen Platz habe.¹⁴⁷

7. Zu der siebenten von Zimmermann aufgezeigten Parallele im Denken beider, nämlich ihrer Erkenntnisauffassung, wonach das einzelne, weil das Universum bzw. Gott nur auf die ihm jeweils eigentümliche Weise sich in ihm spiegle, niemals über die Erkenntnis seiner individuellen Natur hinausgelangen könne,¹⁴⁸ ist nun doch folgendes zu sagen. Zimmermann spricht hier bei Cusanus von einem »vollständigen Idealismus. . ., der dem Skepticismus die Hand reicht;«¹⁴⁹ in bezug auf Leibniz von einem »aparten« Idealismus,¹⁵⁰ in bezug auf beide wiederum von einem »schroff abgesperrten Idealismus.«¹⁵¹ Das kann so nicht stehen bleiben. Cusanus lehrt ausdrücklich, daß der Verstand (*ratio*) seine Erkenntnisinhalte mittels der Sinne aus der Erfahrung schöpft,¹⁵² für welche Tätigkeit dieser auf die Arteriengeister angewiesen ist.¹⁵³ Die ganze Lehre von den Arteriengeistern machte ohne dieses Hinausgreifen des Verstandes über sich selbst auf die Sinneserfahrung keinen Sinn. Erst für die Vernunft (*intellectus*) trifft bis zu einem gewissen Grad das zu, was Zimmermann als »vollständigen Idealismus« bezeichnet, wobei das Bündnis mit dem Skepticismus für beide kaum zutreffend ist. Nach *De venatione sapientiae* vermag die Vernunft tatsächlich nichts zu erfassen, was sie nicht in sich selbst vorfindet,¹⁵⁴ aber auch sie bedarf stets der Anregung von seiten der Sinnendinge. Ohne Sinneserkenntnis bliebe die Vernunft außer Gefecht gesetzt. In *De coniecturis*¹⁵⁵ erfahren wir, daß in der menschlichen Natur alles so auf menschliche Weise (*humaniter*) ausgefaltet ist, wie im Universum auf allgemeine Weise (*universaliter*). In der menschlichen Natur ist aber auch alles auf menschliche Weise eingefaltet,

¹⁴⁷ Ebd. 17f.

¹⁴⁸ Ebd. 13f. u. 19–23.

¹⁴⁹ Ebd. 20.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd. 23.

¹⁵² Vgl. z. B. *De mente* 2: h ²V, N. 64, Z. 8–11. Trefflich auch beobachtet v. H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Darmstadt ⁸1987) 36.

¹⁵³ Vgl. *De mente* 7 u. 8: h ²V, NN. 97–115.

¹⁵⁴ 29: h XII, N. 86, Z. 7f.: *Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit*. Vgl. z. B. auch E. CASSIRER, a. a. O. (wie Anm. 15) 31f.

¹⁵⁵ II,14: h III, N. 144, Z. 1–9; vgl. auch I,1: N. 5.

da sie ja ein menschlicher Gott ist (*humanus deus*). Denn die menschliche Natur ist Einheit, somit auf menschliche Weise eingeschränkte Unendlichkeit. Eigenschaft der Einheit ist es nun, sich als Ziel der Ausfaltungen zu setzen. »Daher besteht für die Schöpferkraft der menschlichen Natur kein anderes Ziel als die menschliche Natur selbst. Indem sie schafft, macht sie sich nicht auf nach draußen, sondern sie gelangt, indem sie ihre Kraft entfaltet, zu sich selbst. Auch bewirkt sie nichts Neues, sondern alles, was sie durch Ausfaltung schafft, erfährt sie dabei als schon in sich gewesen.«¹⁵⁶

Und für Leibniz ist immerhin anzumerken, daß er ausdrücklich zwischen dem *système commun* und dem *système nouveau* unterscheidet.¹⁵⁷ Diese beiden Systeme bzw. Denkebenen bei Leibniz überzeugend herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst von Werner Schüßlers Arbeit: »Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (*intellectus*)« von 1992.¹⁵⁸ Innerhalb der Denkweise des *système commun*, das Leibniz vor allem einsetzt, um denen zu begegnen, die *alle* unsere Begriffe bzw. Kenntnisse entweder aus der äußeren oder inneren Sinneserfahrung ableiten wollen, weist er nach, daß selbst eine solche Auffassung nicht ohne angeborene Ideen wie z. B. die Ideen des Seins, des Möglichen, des Selbigen usw. auskommt,¹⁵⁹ während erst im *système nouveau*, d. h. im System der prästabilisierten Harmonie, es nichts mehr gibt, was der Seele nicht aus ihrem eigenen Grund erwächst.¹⁶⁰ Eine Anregung von seiten der Sinneserfahrung ist hier ebenso unnötig wie unmöglich. Erst auf der Ebene des *système nouveau* trifft sich daher *mutatis mutandis* Leibniz mit Cusanus, und zwar auf der Ebene von dessen Vernunftbegriff, ohne Cusanus bereits die prästabilisierte Harmonie unterschieben zu wollen. Aber beide brauchen, und das hat Zimmermann richtig erfaßt, die »Vermittlung der Gottheit«, um »aus dem schroff abgesperrten Idealismus der einzelnen Wesen. . . zur. . . Erkenntnis des Objectiven« zu gelangen.¹⁶¹

¹⁵⁶ Ebd. N. 144, Z. 9–13; vgl. auch R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 19, 20.

¹⁵⁷ Vgl. z.B. NE (wie Anm. 94), A VI, 6, S. 71, Z. 14; S. 74, Z. 17–24.

¹⁵⁸ Untertitel der Arbeit: *Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen »Système commun« und »Système nouveau« und dem Versuch ihrer Vermittlung.*

¹⁵⁹ NE (wie Anm. 94), S. 101, Z. 22–S. 102, Z. 1f.

¹⁶⁰ Vgl. Met. Abhandlung, §§ 29, 32, 33; Theodizee, § 300; Monadologie, § 18; 9. Brief des Leibniz an Foucher, in: GPh (wie Anm. 134) I, S. 391, Z. 12–14. Vgl. auch W. SCHÜSSLER, a. a. O. (wie Anm. 158) 115ff.; H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 113; M. TH. LISKE, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (München 2000), bes. 137, 150, 151, 163.

Korrekturbedürftig ist auch Zimmermanns Behauptung, daß für die von Gott stammende Harmonie zwischen der Welt des Vorstellens und der Welt des Seins Cusanus auf einen »mystischen Anflug«¹⁶² zurückgreife. Der Verstand dringe nach Cusanus um so mehr in die Erkenntnis seines eigenen Wesens und das Wesen der Gottheit ein, desto mehr er sich von den Schranken befreie, die ihm seine Stellung als eingeschränktes Bild des Ganzen auferlege. Cusanus verlasse »hier den sicheren Boden und streif(t)e in das Gebiet theosophischer Mystik über.«¹⁶³ Die cusanische Korrespondenz mit Abt und Mönchen von Tegernsee, insbesondere der Brief vom 14. September 1453, aber auch die Schriften *De visione Dei* und *De possest* z. B. zeigen dagegen, wie rational der ganze Weg zur Selbsterkenntnis und schließlich zur Einung mit Gott, die eine *visio sine velamine* ist, angelegt ist.¹⁶⁴ Es handelt sich um einen *ictus*-artigen Sprung des Menschen über Verstand (*ratio*) und sogar Vernunft (*intellectus*) hinaus, der für Cusanus einen Sturz in die Dunkelheit bedeutet.¹⁶⁵

III Ergänzungen

Ich möchte den grundsätzlich richtigen Versuch von Zimmermann abschließend noch um einige Gesichtspunkte ergänzen.

1. Cusanus schlägt sich in der Erkenntnisauffassung in *De mente*¹⁶⁶ ziemlich eindeutig auf die Seite des Aristoteles und nicht des Platon, obwohl er aufs Ganze gesehen doch letzterem zuneigt. In der Auseinandersetzung um die Weltseele in *De docta ignorantia*¹⁶⁷ attestiert er jedoch

¹⁶¹ R. ZIMMERMANN, (wie Anm. 106) 23. Für NvK vgl. z. B. *De beryl.*: h²XI/1, N. 7, Z. 2–11; für Leibniz verweise ich bloß auf H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 116.

¹⁶² A. a. O. (wie Anm. 106) 23.

¹⁶³ Ebd. 21f.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu meine Abhandlung: *Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, bes. den Abschnitt: § 2, V: Die Rolle der Vernunft in der *visio mystica* im einzelnen, in: Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age, ed. K. Yamaki (Surrey 2002) 5–34, hier: 18–23.

¹⁶⁵ Ebd. mit Verweis auf eine Stelle im Brief vom 14. Sept. 1453: *Unde necesse est mistice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligenciam . . . se in caliginem inicere*, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*. BGPhMA 14 (Münster 1915) S. 115, Z. 3f.

¹⁶⁶ Kap. 4: h²V, N. 77, Z. 1 – N. 78, Z. 12

¹⁶⁷ II,9: h I, S. 89, Z. 28–S. 96, Z. 11 (NN. 141–150).

den *Platonici*, ohne deren Auffassung von der Weltseele als einer Gott subordinierten Größe zu übernehmen,¹⁶⁸ daß deren Äußerungen über eine alle Wesensgründe der Dinge enthaltende Vernunft¹⁶⁹ »recht scharfsinnig und logisch seien; sie seien daher in ziemlich unvernünftiger Weise von Aristoteles getadelt worden. Dessen Widerlegungsversuche stützten sich mehr auf die Schale ihrer Worte als auf den Kern ihrer Einsicht.«¹⁷⁰ Leibniz seinerseits übernimmt die platonische Erkenntnisauauffassung, reinigt sie, wie er schreibt,¹⁷¹ »vom Irrtum der Präexistenz« und erklärt dann: »Aristoteles hat unsere Seele lieber mit noch leeren Täfelchen verglichen, auf denen Platz zum Schreiben ist, und er hat behauptet, nichts sei in unserem Verstand (*entendement*), was nicht von den Sinnen komme. Das stimmt mehr überein mit den populären Begriffen, wie das ja die Art des Aristoteles ist, während Platon mehr in die Tiefe geht.«¹⁷²

2. Nach NvK enthält unser Geist in seiner Kraft (*virtute*)¹⁷³ alles in begrifflicher Weise eingefaltet (*notionaliter complicantur*).¹⁷⁴ Bei Leibniz entspricht dem das unzählige Male in dem Dialog zwischen Philaethes und Theophilus betonte *virtuellement*,¹⁷⁵ das er außerdem nochmals absichert durch die wiederholte Bemerkung, daß dies kein aktuelles Wissen sei,¹⁷⁶

¹⁶⁸ Ebd. S. 95, Z. 29 – S. 96, Z. 4 (N. 150).

¹⁶⁹ Ebd. S. 93, Z. 26 – S. 94, Z. 8 (N. 147).

¹⁷⁰ Ebd. S. 94, Z. 9–11 (N. 148).

¹⁷¹ *Met. Abhandlung*, § 26; zur Kritik an der platonischen Präexistenz der Seele vgl. *NE* (wie Anm. 94) A VI, 6, S. 47, Z. 5 – S. 48, Z. 1; S. 52, Z. 24 – S. 53, Z. 3; S. 78, Z. 27 – S. 79, Z. 11; S. 106, Z. 11 – S. 107, Z. 9.

¹⁷² *Met. Abhandlung*, § 27; vgl. auch § 28 die Bemerkung, daß auch die »Kirchenväter(n) . . . stets mehr für Platon als für Aristoteles waren.«

¹⁷³ *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 5; vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 103, Z. 7f; Z. 8 betont: non tamen actu sentimus; N. 119, Z. 7f.; *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{va}; *De vis.* 7: h VI, N. 22, Z. 10–22: in semine bzw. virtualiter, bezogen hier auf den schon im Samen vorliegenden Nußbaum. Ferner *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 2–4.

¹⁷⁴ *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 5f.; *De ludo* II: h IX, N. 91, Z. 8; *De mente* 2: h ²V, N. 58, Z. 9–11; *De aequal.* h X/1, N. 14, Z. 1f.; *Sermo* CCLI (248): V₂, fol. 189^{ra}.

¹⁷⁵ *NE* (wie Anm. 94) A VI, 6, S. 52, Z. 12–14; S. 76, Z. 25f. 28; S. 77, Z. 18; S. 83, Z. 26; *Met. Abhandlung*, § 26. LEIBNIZ versteht sein »Virtuelles« u. a. auch mit Josef Scaliger als *semina aeternitatis* (*NE*, S. 49, Z. 4f.). Bei Cusanus wird dieses virtuelle Enthaltensein ebenfalls als *semen* bezeichnet, beides sogar zusammen, in *virtute* u. *semen*: *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{rb}–64^{va}; ferner *De mente* 5: h ²V, N. 81, Z. 6f.; *Sermo* CCLI (248): V₂, fol. 189^{ra}.

¹⁷⁶ *NE* (wie Anm. 94) A VI, 6, S. 78, Z. 24; S. 79, Z. 24f.; S. 86, Z. 10; S. 87, Z. 9; S. 90, Z. 17; S. 92, Z. 15–18; S. 95, Z. 15f.; S. 96, Z. 18f.; S. 102, Z. 13–15; S. 106, Z. 1f. 8f.

ein Mißverständnis, das auch bei Cusanus nicht auszuschließen ist.¹⁷⁷ Um schließlich alle Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen, werden die apriorischen Inhalte in unserem Geist auch noch als *inclinations, aptitudes, préformations, dispositions, habitudes ou virtualités naturelles* charakterisiert,¹⁷⁸ also in entschiedenster Weise abgehoben etwa von den Edikten des Prätors auf seinem Anschlag oder in seinem Album,¹⁷⁹ da unser Geist sie bloß *implicitement*¹⁸⁰ enthalte. Jedoch sie machen allemal mehr als eine *tabula rasa* aus.¹⁸¹ Es sind, versucht Leibniz in einem anderen Anlauf zu umschreiben, innere, angeborene Prinzipien,¹⁸² unserer Seele eingeprägt oder eingraviert,¹⁸³ die man auch als »angeborene Lichte« bezeichnen könne.¹⁸⁴

3. An mehreren Stellen in seinem Werk charakterisiert Cusanus den Apriorismus in unserem Geiste so, daß unser Geist bei seinem Urteilen auf das schaut, was er in sich trägt¹⁸⁵, bzw. daß er, indem er sich anblickt, aller Dinge Ähnlichkeiten findet, durch die er sich Begriffe von allem bilden kann.¹⁸⁶ Deutlich wird daher unterschieden zwischen dem in unserem Geist Angelegten (*quod in se habet*) und der ausdrücklichen Begriffsbildung (*notiones facere*). Das entspricht genau Leibnizens Position, die die Idee in unserem Geist, die gleichsam die Materie ist, abgrenzt von dem Gedanken, den wir daraus bilden. Leibniz forciert diesen Unterschied. Wir verfügen zwar über eingeborene Ideen (*idées innées*), aber nicht über eingeborene Gedanken (*pensées innées*).¹⁸⁷ Gedanken sind Tätigkeiten,

¹⁷⁷ Vgl. *De mente* 4: h²V, N. 78, Z. 10f.: *creat omni notione actuali visibilium*. Dazu meine Arbeit: *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23–57, hier 26.

¹⁷⁸ *NE* (wie Anm. 94) S. 52, Z. 11f.; S. 80, Z. 2–25; S. 86, Z. 11; S. 87, Z. 10.

¹⁷⁹ Ebd. S. 89, Z. 18–20.

¹⁸⁰ Ebd. S. 84, Z. 22.

¹⁸¹ Ebd. S. 106, Z. 9–11; vgl. auch S. 53, Z. 1f.; ferner der häufige Vergleich des Virtuellen mit den Adern im Marmor: S. 52, Z. 13; S. 80, Z. 24–28; S. 86, Z. 10–12; S. 87, Z. 3f.

¹⁸² Ebd. S. 50, Z. 10 i. V. mit S. 90, Z. 21 u. S. 91, Z. 12. An diesen Stellen bringt Leibniz auch noch nach-platonische Beispiele aus der Vergangenheit.

¹⁸³ Ebd. S. 84, Z. 11. 14; S. 86, Z. 15. 23; S. 89, Z. 17. 25; S. 91, Z. 2.

¹⁸⁴ Ebd. S. 51, Z. 18.

¹⁸⁵ *De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 5f.

¹⁸⁶ Ebd. Z. 13–16. Vgl. ferner *Sermo CCXXXIII* (230): V₂, fol. 156^{ra}; *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}; *De aequal.*: h X/1, N. 14, Z. 1–23. Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung der Sittlichen*, in: MFCG 26 (2000) 101–144, hier: 105f., 106, Anm. 32, 120.

¹⁸⁷ *NE* (wie Anm. 94) A VI,6, S. 86, Z. 26–30; S. 87, Z. 1–11; S. 106, Z. 1f.

nicht dagegen das uns Angeborene, wie wir auch sonst viele Dinge wüßten (*savons*), an die wir kaum denken (*pensons*), repliziert Theophilus auf den Einwand von Philaethes.¹⁸⁸ Die Begriffs- bzw. Gedankenbildung erfordert mühsame Arbeit, weshalb Leibniz sie als »ein Herausziehen aus dem Grund« (*tirer de son fonds*),¹⁸⁹ als ein »Nachgraben« (*creuser*) im Grund unseres Geistes bezeichnet.¹⁹⁰ R. Zimmermann hat in bezug auf Cusanus wie Leibniz sehr treffend notiert: »Alles Bilden und Vorstellen des Subjectes ist nur ein Entdecken des von der Gottheit ins Innere gepflanzten Wissensschatzes.«¹⁹¹

4. Bei Cusanus wie Leibniz läßt sich sodann die Anschauung belegen, daß das im voraus zu aller Sinneserfahrung in uns Angelegte Schriftzeichen gleicht, die unserem Geist eingeschrieben sind. »Daher ist unser Geist eine lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit,« heißt es bei Cusanus.¹⁹² Das Apriorische, erklärt Leibniz, macht sozusagen einen Bestandteil unseres Geistes aus, dem es, wie man sagt, in unauslöschlichen Schriftzeichen eingeprägt ist.¹⁹³ Er führt dafür auch noch *Röm* 2,15 an.¹⁹⁴

5. Nicht unerwähnt bleiben soll auch die Überzeugung beider Denker, daß die Ordnung der Natur mit dem Einfachsten den Anfang macht,¹⁹⁵ ferner daß analog zum cusanischen Menschen als *deus humanatus*¹⁹⁶ oder *humanus*¹⁹⁷ bzw. *creatus*¹⁹⁸ bzw. *secundus*¹⁹⁹ Leibniz von den Geistern und uns Menschen als *petits Dieux* spricht, die den großen Bau-

¹⁸⁸ Ebd. S. 86, Z. 7–30.

¹⁸⁹ Ebd. S. 80, Z. 3. 26; S. 85, Z. 25.

¹⁹⁰ Ebd. S. 53, Z. 6.

¹⁹¹ A. a. O. (wie Anm. 106) 23.

¹⁹² *De mente* 5: h ²V, N. 85, Z. 7f.; vgl. ähnlich *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 5f.: *Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit*; *De sap.* I: h ²V, N. 18, Z. 2f.

¹⁹³ *NE* (wie Anm. 94) A VI,6, S. 91, Z. 1f.; S. 92, Z. 17f.; S. 95, Z. 20f.

¹⁹⁴ Ebd. S. 48, Z. 17–S. 49, Z. 1.

¹⁹⁵ Ebd. S. 83, Z. 25 – S. 84, Z. 5; für *NvK* vgl. *De sap.* I: h ²V, N. 6, Z. 14–16; *De coni* I,2: h III, N. 8, Z. 1–3; I,10: N. 45, Z. 5.

¹⁹⁶ *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 12f.; vgl. auch N. 97, Z. 8.

¹⁹⁷ *De coni.* II,14: h III, N. 143, Z. 8.

¹⁹⁸ *De docta ign.* II,2: h I, S. 68, Z. 18f. (N. 104): vgl. auch II,5: S. 78, Z. 22 (N. 122).

¹⁹⁹ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 7, Z. 1. Vgl. dazu K. BORMANN, *Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott«*. Trierer Cusanus Lecture, H. 5 (Trier 1999).

meister der Welt nachahmen²⁰⁰ bzw. die in sich irgend einen Strahl der Lichter der Gottheit haben.²⁰¹

6. Wie außerdem Leibniz nicht müde wird zu betonen, daß erst die Aufmerksamkeit (attention) uns das in der Seele virtuell Enthaltene und nicht durch Erfahrung Erworbene erkennen läßt,²⁰² so ist es nach NvK auch die Aufmerksamkeit (attentio), die uns das virtuell in der Seele Gegebene erfassen läßt.²⁰³ Er erläutert dies am Beispiel eines an uns Vorübergehenden, den wir zwar sozusagen in obliquo bemerken, aber nicht als einen bestimmten wahrnehmen, weil wir in Gedanken mit etwas anderem befaßt sind.²⁰⁴

IV Abschließend

Nun wird man nicht sagen können, daß alle zuletzt aufgeführten Punkte ein Proprium des Cusanus und Leibniz seien. Daß die Natur mit dem Einfachen bzw. Einfachsten beginnt, lehrt z. B. auch Boethius.²⁰⁵ Nimmt man jedoch Zimmermanns Ausführungen, ergänzt um die meinigen, zusammen, so wird man Zimmermanns Fazit von der »innere(n) Verwandtschaft Cusanischer und Leibnitz'scher Weltanschauung in den Grundzügen« nicht von der Hand weisen können.²⁰⁶ Für Zimmermann avanciert Cusanus damit »wahrhaft« zum »geistige(r)n Vorläufer Leibnit-

²⁰⁰ NE (wie Anm. 94) IV 3, § 27: GPh (wie Anm. 134) V, S. 370, Z. 14f. Dazu paßt hervorragend NvK, *De coni.* I,1: h III, N. 5, Z. 3–8: realis mundus a divina infinita ratione – coniecturalis . . . mundi = humana mens forma exstitit.

²⁰¹ GPh (wie Anm. 134) IV, S. 479, Z. 29–33; vgl. auch II, S. 125, Z. 6–10. Für NvK vgl. *De coni.* I,11: h III, N. 56, Z. 1–4; I,8: N. 35, Z. 98f.; *De mente* 4: h²V, N. 74, Z. 16–21; 5: N. 81, Z. 6.

²⁰² NE (wie Anm. 94) A VI, 6, S. 77, Z. 17–20; S. 83, Z. 26 – S. 84, Z. 8; S. 96, Z. 18–22; S. 100, Z. 5–7; vgl. auch W. SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 158) bes. 110–112.

²⁰³ *De ludo* II: h IX, N. 103, Z. 5–16.

²⁰⁴ Ebd. Das Beispiel von den nicht bemerkten praetereuntes auch in: *De quær.* 2: h IV, N. 33, Z. 8–11; *De coni.* II, 16: h III, N. 157, Z. 14–16; *De vis.* 22: h VI, N. 98, Z. 1–6; 23: N. 102, Z. 16–20; *Comp.* 13: h XI/3. N. 41, Z. 6–9.

²⁰⁵ *De consolatione philosophiae* III,10: neque enim a deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur, S. 266, Z. 16–18, ed. Rand-Stewart (London 1953).

²⁰⁶ A. a. O. (wie Anm. 106) 23f. Ähnlich H.-B. TELTSCHER, a. a. O. (wie Anm. 114) 160, 161.

zens.«²⁰⁷ Den Kardinalpunkt in der inneren Verwandtschaft beider erblickt Zimmermann mit M. Carriere²⁰⁸ in der über G. Bruno an Leibniz übermittelten Lehre, »dass Gott als Einheit sich offenbart in einem System unendlicher Einheiten, die nicht qualitätslose Atome, sondern von so unendlicher Lebensfülle sind, daß Alles in Allem ist.« Das jedoch gehöre Cusanus zu.²⁰⁹ Dennoch: Die Beziehung G. Bruno – Leibniz müßte noch eingehender als bisher untersucht werden.²¹⁰ Sodann empfindet auch Zimmermann die Schwierigkeit, die innere Verwandtschaft zwischen Cusanus und Leibniz durch äußere Belege, die für eine »Entlehnung gewisser Lehrsätze aus des Cusaners Werken« sprechen, darzutun. Er muß daher, wie schon angemerkt,²¹¹ eingestehen: »Von einer directen Beziehung Leibnitzens auf die Werke des Cardinals von Cusa ist uns jedoch wenigstens nichts bekannt.«²¹² »Nichts desto weniger,« fährt Zimmermann fort, »ist es außer Zweifel, dass ihm (Leibniz) der wesentliche Inhalt der Cusan'schen Lehre, wenn auch vielleicht aus zweiter Hand, nicht fremd geblieben sein kann.«²¹³ Wir hätten daher »wenn keinen directen, doch

²⁰⁷ A. a. O. (wie Anm. 106) 24.

²⁰⁸ Ebd. u. M. CARRIERE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (Stuttgart-Tübingen 1847) 365–494, bes. 471ff., bzw. (Leipzig 1887) 2. Teil, 46–189. Vgl. auch H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 6, 38, 45, 52, 78, 180.

²⁰⁹ R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 24.

²¹⁰ Folgende Arbeiten sind mir bekannt: F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* (Bonn 1847); H. BRUNNHOFER, *Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonie des Leibniz* (Leipzig 1899, 1890); H. SCHARZBAUER, *Grundzüge der Metaphysik bei Giordano Bruno und Leibniz* (Graz 1947) 144 S. Maschinenschrift, II 3 (S. 15f.): Leibniz und seine Zeit; V (S. 72–139): Leibniz; H. HEIMSOETH, *Giordano Bruno und die deutsche Philosophie*, in: *Blätter für die deutsche Philosophie* 15 (1942) 394–443; S. RICCI, *Bruno »spinozista«, Bruno »martire luterano«*. *La Polemica tra Lacroze e Heumann*, in: *Giornale crit. filos. ital.* Ser. 6, Vol. 6, A 65,1 {67} (1986) 42–61 (über Leibniz' Gespräch mit J. Toland u. a. über G. Bruno, S. 43–47); A. VEGA ESQUERRA, *Lógica y monadología. Algunos aspectos de la herencia Juliana en Bruno y G. W. Leibniz*, in: *Estudios Lulianos* 29,1 (1989) 59–75 (S. 78 Resümee). H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 6, bemerkt, daß die Abhängigkeit des Leibniz von Bruno »niemand so recht nachweisen konnte.« Vgl. auch G. BRUNO, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Aus dem Italienischen von A. LASSON, mit einer Einl. v. W. BEIERWALTES, hg. v. P. R. Blum (Hamburg 1983) XL (krit. Bemerkung v. W. B.)

²¹¹ Vgl. oben Anm. 111.

²¹² A. a. O. (wie Anm. 106) 24.

²¹³ Ebd.

einen indirecten Beweis, dass die grossartige Weltansicht des Cardinals nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf seinen um dritthalb Jahrhunderte späteren und grösseren Landsmann geblieben ist.«²¹⁴

Sehr vieles spricht zugunsten dieser These Zimmermanns. Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß zentrale Ideen des Cusanus wie die der Koinzidenz der Gegensätze und der von Cusanus in Parallelität zu Gott urgierten *vis creativa* der *mens humana* soweit ich sehe, bei Leibniz keinen Niederschlag gefunden haben.²¹⁵ Und es darf ebenfalls nicht außen vor gelassen werden, daß Leibniz zeitlebens an den zwei fundamentalen Prinzipien seines Denkgebäudes festgehalten hat, nämlich am Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch und am Prinzip des zureichenden Grundes.²¹⁶ Nichts deutet in puncto Kontradiktionsprinzip auf eine

²¹⁴ Ebd. 24f. F. A. SCHARPFF, a. a. O. (wie Anm. 14) 476–494, stützt sich ganz auf ZIMMERMANN.

²¹⁵ Nach Ausweis des *Leibniz-Lexicon*, hg. v. R. FINSTER u. a. (Hildesheim 1988), erscheint der Begriff der *Koinzidenz* in den philosophischen Schriften des Leibniz zweimal, und zwar in der Ausgabe GPh (wie Anm. 134) VII, S. 196, Z. 24 u. S. 228, Z. 6–8. Koinzidenz wird dort verstanden als das in Wahrheit Selbe, das (bloß) verschieden erscheint. Von einer Koinzidenz der Gegensätze, gar Widersprüche, ist keine Rede. Die Arbeit SOTA BRUNA, a. a. O. (wie Anm. 114), die den Bericht des NvK über seine ihm von oben geschenkte Einsicht der *docta ignorantia* und Koinzidenz der Gegensätze der Schrift *De visione Dei* zuweist, versucht, auf ganz wenigen Seiten die »Intuition« dieser Einsicht als Fundament der Infinitesimalrechnung aufzuzeigen; jedoch ungenügend. Auch die Arbeit TELTSCHER, a. a. O. (wie Anm. 114), bleibt erheblich hinter der Leistung ZIMMERMANNs zurück. Sie enthält auch Unrichtigkeiten, wenn es z. B. nach Leibniz »nur eine Substanz« (151. 152) geben soll. Vgl. dagegen *Met. Abhandlung*, § 14, die ausdrücklich von »erschaffenen Substanzen« (*substances créées*) spricht, die »von Gott abhängen«. – Ob die Charakterisierung der Monade als eines *être capable d'action* u. ähnliches (*Vernunftprinzipien* § 1; vgl. auch GPh, wie Anm. 134, II, 170,9; 256,12; III, 464,9; VI, 488,24; 519,11; 598,3; 615,12; VII, 502,2) ausreicht, um darin bereits den von NvK der *mens humana* zugewiesenen spezifischen Charakter einer *vis creativa* in Parallele zu Gott erblicken zu können (vgl. HEIMSOETH, a. a. O., wie Anm. 152, 113, u. TELTSCHER, 150 u. 154), ist zu bezweifeln. Auch das *repraesentare* des Leibniz läßt sich nicht mit dem cusanischen *creare* gleichsetzen (TELTSCHER, 158). Die Ausführungen der jüngsten Arbeit über Leibniz von M.-TH. LISKE, a. a. O. (wie Anm. 160), zu den Begriffen Unabhängigkeit, Weite und Spontaneität der Seele, bes. 137, aber auch ö. (s. Sachregister), lassen diese Parallelisierung m. E. nicht zu. Für Leibniz vgl. *Met. Abhandlung*, §§ 29 u. 32; *Theodizee*, § 301; speziell für den Begriff der Spontaneität vgl. in der Ausgabe GPh (= Anm. 134) II, 47,7; III, 66,10; IV, 519,32; VI, 296,7; 441,27; VII, 108,20.

²¹⁶ Für das Kontradiktionsprinzip vgl. z. B. *Monadologie*, § 31, *Theodizee*, §§ 44, 169. Vgl. W. SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 158) Index s. v. principium.

sachliche Annäherung an Cusanus hin. Ferner kann nach McTighe's gut fundierten Ausführungen Leibnizens *principium identitatis indiscernibilium* nicht ohne weiteres mit den diesbezüglichen Ausführungen des Cusanus gleichgesetzt werden, trotz der anders lautenden und inzwischen eingebürgerten *opinio communis*.²¹⁷

Kein Zweifel, Cusanus lebt in Leibniz, einer zentralen Station bzw. besser Figur der deutschen Philosophie²¹⁸ weiter, so schwierig der Weg des Ersteren zu letzterem aufzuzeigen sein mag. Es ist jedoch ein gewandelter/verwandelter Cusanus. Daher scheint mir richtiger für Leibniz in bezug auf Cusanus das zuzutreffen, was dessen Verhältnis zur Tradition betraf: Traditionserhaltung und zugleich neues Bilden, das über die Gesamtheit alles schon Gegebenen hinausgeht? Für Leibniz gelte, so hat H. Heimsoeth gesagt, »als die höchste Gegenwarts- und Zukunftspflicht, das Alte tiefer zu verstehen, als es sich selbst verstand, und im Erhalten doch auch über das Erhaltene hinauszugehen.«²¹⁹

²¹⁷ A. a. O. (wie Anm. 22) u. dazu die Anm. 145.

²¹⁸ Vgl. auch HEIMSOETH, a. a. O. (Anm. 152) 5, 6, 8.

²¹⁹ Ebd. 146.

DAS VERHÄLTNIS VON PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE BEI NICOLAUS CUSANUS

Von Werner Beierwaltes, München

Für James McEvoy

I

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie ist für die Einsicht in Struktur und Grundabsicht cusanischen Denkens zentral. Sie betrifft und bestimmt *alle* seine Reflexionen bis hin zu den mathematischen und ekklesiologischen, insbesondere aber seine Versuche, sich einem möglichst präzisen Begriff Gottes im Kontext der Offenbarung zu nähern, das Unbegreifliche an ihm begreifend zu umschreiben. Diese Intention des Cusanus und seine daraus erwachsende kerygmatische Tätigkeit (in den Predigten zum Beispiel) stellt allerdings keinen Sonderfall dar; Cusanus arbeitet vielmehr an der Erkenntnis und Entfaltung des – mutatis mutandis – selben Problems, auf das christliche Theologen seit Eintritt des Christentums in die Geschichte sich offen oder verdeckt immer wieder – in unterschiedlicher Intensität – eingelassen haben.

Eine gewisse Analogie hat der Austrag dieses Verhältnisses durch extreme Emphase des einen Poles gegenüber dem jeweils anderen oder zwischen ausschließender Konkurrenz und produktiver Kooperation zu dem mit Hesiod beginnenden und in Platons Verdrängung der Dichtung kulminierenden »alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung«. Freilich fehlt der geschichtlichen Dialektik im Zusammen- und Gegeneinander-Wirken von Philosophie und Theologie ein Aristoteles, der aus einem sich von Platon distanzierenden Philosophie-Begriff heraus Dichtung *qua* Mimesis rehabilitieren, »ihre spezifische Erkenntnisfunktion in ihrer spezifischen Möglichkeit zur Wahrheit« sehen und dadurch eben diesen »alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung« »theoretisch definitiv« hätte schlichten können.¹

¹ Vgl. R. KANNICHT, »Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung«. *Grundzüge der griechi-*

»Versöhnung mitten im Streit« allerdings hat sich zwischen Philosophie und Theologie zu verschiedenen Zeiten und mit sachlich unterschiedlichem Ende *paradigmatisch* vollzogen – etwa in Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita im Bereich des Griechischen, in Augustinus, Marius Victorinus, Boethius, Eriugena, Thomas von Aquin, Meister Eckhart und eben Cusanus in der westlichen Theologie.

Inhaltlich gesagt heißt dies: Trotz einer von ihrem spezifischen Gegenstand her bestimmten Differenzierung von Philosophie und Theologie und der daraus vielfach resultierenden Kritik aneinander haben sie zu einem vorwiegend »*dialektischen*« Verhältnis² zueinander gefunden: sie verstehen sich in ihm selbst nicht als sich ausschließende Gegensätze, die sich in der Scheidung von Glauben und Wissen, Begreifen und Glauben, Glauben und Einsicht, Autorität und Vernunft, Offenbarung und freie Reflexion verfestigten und gegeneinander abschotteten, sondern als zusammenwirkende, gegenseitig sich fördernde und klärende Kräfte des Denkens im gemeinsamen Blick auf Wesen und Wirken des christlichen Gedankens. Wenn sich das Christentum nicht mit einem vorsätzlichen, de facto blinden und zugleich ideologieverdächtigen Fideismus identifizieren, sondern einem umfassenden Bedürfnis folgen wollte, seinen Glauben reflexiv zu erfassen oder zu durchdringen, dann mußte es – verschieden zu jeder Zeit – mit Philosophie sich ernsthaft verbinden und konnte aus dieser Verbundenheit als eine neue Form des Denkens durchaus frei leben. Nur so konnte das Christentum zu einer wahrhaften Theo-Logie finden, die es sich angelegen sein läßt, die Frage nach dem Logos, nach Begriff, Wesen und Wirkung des Gottes und nach den damit zusammenhängenden Gedanken systematisch zu entwickeln. Rezeption von Philosophie, philosophischer Begrifflichkeit, Denkform und Sprache durch Theologie oder deren Transformation in den theologischen Gedanken, konnte sich nicht, wie manche immer noch meinen, auf eine äußerliche, sogenannt formale Adaption beschränken: Philosophie ist nicht das schmückende oder bedeckende Kleid der Theologie, das sie zu jeder Zeit wieder ablegen kann, um angeblich sie selbst zu sein;

schen Literaturauffassung, in: Ders., *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*. Hg. von L. Käppel und E. A. Schmidt: *Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl. Bd. 10, Jg. 1996 (Heidelberg 1996) 183–223; Zitat S. 222f.

² W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Frankfurt ²2001) 9ff.

sie ist auch nicht ein ihr wesentlich Fremdes, das sie im Sinne einer verformenden »Hellenisierung des Christentums« in ihrem Eigen-Sein bedrohte oder gar zerstörte; Philosophie sollte Glauben nicht in den Begriff aufheben – was sie in Formen idealer Symbiose auch nie getan hat –, um nur noch sie selbst zu sein, sie sollte aber auch nicht zur bloßen »ancilla theologiae« sich degradieren lassen, die der Dame eher die Schleppe nach- als die Kerze voraus-trägt, oder – ohne die Kantische Metaphorik gesagt: die lediglich als begriffliches Reservoir und Instrumentarium *benutzt* werden soll. Dialektisches Verhältnis der beiden, wie es sich etwa im Denken des Marius Victorinus, des Johannes Scottus Eriugena, des Meister Eckhart und des Cusanus kritisch und produktiv zugleich ereignet, heißt vielmehr dies: Theologie oder bewußtes Glauben findet im philosophischen Gedanken die Möglichkeit zur Selbstreflexion, zu transsubjektiver Überzeugungskraft, zur Bewußtwerdung gedanklicher Implikationen und Perspektiven des Geglaubten, die ohne philosophische Vergewisserung verborgen blieben; es heißt aber auch: Philosophisches Denken erfährt vom ihm vorgängigen Glauben her Impulse, neue Formen des argumentativen Begreifens zu entwickeln, die zu einer Selbstklärung des Glaubens führen können, ohne ihn durch den Begriff zu überflügeln oder ihn in den reinen Begriff aufzulösen.

Der Versuch einer Klärung dieses Verhältnisses bei *Cusanus* muß sich der hermeneutischen Schwierigkeit bewußt sein, die sich aus einem neuzeitlichen Vorbegriff der beiden Weisen des Wissens ergeben könnte: eine den mittelalterlichen Kontext der Fragestellung verdeckende Überformung. Im Gegensatz zu einer Reflexion auf diese Frage etwa bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquin ist es für Cusanus nicht in gleicher Weise hilfreich, sich des jeweiligen Gegenstandsbereiches von Philosophie und Theologie und des methodischen Zugangs in ihn durch eine Analyse der *Termini* »philosophia«, »philosophi«, »speculatio philosophica« und »theologia« zu vergewissern: Cusanus hat vergleichsweise wenig auf den unterschiedlichen Gebrauch dieser Begriffe und deren gegenseitiger Verbindung in direkter Form reflektiert.³ Beide Denkformen

³ Für eine genauere terminologische und sachliche Erfassung der beiden Bereiche bei Cusanus wären die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Frage und Cusanus' Bezug zu bestimmten Perspektiven eben dieser Tradition zu erörtern, was in diesem Zusammenhang nicht möglich ist. So verweise ich wenigstens auf folgende Literatur zur Thematik (Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie *vor* Cusanus):

oder Formen des Wissens können jedoch durch andere zentrale Begriffe aufschlußreich erfaßt und bestimmt werden, die unmittelbar zu Philosophie und Theologie gehören, so v. a. durch eine Reflexion auf das Verhältnis von Vernunft (*ratio, intellectus*), Einsicht (*intelligere, videre*), Begreifen (*comprehendere*), Wissen (*scire*) zu Glauben (*credere, fides*) als einem Sich-Öffnen gegenüber einer als *Offenbarung* vermittelten Wahrheit. Deren Verbindung zeigt sich nicht zuletzt in dem, was Cusanus in seiner Explikation wesentlicher »theologischer« Gedanken – etwa der Gottes-Prädikate im traditionellen Sinne und in seinem eigenen Entwurf, der Trinität und der Inkarnation – begrifflich »tut«, ohne dieses sein Verfahren eigens als »philosophisch« zu kennzeichnen. Damit hängt unmittelbar zusammen sein offener oder sein Denken leitender Umgang mit der philosophischen Tradition, mit der er sich vielfach sachlich verbindet, die er umformt und innovativ weiterdenkt.

Um die Frage nach einer offenen Unterscheidung oder verdeckten Verbindung von Philosophie und Theologie noch einmal aufzunehmen: Wer primär oder ausschließlich auf diejenigen Aussagen des Cusanus achtet, die eine terminologische und den Termini folgend auch eine sachliche Abgrenzung der Theologie oder »Lehre Christi« zur Philosophie, von Glauben zum Denken des Verstandes (*ratio*) und der Vernunft (*intellectus*) hin intendieren, der wird sich bisweilen mit einer geradezu Pascalschen Schärfe gegen rein philosophische Theorie konfrontiert sehen,

G. SCHRIMPF, *Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie*, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hg. v. J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, (Hamburg 1987) 1–25. Weiterhin: Die Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale in Erfurt (1997), die den Perspektivenreichtum, die Divergenzen und Gemeinsamkeiten der Bestimmung von Philosophie in ihrem Bezug zu Theologie verdeutlichen: MM 26, hg. v. J. A. Aertsen und A. Speer (Berlin 1998). J. A. AERTSEN, *Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert*, in: MM 27 (Geistesleben im 13. Jahrhundert), hg. v. A. Speer (Berlin 2000) 12–28. Für Robert Grosseteste als einem Paradigma der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. J. McEvoy, *Robert Grosseteste. Great Medieval Thinkers* (Oxford 2000) 76ff.; 124ff. Zu einer relativ scharfen Unterscheidung der beiden Weisen, Gott zu »erfassen« – in einer »theologischen Theologie« und »philosophischen Theologie« – bei Dietrich von Freiberg vgl. K.-H. KANDLER, *Erkenntnis und Glaube. Zur theologischen Relevanz des Begriffs »intellectus agens« bei Dietrich von Freiberg*, in: KuD 46 (2000) 196–204. – Zu Cusanus selbst vgl. Anm. 25 und 26.

der als solcher, in ihr selbst genommen, eine für das Ziel des Christen zureichende Kraft abgesprochen wird. Dies zeigt sich extrem als negativer Kontrapunkt zum cusanischen Grundverhältnis in dem folgenden Satz aus dem *Sermo* CLXXXVII (181): »Wie es keinen Vergleich zwischen dem Sohn Gottes und den Söhnen der Menschen gibt, so gibt es auch keinen Vergleich zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Philosophen. Jener [der an Jesus den Sohn Gottes glaubt und glaubt, daß die heiligen Evangelien wahr sind] sieht ein, daß die ganze heilige Schrift dem Evangelium dient und alle Lehre der Philosophen leer und eitel ist und ohne lebendig und glücklich machenden Geist.«⁴ Reflektiert man aber darauf, was Cusanus – mit oder ohne »ausgesprochenen« Bezug zu einer Philosophie, z. B. der platonischen oder neuplatonischen – philosophisch (wie ich dies zuvor nannte) »tut« – etwa in der Entfaltung der Gottes-Namen, so wird man einsehen können, daß das cusanische Denken, welches die Wesensmomente christlichen Glaubens dem Verstehen aufschließen möchte, von Grund auf durch Strukturen und Implikationen philosophischer Natur bestimmt und geleitet ist. Diese These ist durchaus mit dem Gedanken kompatibel, daß philosophische Reflexion für Cusanus nicht Selbstzweck sein kann, sondern daß sie notwendiger Grund und erhellendes Medium eines denkenden Glaubens sein muß. – Es kann auch nicht bezweifelt werden, daß »mystische Theologie« als Ziel und Vollendung jeder denkenden und emotionalen Bemühung um ein »Begreifen« Gottes jedes Begreifen, also auch philosophische »ratio« und »intellectus« übersteigt.⁵ In diesem Prozess, der zur »unio« in einem »nicht [mehr] sehenden Sehen Gottes« hinführt, überflügelt die »fides« jede Verstandes- und Vernunft-Philosophie.⁶

⁴ Cod. Vat. 1245, fol. 90^{vb}: »Nam sicut nulla est comparatio Filii Dei ad filios hominum, ita nulla comparatio doctrinae Christi et philosophorum. Ille [qui credit Jesum Filium Dei et sacra credit evangelia esse vera] intuetur omnem scripturam sacram servire evangelio et omnium philosophorum doctrinam esse vacuum et vanam et sine spiritu vivificante et felicitante«.

⁵ Vgl. hierzu W. BEIERWALTES, *Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1988, Heft 1 (München 1988). DERS., *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, hg. v. W. Haug u. W. Schneider-Lastin (Tübingen 2000) 425–448.

⁶ Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 119, Z. 2ff.: »... lumen fidei, per quod illuminatur intellectus,

II

Die zuvor als »dialektisch« bezeichnete Beziehung von Philosophie und Theologie meint kein immer gleiches Gleichgewicht, sie vollzieht sich als eine bisweilen spannungsreiche, aber doch grundsätzlich in sich einige Denkbewegung: als eine Einsicht suchende *Selbstvergewisserung des Glaubens*, in der dieser sich seiner reflexiven Voraussetzungen und Entfaltungsmomente bewußt wird. Notwendigkeit und Ziel solcher Selbstvergewisserung des Glaubens ist mindestens seit Augustinus am Leitfaden des Satzes aus *Isaias* 7,9 vielfach in analogem Sinne begründet und entwickelt worden – auch durch Cusanus:⁷ »*Nisi credideritis, non intellegitis.*« »*Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen.*«

Augustinus versteht diesen Satz – gemäß dem Modell eines sich erweiternden und sich selbst erfüllenden »Kreises« – so, daß Ziel des Glaubens Einsicht, Voraussetzung des Gelingens von Einsicht aber der Glaube sei – Einsicht freilich nicht in einem abstrakten Sinne begreifenden Wissens, sondern bleibender Glaube, der (sich selbst) einsieht und sich dadurch *als* Glaube vollendet. Ein *Medium* zur Selbstvergewisserung des Glaubens kann ein für seine Inhalte offenes philosophisches Denken sein. »*Intellegere vis? Crede. . . Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegitis.*« »Du willst einsehen? Dann glaube! Einsicht nämlich ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht einzusehen, um zu glauben, sondern glaube, um einzusehen; denn wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen.«⁸ – *Anselm von Canterbury* hat diesen Grundgedanken Augustins – auch dem Leitmotiv aus *Isaias* 7,9 folgend – in die Formel »*fides quaerens intellectum*« gefaßt: »Einsicht suchender Glaube«. Auch Anselm intendiert mit der »Einsicht in Glaubens

ut super rationem ascendat ad apprehensionem veritatis. . .« Er soll übergehen in eine »visio facialis«, die auch supra *intellectum* sich vollzieht. Vgl. auch *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 1ff. Zum Vorrang der »fides« vor »ratio« und »intellectus« vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahr 1440* (Münster 1971) 158f.

⁷ Vgl. *Sermo* IV: h XVI, N. 26, Z. 1ff.; *Sermo* XXII: Ebd. N. 7, Z. 4ff.; *Sermo* XXXI: h XVII, N. 1, Z. 14ff.; *Sermo* XLI: Ebd. N. 13, Z. 19ff.: »... nec veritas attingi potest nisi per fidem«. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 26f. (244): »... fidem initium esse intellectus« (zu diesem Kapitel vgl. unten S. 78ff.).

⁸ AUGUSTINUS, *tract. in Job. XXIX* 6. Ebd. XL 9: credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. *De trin.* VIII 5,8.

als Akt *und* Inhalt (*intellectus fidei*) nicht eine Auflösung des Glaubens, etwa im Sinne von dessen Verbegrifflichung; Ausgangspunkt und Situation nach dem Erreichen der Einsicht ist vielmehr die Überzeugung, daß das Sein Gottes, so wie es in sich ist, die Möglichkeit des begreifenden Denkens übersteigt. Gott ist nicht nur im Sinne des »ontologischen Arguments« »*aliquid quo nihil maius cogitari potest*«,⁹ ein Grundsatz, dessen Einsicht der Glaubende sucht, sondern in dessen Folge Etwas, von dem gar nicht gedacht werden *kann*, daß es *nicht* ist¹⁰ und *zugleich* »*quiddam maius quam cogitari possit*« – »größer als daß es *gedacht* werden könnte«. ¹¹ Die Unbegreifbarkeit Gottes fordert den Begriff heraus und begrenzt ihn zugleich. – Meister Eckhart intendiert ganz entschieden eine philosophische Durchdringung, ein argumentativ begründetes Verstehen der Wahrheit der Schrift, um geradezu deren Identität mit der philosophischen Wahrheit zu beweisen: »*intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*«. ¹² Dies schließt die Überzeugung ein, daß sogar die Inkarnation durch philosophische Gründe erschließbar sein müsse. ¹³ Das geschichtliche Faktum gibt den Anstoß, den autoritativen Text der Schrift »*moraliter sive mystice*« umzudenken: Meister Eckhart negiert nicht das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes, er legt es auch nicht nur aus gemäß historisch gewachsenen und bedingten Kriterien der Bibel-Exegese, vielmehr überführt er das allen Überlegungen vorgängige Geschehen durch seine philosophische Einsicht ins Innere des Menschen und macht es – die Geburt Gottes im Menschen – zum Zentrum von dessen Leben. Im eigentlichen Sinne gewußt oder erkannt wird Gottes Akt der Menschwerdung erst durch das geburtliche Selbst-Ereignis Gottes im Menschen selbst: »Die liute waenent, daz got aleine dort mensche sî worden. Des enist niht, wan got ist hie als wol mensche worden als dort, und dar umbe ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner«. ¹⁴

⁹ *Prologion* 2; 101,14 (Schmitt).

¹⁰ Ebd. 3; 103,1f.: nec cogitari possit non esse.

¹¹ 15; 112,14f.

¹² *In Iob. 2: Lateinische Werke* III 4,4ff. *Prol. gen.* LW I 165,12: naturali ratione.

¹³ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 104ff.

¹⁴ Pred. 30: DW (Quint) II 98,5–8.

Eine solche »entgeschichtlichende« Deutung des Geschichtlichen und die alle Gedanken leitende Absicht, die Wahrheit des Christlichen argumentativ zu begründen und deren Überzeugungskraft rational zu vergewissern und zu sichern, verbindet Meister Eckhart einerseits mit *Eriugena*, der Geburt, Tod und Auferstehung – *salva veritate historiae* – als »ein existenziales Geschehen in uns selbst versteht«¹⁵; zum anderen ist ihm in seiner Grundintention *Cusanus* durchaus congenial, selbst wenn man die »Existentialisierung« von Glaubensinhalten nicht als einen beherrschenden Grundzug *seines* Denkens betrachten kann. Für letzteres gebe ich aber wenigstens en passant einen Hinweis auf ein Beispiel. In seiner Brixener Predigt zu Epiphanie 1457¹⁶ thematisiert er u. a. den Satz aus dem Matthaeus-Evangelium (2,9): »Und siehe, der Stern, den sie [die Weisen] im Aufgang gesehen hatten, ging ihnen voran, bis er hinkam und (still)stand darüber, wo das Kind war«. Diesen astronomisch als Zeichen der Ankunft Christi (*signa adventus sui*)¹⁷ verifizierbaren Stern wendet Cusanus ins Innere und begreift ihn (nicht im Sinne einer bloßen Metapher, sondern als Ausdruck einer realen intellektuellen Kraft des Menschen) als das innere Licht der menschlichen »ratio« (*ratio lux est, lux mentem illuminans*), das den Menschen in ihm selbst zu Jesus als der »*sapientia incarnata*« hinführt. So bewegt uns der erleuchtende Stern in uns, als eine uns selbst eigene Kraft, indem er in uns »vorangeht« und zur Ansicht und Einsicht des göttlichen Grundes selbst führt, dessen Zeichen er ist – dies verstehbar analog dem philosophischen Konzept, daß das »Eine in uns« als der uns selbst lichtende Vorbegriff des Einen selbst uns in uns mit dem Grunde über uns verbindet.¹⁸ »Jeder Mensch« – so Cusanus – »hat in sich einen Stern, der ihn vom Orient [Aufgang] zu Jesus oder dem Wort Gottes führt. Denn aus dem uns eingegebenen Licht der Vernunft su-

¹⁵ W. BEIERWALTES, *Eriugena, Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt 1994) 25.

¹⁶ *Sermo* 262 (259), Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 207^{vb}–209^{vb} (noch nicht veröffentlicht).

¹⁷ Fol. 207^{vb}.

¹⁸ PROCLUS, in *Parm.* VII 48,14–16 (Klibansky – Labowsky). 58,19f. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik.* (Frankfurt 1979) 367–382: »Das Eine selbst und das Eine in uns«. Zur Rezeption dieses Gedankens bei Johannes Tauler ebd. 379. L. STURLESE, *Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des »Seelengrundes« in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 109 (1987) 390–426; zu Proklos bes. 405ff. 409ff. (Das »Eine in uns«).

chen wir nichts als die Sonne oder die *Quelle* des Lichtes oder Jesus. Der Stern geht uns voran. Denn die Vernunft führt zur Quelle des Lebens. So suchen die Philosophen in ihrem eigenen Licht das Licht in der Quelle». ¹⁹

Ich halte es im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht für sinnvoll, einen bisher latent und offen geführten Streit unproduktiv zu verlängern, der aus dem komplexen Gedankenwerk des Cusanus extrem einseitig entweder den Theologen herausstilisiert, der philosophisches Denken lediglich als schwache, Selbstlose »Magd« in seinen Dienst nimmt, oder aber in Cusanus den Philosophen bewußt isoliert, dessen Intention dann auch ohne seine ihn bisweilen sogar störende theologische Vorgabe verstehbar wäre, – einen Streit, der je nach den persönlichen, lebensgeschichtlich bedingten Interessen der Streitenden Alternativen oder zumindest Differenzen aufreißt, die einer umsichtigen aber deshalb nicht notwendig langweiligen Betrachtung kaum standhalten. Wer sich eher von einem modernen Konzept einer Scheidung der Philosophie von Theologie leiten läßt und dem aus der Heiligen Schrift formulierbaren Gedanken keine Offenheit zu philosophischem Denken zutraut oder eine daraus sich möglicherweise ergebende christliche Philosophie umstandslos als ein »hölzernes Eisen« und damit als irrational diskreditiert, muß Cusanus gegenüber notwendig selektiv verfahren und damit seine Grundintention empfindlich einschränken oder gar verdecken – wie etwa *Karl Jaspers*, der Cusanus »groß« sein läßt »nur durch seine Metaphysik«. ²⁰ Ich bin nicht davon überzeugt, daß ein solches Verfahren der isolierenden Selektion hilfreich sein kann »für die eigene gegenwärtige philosophische Verwirklichung« (was ist in dieser von Cusanus her präzise bestimmend geworden?), oder verläßlich für eine Aktualisierung des cusanischen Denkens in der Gegenwart, weil sie grob unangemessen von einem »*Cusanus plusquam dimidiatus*« ausginge. Eine subjektivistisch verständliche Epoché gegenüber dem Christlichen in Cusanus kann nicht durch die großmütig erscheinende Geste des Philosophen ausgeglichen werden: »Wir (sc. Karl Jaspers oder/und präsumptiv »wir Heutigen«) gehen *mit* ihm (sc. mit Cusanus,

¹⁹ Fol. 208^{vb}: In se omnis homo stellam habet, quae ab oriente ipsum ducit usque ad Jesum seu Verbum Dei. Nam ex indita luce rationis quaerimus nisi solem seu fontem lucis sive Jesum. Stella antecedit nos. Nam ratio ducit ad fontem vitae. Sic philosophi in lumine suo lumen in fonte quaerunt.

²⁰ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München 1964) 262.

für den Philosophieren und das »christliche Glaubensdenken« in eins zusammenfallen) in seinen Spekulationen, verweilen in den sich abwandeln- den meditativen Bewegungen, ohne uns vom Christentum berühren zu lassen« (ähnlich schizophoren, wie wenn wir Bachs Matthäuspasion hörten und uns zugleich *für ihren Text* die Ohren verstopften, ohne den Bachs Musik nicht die wäre, die sie *ist*). Die Einheit des cusanischen Denkens verträgt auch keine Formalisierung und Marginalisierung des Christlichen, als sei es akzidentelle Zutat zum *eigentlichen* Gedanken – zu einer Wahrheit »für uns«, »die die christliche Hülle abwerfen kann«.²¹ Um nicht eine Identifizierungs- oder Vereinnahmungstendenz von der einen oder der anderen Seite zu suggerieren, halte ich auch Ausdrücke wie »Trinitätsphilosophie« oder »Inkarnationsphilosophie«²² nicht unbedingt für zweckmäßig, sofern sie die grundsätzliche Priorität der einen oder der anderen Zugangsweise zu dem jeweiligen Gedankenkomplex anzeigen sollen. Den theoretischen Status könnte m. E. angemessener der Begriff »Spekulation« charakterisieren – gebraucht allerdings weder im Hegelschen oder im Theologischen verdrängenden Jaspersschen Sinne, noch in dem der gegenwärtigen Alltagssprache – als eine ungewisse Vermutung oder gegebenenfalls zu modifizierende Erwartung –, sondern in genuin cusanischer Bedeutung: »speculatio«²³ als ein begreifendes Sehen des an sich Unbegreifbaren, eine Spiegelung des absoluten, »reinen Spiegels der Wahrheit« in dem lebendigen, »vernunfthaft einsehenden Spiegel« des Denkens. Dieser Terminus zeigt zugleich das conjecturale Element in der endlichen Vernunft an, die den Spiegel des Unendlichen selbst nur in seiner Andersheit eines Bildes gegenüber dem Ur-Bild erfassen kann. Erkenntnis im »Spiegel und Gleichnis oder Rätselbild« (*in speculo et aenigmatē*²⁴) grenzt den unterstellbaren oder wirklichen Anspruch philoso-

²¹ Ebd. 60f.

²² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998) z. B. 131, 142, 312, 315, 357. – 101, 121, 140f., 360. – Der intensiven Verbindung von philosophischen und theologischen Denkstrukturen unangemessen ist allerdings die Herabsetzung des philosophischen Elements in Cusanus, wie sie W. J. Hoye in Opposition zu K. Flasch verfolgt: »Die Relativierung der Philosophie im Denken des Nikolaus von Kues«, in: MM 26 (»Was ist Philosophie im Mittelalter?«) (Berlin 1998) 731–737.

²³ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 152f.

²⁴ 1 Cor. 13,12 – im Gegensatz zur »visio facialis«.

phisch-argumentativer Gedankenentwicklung auf Vollendung und Endgültigkeit zu einer »*Kunst der Vermutung*« als der höchsten Möglichkeit endlichen Denkens ein. Die Bedeutung von »Spekulation«, die philosophische und theologische Momente eines Gedankens in gleicher Weise in sich schließt, trifft sich am ehesten mit dem, was ich (auch) im Blick auf Cusanus zu einem dialektischen Verhältnis von Philosophie zu Theologie bei ihm angedeutet habe und noch in konkreten cusanischen Ausformungen erörtern möchte.

Meine zwischen Extremen vermittelnde Position finde ich in entsprechenden Aussagen *Rudolf Haubsts* in bestimmtem Maße wieder, die die Resultate seiner Überlegungen zu »Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues« mit Begründungen für die wesentlichen Perspektiven cusanischen Denkens markieren.²⁵ Er macht Cusanus' grundsätzliches Vertrauen in die Kraft der Vernunft evident – die Voraussetzung gegen jede Form eines »Fideismus«; er zeigt das »Zusammenspiel und Ineinandergreifen, das Miteinander und Ineinander der beiden Denkbewegungen« (238. 252), darin die von Cusanus als notwendig begriffene Verbindung der »natürlichen Theologik« mit dem Glauben (252), sein »Bemühen um eine spekulative Einheit [des Denkens] aus Offenbarungstheologie und einer sich philosophisch aufbauenden Metaphysik« (237) – *im Bewußtsein der Differenz beider*, die freilich auf gegenseitige Vermittlung hin angelegt ist. – Mit *Jasper Hopkins'* klaren Überlegungen zu einem von Cusanus und noch mehr von seinen Interpreten her komplexen bzw. verwirrenden Problemfeld verbindet

²⁵ MFCG 11 (1975) 233–260. Wieder abgedruckt in: DERS., *Streifzüge in die Cusanische Theologie* (Münster 1991) 43–75 (auch S. 4ff.), mit Hinweisen auf weitere Literatur zu diesem Problembereich. H. G. SENER, *Nikolaus von Kues*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. v. M. Greschat, IV, Mittelalter II (Suttgart 1983) 298: »Seine Theologie ist eine philosophisch reflektierende Theologie wie andererseits seine Philosophie – in der letzten Formulierung zumindest – Theologie ist«. Vgl. auch W. A. EULER, *Die Versöhnung der Gegensätze*, in: *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik*, Festschrift für W. J. Hoye, R. Mokrosch, K. Reinhardt, hg. v. H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer (Regensburg 2000) 111–130; bes. 121f. K. REINHARDT, *Glaube und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. FS z. 50. Jahrestag d. Wiedererrichtung d. Theol. Fak. Trier: TThSt 65* (Trier 2000) 165–179. M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, in: *Aktuelle Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft*, Nr. 3 (2000) 7–11. U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (Münster 2000).

mich sein Gebrauch der cusanischen Metapher: das linke Auge des Verstandes oder der Vernunft muß mit dem rechten Auge des Glaubens *koordiniert* werden, um durch die zusammenwirkende Einung der beiden ein denkendes Glauben zur »*visio dei*« durchdringen zu lassen. In seiner Trierer Cusanus Lecture »Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues«²⁶ argumentiert er gegen ein Reihe von Vorstellungen, die eine mögliche Vereinbarkeit oder einen inneren Bezug von Glaube und Vernunft bei Cusanus aufgrund von Inkonsistenzen, Widersprüchen oder Nicht-zu-Ende-Gedachtem mehr oder weniger bestreiten. Auf der Basis eines in sich differenzierten Begriffs von Glauben und »*ratio sive intellectus*« vermittelt Hopkins dagegen in zehn wohlbegründeten Thesen ein überzeugendes Bild eines gegenseitig sich erhellenden Ineinanderwirkens von Philosophie und Theologie. Hopkins glättet oder harmonisiert dieses Verhältnis nicht, sondern läßt ihm seine Extreme *in* der Einheit; so trifft die vierte These die bei Cusanus bisweilen vollzogene Mitte zwischen beiden: »Der Glaube leitet die Vernunft, die Vernunft ist die Entfaltung des Glaubens«; die siebente thematisiert den mit Vernunft scheinbar unvermittelbaren »Glauben alles Glaubens« [*fides omnis fidei*], »daß unser Herr Jesus der Sohn Gottes ist und gekreuzigt wurde« – Inkarnation, Kreuz und Auferstehung als Zentrum christlichen Glaubens.²⁷

Jeder Versuch, die von mir so genannte dialektische Verbundenheit von Philosophie und Theologie im Denken des Cusanus zu verstehen, kann einer Aussage des Cusanus selbst folgen, die einem programmatischen Leitsatz gleichkommt: »*Unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur*« – »Eines ist es, was alle Theologisierenden und Philosophierenden in der Verschiedenheit ihrer (Denk-)Weisen auszudrücken versuchen«.²⁸ Dieses Eine und Selbe ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob Cusanus in allen seinen Texten und Denk-Phasen zwischen beiden Denkformen ein striktes Gleichgewicht hätte durchhalten können. Es ist vielmehr so, daß in bestimmten Dimensionen seines Denkens die philosophische Reflexion vorherrscht, bisweilen derart, daß der theologische Ausgangs- und Bezugspunkt nahe-

²⁶ »Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung« (Trier 1996).

²⁷ Ebd. 23. 25, zitiert aus *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 7, Z. 8f.

²⁸ *De fil.* 5: h IV, N. 83, Z. 1–3. *De ven. sap.* 9: h XII, N. 23, Z. 2: *Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominantur.*

zu in ein »Vergessen« zurückzutreten scheint, in anderen Bereichen und bei anderen von außen gesetzten Anlässen hingegen der theologische Gegenstand und das kerygmatische Interesse an ihm im Vordergrund steht und philosophische Bezüge oder Gedankenelemente nur latent wirksam oder gar nicht verifizierbar sind.

Trotz dieses Zusammenwirkens von Philosophie und Theologie mit wechselnder Präponderanz auf eine – wenn auch bisweilen spannungsreiche, in sich durch Unterschied bestimmte – Einheit hin kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die philosophische Reflexion des Cusanus sich nie *ohne* klar bestimmbare Voraussetzungen vollzieht, die sich ihrerseits gerade im Begriff bis zu dessen Grenze hin entfalten: So ist Gott die *»praesuppositio absoluta«* – die »absolute Voraussetzung«²⁹ in jeder Frage nach ihm; die Frage selbst vollzieht sich im Akt des Fragens als Ausfaltung des in ihr als Movens und Ziel ihrer Tätigkeit immer schon Vorausgesetzten oder Implizierten. Sie kann in ihrer Antwort an sich selbst ihren eigenen Grund nicht als einen quasi neuen setzen, sondern sie vergewissert und differenziert den sie leitenden Gedanken als einen auf seinen eigenen Ursprung bezogenen. – Jede Handlung, sei sie nun in Empirie verflochten oder reiner Akt des Denkens, basiert auf einem allgemeinen Grund-Vertrauen in ihre Sinnhaftigkeit oder Sinnbezogenheit: *»Fide igitur ad omnia pergitur«*.³⁰ Diese Maxime gilt nicht minder für die spezifischen Gehalte der *»fides christiana«*: eine radikal freie philosophische Reflexion über sie – *»Christo remoto«* – ist für Cusanus schlechterdings nicht möglich und von seiner Grundintention her auch nicht

²⁹ *De sap.* II: h 2V, N. 29, Z. 18: »Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum«. Diese Aussage gründet in dem logisch und ontologisch umfassenden Grundsatz: »Deus est ipsa absoluta praesuppositio« (ebd. N. 30, Z. 10). Die darin sich zeigende höchste Form von Gewißheit über die Existenz Gottes ist einer der Gründe, warum Cusanus keinen Gottes-Beweis im traditionellen Sinne führt. – Zum Problem einer »absoluten Voraussetzung« vgl. K. KREMER, »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*), in: Concordia discors, Festschrift für G. Santinello, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 145–180.

³⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 13, Z. 27 *Sermo* CCLXXXIX (286) (»Sic currite, ut comprehendatis«): Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 282^{ra}: Wenn der Läufer nicht glaubte (nicht darauf vertraute), daß am Ende des Laufes eine »apprehensio« stünde, würde er gar nicht laufen. »Sed quid dirigit intellectum? Certe fides. Nam nisi currens crederet finem cursus esse apprehensionem . . . non curreret«. *De vis.* 24: h VI, N. 113, Z. 7f.: *Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei.*

sinnvoll. Man sollte daraus aber nicht voreilig eine anhaltende Verschiebung des zuvor behaupteten Gleichgewichtes ableiten, das die Philosophie in eine dem Glauben systematisch untergeordnete ancilla-Rolle abdrängen würde.

III

Bevor ich das dialektische Verhältnis beider Weisen des Denkens konkreter erörtere, möchte ich zur Stützung des zuletzt über ›fides‹ Gesagten einige Grundzüge des Gedankengangs über die ›Mysteria fidei‹ skizzieren, wie sie Cusanus im vorletzten Kapitel seiner ›Docta ignorantia‹ entwickelt.³¹ Er geht dort aus von dem schon genannten Grund-Vertrauen, welches die Voraussetzung für das rechte Gelingen aller Kräfte im Menschen ist. Ihre Vollendung liegt in der Wahrheit, »die Jesus ist«. Ich zitiere den Anfang dieses Kapitels deshalb ganz, weil er den Anfang der Reflexion auf ›fides‹ im natürlichen Bereich der Erfahrung und des Denkens setzt und dessen Übergang in die ihn, den Glauben, vollendende Einsicht in die absolute Wahrheit zeigt:

»Alle unsere Vorfahren behaupten übereinstimmend, der Glaube sei der Anfang der Einsicht. In jeder Disziplin werden nämlich gewisse erste Prinzipien vorausgesetzt, die allein durch Glauben angenommen werden, woraus Einsehen in das zu Behandelnde gewonnen wird. Jeder nämlich, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, muß diese glaubend hinnehmen, ohne die er nicht aufzusteigen imstande ist. Denn Isaias sagt: ›Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen‹. Der Glaube schließt also alles Einsehbare in sich ein. Einsicht aber ist Ausfaltung des Glaubens. Einsicht wird also durch Glauben geleitet, und Glaube wird durch Einsicht erweitert [vermehrt]. Wo aber kein gesunder Glaube ist, gibt es auch keine wahre Einsicht. Es ist offensichtlich, welche Schlußfolgerungen ein Irrtum in den Prinzipien und eine Schwäche des Ausgangspunktes [der Grundlegung] nach sich ziehen. Kein Glaube indes ist vollkommener als die Wahrheit selbst, die Jesus ist.«³²

³¹ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 24–S. 157, Z. 12 (N. 244–253).

³² Ebd. S. 151, Z. 26–S. 152, Z. 9 (N. 244): *Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut*

Ohne die Annahme von »ersten Prinzipien«, d. h. Grundaxiomen des Denkens und Grundgesetzlichkeiten des Seins insgesamt, die nicht eigens bewiesen werden müssen, ist weder eine Fortentwicklung des Ur-Vertrauens auf die Möglichkeit eines Anfangs überhaupt in reichere, durch die Offenbarung allererst eröffnete Dimensionen des Glaubens möglich, noch das Erreichen einer Einsicht dessen, was der Glaube impliziert und als Ziel verspricht. Dies meint der dialektische Satz: »Der Glaube faltet alles Einseh- oder Erkennbare in sich ein. Die Einsicht [oder die Erkenntnis durch Vernunft] aber ist die Entfaltung des Glaubens«. So wird die Einsicht einmal durch die Vermittlung des Glaubens (*per fidem*) in ihr Ziel geleitet, zugleich aber, im selben Akt, »dehnt sich« der Glaube oder das Einsehbare in ihm durch das Wirken von Vernunft-Einsicht »aus« (*per intellectum*). Keine der beiden Kräfte ist in ihnen selbst isolierbar, nur ihr Zusammenwirken garantiert den Aufstieg zur absoluten Wahrheit, »die Jesus ist«, oder – in mosaischer Metaphorik: »zum Berg, der Christus ist«;³³ es ermöglicht die »über alle Verstandeskraft und Vernunft-Einsicht« hinausgehende Erfahrung des »Hingerissen-Werdens« (*rapimur*³⁴) in die »einfachste Einsicht« (*simplicissima intellectualitas*³⁵) als Ziel des Weges. Wenn die Einsicht den Glauben auf seinem Wege aus dem Anfang heraus »entfaltet«, dann ist es in diesem Stadium des Weges wiederum der (nun einsichtige) Glaube, der den Selbstüberstieg des Denkens motiviert und erwirkt: hier hört das argumentative oder begriffliche Überzeugen (*persuasiones*) auf »und der Glaube tritt herzu; durch ihn wer-

principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Isaias: »Nisi credideritis, non intelligetis. Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est. – Ich folge, mit einigen Veränderungen, der Übersetzung von H. G. Senger: *Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit*, Buch III: NvKdÜ H. 15c (Hamburg 21999) 75.

³³ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 8f. (N. 246).

³⁴ Ebd. S. 152, Z. 28f. (N. 245); S. 153, Z. 13 (N. 246) Z. 22 (N. 247). Diesen Gedanken entfaltet Cusanus in der Sprache des »raptus Pauli« (S. 153, Z. 5 [N. 245]): 2 *Cor.* 12,2. Vgl. hierzu H. G. Senger, a. a. O. 143f. *Sermo* XXXII: h XVII, N. 3, Z. 6ff.

³⁵ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 1 (N. 245); Z. 21f. (N. 247); Z. 27 (N. 247).

den wir in Einfachheit hingerissen« zu eben dieser »*intellectualitas simplex*«,³⁶ in der Jesus als Grund aller Wahrheit »gesehen« wird – er ist als absolute Wahrheit und Weisheit »Ziel [Ende, Beruhigung] jeder Einsicht« (*finis omnis intellectionis, quia veritas*³⁷). Die Vernunft-Einsicht (*intellectus*) oder Einsicht durch die Kraft der Vernunft, sich selbst durchlichtend im Glauben,³⁸ bildet also in der ihr eigenen Anstrengung selbst die Voraussetzung, in das Extrem aller Erkenntniskräfte – in ein nicht mehr gegenständliches Denken, Sehen und Glauben überzugehen, »sodaß [der Sehend-Glaubende] in Christus in tiefer Einung aufgeht, soweit dies auf dem Wege möglich ist.«³⁹ Auf Augustins Satz zurückblickend: »Einsicht ist der Lohn des Glaubens« – *intellectus est merces fidei* – ist für Weg und Ziel des Cusanus zu sagen: das Einsehbare (*intelligibile*) im Glauben ist Bedingung seiner eigenen Entfaltung in die höchste Form glaubender Einsicht und einsehenden Glaubens, in eine »*in statu viatoris*« ob ihrer Einfachheit und Sicherheit⁴⁰ nicht überbietbare »*intellectualitas*« oder »*visio intellectualis*«. ⁴¹ In ihr *vollendet*⁴² sich die Einsicht im Glauben und der Glaube in der Einsicht *seiner selbst*. Diese Vollendungsbewegung ist von ihrem Anfang an bestimmt und geleitet durch das Bewußtsein des Nicht-Wissens, durch eine – »angesichts« der Unbegreifbarkeit der göttlichen »*praecisio absoluta*« – über sich selbst, d. h. über ihre begreifenden Möglichkeiten *belehrten* Unwissenheit (*docta ignorantia*⁴³); ihr Ziel ist die Wahrheit, die in Jesus Christus als »*ratio omnium rationum*« erscheint: *finis omnis intellectionis, finis omnium* schlechthin.⁴⁴ Wenn Cusanus die dem Glauben eigenen Geheimnisse (*mysteria*⁴⁵) vor allem als die Kraft zur höchsten, d. i. einfachsten Form der Einsicht (*visio intellectualis*) sieht; wenn er es

³⁶ Ebd. S. 153, Z. 21f. (N. 247).

³⁷ Ebd. S. 153, Z. 27 (N. 247).

³⁸ Ebd. S. 152, Z. 14 (N. 244).

³⁹ Ebd. S. 156, Z. 14f. (N. 252): ut in ipsum (scil. Christum) profunda unione, quantum hoc in via possibile est, absorbeatur. – Raptus est fides. . . Quando igitur intellectus per fidem raptus est, videt.

⁴⁰ S. 154, Z. 25–27 (N. 248).

⁴¹ *Sermo XXXII*: h XVII, N. 4, Z. 22–25. Ad visum pergentes . . . invisibile ibi videtur: *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 23. 26 (N. 247).

⁴² Ebd. S. 156, Z. 13ff. (N. 252). *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 14ff.

⁴³ Ebd. S. 153, Z. 3ff. (N. 245). 8 (N. 246). 30 (N. 247).

⁴⁴ Ebd. S. 154, Z. 7f. (N. 247). S. 153, Z. 27 (N. 247).

⁴⁵ Vgl. hierzu H. G. SENER, a. a. O. (wie Anm. 32) 141f.

weiterhin als Geheimnis versteht, daß der Glaube, gemäß dem Prinzip des Zusammenfalls der Gegensätze, zugleich der größte (aus der *conversio intellectus* zu Christus hin resultierende) und der kleinste sein kann, da er in das höchste Maß einer »unbezweifelbaren *Sicherheit*« (*certitudo indubitabilis*⁴⁶) findet, daß er ferner eine Umformung und Vollendung der menschlichen Natur erwirkt und in der visio des objektiven und subjektiven Zieles von Allem für den Menschen auch die endgültige Beruhigung (*ultima quies*⁴⁷) erzeugt, dann schließt er aus dem Vollzug des Glaubens natürlich nicht die zentralen »Gegenstände« der »geoffenbarten Wahrheit« im Blick auf Christus aus: das Mysterium der Inkarnation, des Todes (*mysterium mortis sive crucis*), der Auferstehung und der Himmelfahrt.⁴⁸ Die Vollzugsweise des Glaubens ist gerade von der Reflexion oder Meditation dieser Grundzüge des Heilsgeschehens bestimmt und geleitet, sie sind ihr sachliches Zentrum. Diese sind freilich – auch in »*De docta ignorantia*« – eng mit denen über Trinität und Schöpfung verbunden.

Daß Cusanus in diesen seinen Erwägungen zu den »*Mysteria fidei*« den Glauben als Anfang des Weges und als bewegendes Medium seines Fortgangs, die Einsicht nicht als die Aufhebung, sondern als die Selbstvollendung des Glaubens denkt, darf gerade von Philosophen nicht verdeckt oder verdrängt werden. Cusanus macht eindringlich bewußt, daß auf dem Fundament eines anfangenden Glaubens die Dialektik von Einsicht und Glauben oder die Dialektik von philosophischer und theologischer Denkform sich vollzieht, daß also Glauben philosophische Reflexion braucht, um *als* Glauben in die Einsicht absoluter Wahrheit zu gelangen.⁴⁹

⁴⁶ *De docta ign* III, 11: h I, S. 154, Z. 25ff. (N. 248). *Sermo* CLXXI (164), Brixen, Epiphania 1455: Visio ... est certa et indubitata apprehensio: Cod.Vat. 1245, fol. 67^{vb}. »Sicherheit« ist ansonsten eher das Ziel der *begrifflichen* Anstrengung. Dazu R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 25) 243f.

⁴⁷ *Sermo* XLI: h XVII, N. 17, Z. 16f.

⁴⁸ Vgl. die Kapitel 5–8 von *De docta ign.* III: h I, S. 133–145 (N. 208–N. 232).

⁴⁹ Vgl. z. B. *Sermo* IV: h XVI, N. 26, Z. 13f. 22; N. 7, Z. 4f. 31; N. 1, Z. 14f.

IV

Der dialektische Wirkungszusammenhang von Philosophie und Theologie bei Cusanus ist vor allem an einzelnen Theoremen seiner Versuche zu zeigen, einen *quantum potest* angemessenen Begriff von Gott zu denken, der mit den Gedanken der Sacra Scriptura nicht nur harmoniert, sondern sie entfaltet. Diese Versuche des Cusanus werde ich hier lediglich thesenhaft in Erinnerung bringen.⁵⁰

Etwas ausführlicher will ich eine andere Möglichkeit der Annäherung an die cusanische Konzeption realisieren: die Predigt CCXVI (213) »*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*«⁵¹ daraufhin zu befragen, in welchem Sinne und Maße philosophische Voraussetzungen und Implikationen den Gedanken der Predigt als ganzen bestimmen und mit dem theologischen Kerygma eine konstitutive Einheit ausmachen. Freilich gäbe es auch für mein Vorhaben geeignetere Texte, in denen die philosophische Reflexion auf Aussagen der Schrift offener zutage liegt – etwa »*Tu quis es? Principium qui et loquor vobis*« – »*De principio*«,⁵¹ wenn dieser Text auch eher als eine begriffliche Einübung ins Lesen des Johannes-Evangelium denn als eine »normale« Predigt zu betrachten ist; in ihm ist für den Begriff des dreieinen Ursprungs die Metaphysik des über-seienden und seienden Einen im Sinne der Parmenides-Deutung des Proklos maßgebend geworden.⁵²

⁵⁰ Eine Monographie zu Cusanus unter dieser Perspektive schiene mir durchaus sinnvoll.

⁵¹ h X/2b, ed. C. Bormann et A. D. Riemann, 1983. Dieser kritischen Ausgabe ist die deutsche Übersetzung des Textes durch Maria Feigl vorausgegangen, mit reichen Erläuterungen versehen von Josef Koch: »Über den Ursprung« (Heidelberg 1949).

⁵² Der wesentliche Grund, warum ich nicht »*De principio*« als Paradigma einer gegenseitigen Durchdringung von Philosophie und Theologie thematisiere, ist schlicht der, daß ich mich selbst bereits vielfach dazu geäußert habe: *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 153ff. *Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: das Beispiel Cusanus*, in: Proclus et son Influence, Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, ed. G. Boss et G. Seel (Zürich 1987) 290ff., 295ff. *Centrum totius vite. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonica« im Denken des Cusanus*, in: Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink †, éd. par A. Ph. Segonds et C. Steel (Leuven-Paris 2000) 629–651. *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 157ff. Über *aequalitas*. *Denken des Einen, Studien zum Neuplatonismus und seiner Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985): »Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus« 368–384, bes. 374ff.

Oder: »*De aequalitate*«,⁵³ ebenso ein Einleitungstraktat zum Johannes-Evangelium, der seine Grundkonzeption aus dem Platonismus von Chartres aufgenommen und zu einer Christologie und Trinitätsspekulation entwickelt hat; Cusanus versteht diesen Text ausdrücklich als eine »*exercitatio intellectus*«. Oder: der *Sermo de pulchritudine* »*Tota pulchra es, amica mea*«, in dem Cusanus die in sich trinitarische »*pulchritudo absoluta*« Gottes primär aus der neuplatonischen, durch Augustinus und Dionysius vermittelten Metaphysik des Schönen zu zeigen und sie als Ziel der Einung protreptisch vorzustellen versucht.⁵⁴

Nun also zunächst eine thesenhafte Erinnerung an die cusanischen Versuche, Sein und Wesen Gottes durch Prädikate und Konzeptionen in höchstmöglicher begrifflicher Annäherung zu bestimmen. Letztere sind ohne eine ontologisch begründete philosophische Reflexion nicht denkbar. Insofern sind sie in besonderem Maße geeignet, die Bedeutung philosophischen Denkens für die Ausbildung des theologischen Gedankens einzusehen.

Voraussetzung für ein philosophisches Erfassen von Wesenszügen Gottes bis an die Grenze seiner Begreifbarkeit hin ist Cusanus' entschiedenes Interesse an Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Erkennens. Er hat dieses Interesse vor allem in »*De docta ignorantia*«, »*De coniecturis*«, »*De mentis*« und »*De sapientia*« realisiert – trotz eines grundsätzlichen Vertrauens in die erfassende, analysierende, (creativ) entwerfende und begründende Kraft des Denkens mit dem Vorbehalt, daß Erkennen im Bereich der Andersheit (gegenüber dem Sich-selbst-Begreifen der reinen Einheit) nicht die höchste Form von Genauigkeit, die die absolute selbst wäre, erreichen kann, sondern Vermutung (*coniectura*)

⁵³ Den Text siehe in »*Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*«. Six Latin Texts translated into English by Jasper Hopkins (Minneapolis 1998) 74–125 und jetzt in der Heidelberger Akademie-Ausgabe der Opera Omnia X, Opuscula II, Fasciculus 1, ed. I. G. Senger, Hamburgi 2001.

⁵⁴ In die Nativitatis Mariae 1456, über Canticum Canticorum 4,7. Vgl. G. Santinello Edizione critica e introduzione (Padova 1959). W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1980, 11. Abh. (Heidelberg 1980) 42ff. M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio*«, *Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 181 (2002) 97–111. – Zum quellenkritischen Umfeld siehe LENKA KARFÍKOVÁ, »*De esse ad pulchrum esse*«. *Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor* (Turnhout 1998) 305ff.

bleiben muß, die freilich eine intensive Weise von Intellektualität darstellt. Die Prüfung der Kräfte des Erkennens (*sensus – imaginatio – ratio – intellectus*) führt Cusanus auch zu einer Reflexion über das Selbstbewußtsein des Menschen oder über die Möglichkeit der Selbstvergewisserung des eigenen und ihn begründenden göttlichen Grundes.⁵⁵

Aus diesem Fundament heraus – ohne daß es immer eigens benannt würde – ist Cusanus imstande, die aus der philosophischen und theologischen Tradition überkommenen Gottes-Namen oder Prädikate philosophisch zu begründen, zu explizieren oder zumindest zu gebrauchen. Um nur einige zu erinnern, die in eine komplexe philosophische Bedeutungsgeschichte verflochten sind und bei Cusanus – gemäß dem Grundzug seines Gott-Denkens seit ›*De docta ignorantia*‹ – eine herausgehobene Valenz erfahren: neben der Bestimmung Gottes als »Sein selbst« (*esse ipsum*) oder »absolutes Sein« (*entitas absoluta*), als *bonitas, veritas, sapientia, causa essendi, forma formarum* und *creator* sind dies vor allem die Prädikate des »absoluten Begriffes« (*conceptus absolutus*), der »Un-Endlichkeit« (*infinitas*), die ihn von allem Endlichen, Bestimmten und in sich Begrenzten unterscheidet, und der »Einheit« (*unitas*). Alle diese Prädikate in sich selbst genommen stellen allerdings keine innere (trennende) Differenzierung Gottes vor, sondern intendieren – im Sinne einer ›*theologia in circulo*‹ – eine Einheit von sich gegenseitig durchdringenden und erhellenden Momenten. Aufgrund der dem Un-Endlichen eigenen immanenten Entgrenzung sind sie jeweils in ihrer absoluten »Möglichkeit« die Spiegelung des jeweils Anderen, in der jedes Prädikat alle anderen »repräsentiert«. Das Prädikat *Einheit* als ein überseiendes, d. h. realer Distinktheit enthobenes und zugleich im eminenten Sinne seiendes Prinzip⁵⁶ ist für Cusanus der Ansatzpunkt seiner *Trinitätsspekulation*, die seinen Begriff von Gott in allen Phasen seines Denkens nachhaltig prägt. Die durch die Schrift geoffenbarte Dreiheit von »Vater – Sohn – Geist« denkt er in grundsätzlichem Konsens mit der geschichtlich gewachsenen Trinitäts-Konzeption christlicher Theologie als eine in sich relationale, reflexive, sich in ihrer Selbstdurchdringung selbst konstituierende Drei-Einheit. Das Philosophische an dieser Spekulation sind die bisweilen aus der Fortentwicklung neuplatonischer Begriffe von Einheit und triadischer

⁵⁵ W. BEIERWALTES, ›*Centrum totius vite*‹ (wie Anm. 52) 639ff.

⁵⁶ Vgl. *Das seiende Eine* (wie Anm. 52) 290ff.

Onto-Dialektik lebenden Ternare wie »Sein – Leben – Denken«, »Einheit – Gleichheit – Verbindung«, »Ursprung – (sich selbst vermittelnde) Mitte – Ziel. Der theologisch aufschlußreiche Gedanke einer durch Reflexivität und liebende Verbindung (*connexio* als *amor dei in se ipsum*) sich selbst konstituierenden Drei-Einheit überzeugt durch seine philosophische Denkstruktur und Begründung der Einheit in der Dreiheit. Andererseits hätte Cusanus wohl nie Ternare abstrakt in sich, etwa als Paradigmen innerer Relationalität von Dreiheit überhaupt oder Drei-Einheit entwickelt *ohne* das Ziel theologischer Vergewisserung. Vergleichbar ist die theologische Intention des philosophischen Gedankens etwa Augustins Erforschung des menschlichen, sich seiner selbst vergewissernden Geistes, die als eine »*Analogia Trinitatis*« nicht bewußtseins-theoretisch isolierbar ist. Für beide – Cusanus und Augustinus – bedeutet die Erkenntnis der sachlich aufschließenden Möglichkeiten philosophischer Theorie für das theologische Denken keine Herabsetzung des Philosophischen zu bloßer Funktionalität, die »nach« ihrem Dienst gleichgültig wäre. Es ist vielmehr ein Impuls, das Begreifbare an Welt und Gott innerhalb der bewußten Grenzen zu entdecken und zu entfalten.

Reichweite und Grenzen des philosophischen Begriffs erprobt Cusanus mit gleicher oder sich steigernder Intensität an der Klärung derjenigen Gottes-Namen oder »*aenigmata*« (Denk-Bildern, die den conjecturalen Vorbehalt anzeigen), die Cusanus über die traditionellen Benennungen hinaus als die für sein eigenes Denken besonders charakteristischen entwickelt hat: Gott ist »Ineinsfall der Gegensätze oder der Widersprüche« (*coincidentia oppositorum sive contradictoriorum*), er ist »Der Selbe« selbst (*idem*), das »Können-Ist« (*possest*), das »Können selbst« (*posse ipsum*) und das »Nicht-Andere« (*non aliud*).

Coincidentia oppositorum sive contradictoriorum ist Wesenszug des Un-Endlich-Seins Gottes, das nicht nur die Aufhebung von Gegensätzlichkeit und Widerspruch in ihm anzeigt, sondern ebenso sehr seine wesenhafte Inkommensurabilität zu Allem, was durch ihn als Geschaffenes in Andersheit und Gegensatz *ist*, sein »Sein« vor und über jedem Gegensatz und einer für das Endliche gültigen Logik des Satzes vom Widerspruch enthoben: Antiaristotelismus (oder Aufhebung aristotelischer Denk-Prinzipien) im Absoluten.

Idem zeigt das Sein Gottes *vor* jeder gleichpoligen Correlation zwischen Identität und Differenz als das Selbe selbst (*idem absolutum*⁵⁷) an, das in sich selbst die reine, sich denkende und sich auf sich selbst zu einer tri-unitas zurückbeziehende Selbstgleichheit ist. Zugleich aber setzt es – als ein »nach außen« kreativ Tätiges – Anderes als ein mit sich selbst Selbiges und zu Anderem Verschiedenes und schafft so, an seiner Identität (oder: an seiner mit Einheit identischen Identität⁵⁸) teilgebend, Welt als in sich einigen Gesamt-Zusammenhang von Differentem: *Idem identificat*.⁵⁹ »Das Selbe selbigt, schafft oder gründet Selbes, mit sich selbst Identisches«.

Im *Possest* fallen die im Bereich des Endlichen unterschiedenen, gegensätzlichen Seinsweisen der Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen: es ist die absolute Einheit von Möglichem und Wirklichem, d. h. es ist *als* diese Einheit *reine* Wirklichkeit, die jede noch nicht seiende Möglichkeit aus sich ausschließt, es *ist* Alles was sein *kann* und was *es* sein kann: »Können« nicht als eine noch ausstehende Möglichkeit, sondern als aktuales »Sein«; damit ist es auch die intensivste, unüberbietbare Form von intellekt-bestimmter, freier Mächtigkeit: *posse ipsum, posse ipsum absolutum et in-contractum, posse omnis posse*.⁶⁰

Non aliud – das oder der »Nicht-Andere« – hebt als eine ihm immanente »Negation der Negation« zunächst die Freiheit Gottes von aller Andersheit und Differenz in ihm selbst heraus und unterscheidet ihn so im Sinne absoluter Transzendenz von allem Anderen (eben als das *Nicht-Andere*), zugleich begründet es – analog der Aktivität des Selben – das Nicht-Anders-Sein oder die Identität jedes Einzel-Seienden, indem es als *dessen* Nicht-Anderes in ihm wirkt und es jeweils zu einem Nicht-*Anderen* macht; in dieser dialektischen Perspektive auf sich selbst *und* auf das durch es selbst Andere gedacht sagt das »*non aliud*« differenzierter, was das Gottesprädikat des *Einen* sagen will und kann.⁶¹

⁵⁷ *De Gen.* h IV, N. 144, Z. 5ff. N. 145, Z. 6ff. »idem absolutum« als das weiter gedachte Konzept der Coincidenz, »in quo oppositio, quae idem non patitur, inveniri nequit« (N. 145, Z. 16f.).

⁵⁸ Unitas, quae coincidit cum idem absoluto: *De Gen.* N. 150, Z. 1.

⁵⁹ *De Gen.* N. 150, Z. 6f.: Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia surgunt ex eo, quia idem identificat. N. 149, Z. 2.

⁶⁰ *De ap. theor.*: h XII, N. 4, Z. 9. N. 7, Z. 15ff. N. 12, Z. 2f. N. 17, Z. 2. N. 28, Z. 2: posse omnis potentiae – als Grund jedes Vermögens. »possest« zeigt schon in seiner sprachlichen Form die Bestimmung Gottes als eines Ineinsfalls von Gegensätzen und zudem als Signatur der Trinität an: posse *est* durch einen »nexus« des »e« miteinander verschmolzen.

Sowohl für die sogenannt traditionellen Gottesprädikate als auch für die zuletzt erinnerten »*aenigmata*« sucht und findet Cusanus Anknüpfungsmöglichkeiten oder offenbarungstheologische Zeugnisse in der Heiligen Schrift, oder aber diese bilden – wie insbesondere in den Sermones – den Ausgangspunkt seines Gedankens. Auf einen *allgemeinen* Vorrang des einen vor dem anderen Akt sollte man sich nicht fixieren. Jedenfalls wäre keines der cusanischen Gottesprädikate und »*aenigmata*« das, was sie in ihrer Differenziertheit und Überzeugungskraft sind, *ohne* die sie bestimmende philosophische Reflexion. Cusanus hätte sie aber auch nicht in einer »*speculatio philosophica*« entwickelt *ohne* die Intention, »Gegenstände« oder Grund-Annahmen des Glaubens verstehen zu wollen, ohne sie in rationale oder intellectuale Begriffe endgültig aufheben zu wollen.

V

Die Brixener Predigt zu Epiphanie 1456 über Matthäus 2,2: »*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*« möchte ich – wie zuvor angekündigt – daraufhin befragen, in welchem Sinne und Maße philosophische Voraussetzungen und Implikationen den Grundgedanken der Predigt als ganzen bestimmen und mit der theologisch-kerygmatischen Absicht eine konstitutive Einheit ausmachen. Josef Koch hat diese Predigt bereits 1937 zusammen mit drei anderen »Predigten im Geiste Eckharts« lateinisch und deutsch, mit einer literarhistorischen Einleitung und wertvollen Erläuterungen her-

⁶¹ Zu den fünf hier genannten spezifisch cusanischen Gottesprädikaten vgl. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989). G. v. BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. H. Schnarr (Münster 1995) 23ff. 41ff. 51ff. H. G. SENER, *Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung [De apice theoriae]*. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition [h. XII] übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen herausgegeben (Hamburg 1986): NvKdÜ H. 19 XIIff.; die reichen Anmerkungen zur Entwicklung des Begriffes »*posse ipsum*« S. 74ff. *Nicolás de Cusa, El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (Pamplona ²1998) 8–34. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 52) 105ff. *Deus oppositio oppositorum*, in: Salzburger Jb. f. Phil. 8 (1964) 175–185. »*Centrum totius vite*« (wie Anm. 52). *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 160ff. *Mystische Elemente im Denken des Cusanus* (wie Anm. 5) 425–448; zu »*infinitas*« S. 429ff. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 22), bes. 43–71. 517ff.

ausgegeben.⁶² Klaus Reinhardt und Walter Andreas Euler haben sie als Nr. CCXVI nach der neuen Haubstschens Zählung in dem IV. Band der *Sermones* publiziert.⁶³ Die Predigt – so Josef Koch emphatisch – »gehört zu denjenigen, die in die letzten Tiefen menschlicher und christlicher Erkenntnis hinabsteigen«.⁶⁴ Sie verdankt *Meister Eckharts* differenzierter und philosophisch fundierter Auslegung der Frage »*Rabbi, ubi habitas*« (*Joh. 1,38*)⁶⁵ entscheidende Anstöße und Gedanken, die schon Eckhart als eine mit der Frage der Magier »*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*« sachlich verbundene sah. Josef Koch hat gezeigt, wie Cusanus die Gedanken Meister Eckharts »auslegt und verteidigt, erweitert und vertieft«.⁶⁶ Die letzte Aussage sollte m. E. etwas eingeschränkt werden: »vertieft« hat er Eckhart nicht in der Intensität des Gedankenganges im ganzen, sondern in einigen freilich wesentlichen Aspekten; die Gliederung der Predigt folgt in ihren Grundzügen der Meister Eckharts, den Schluß – nach einer allzu knappen Auslegung »*moraliter*« der Frage »*Ubi est*« im spirituellen oder lebenspraktischen Sinne – machen Excerpte aus des Aldobrandinus de Tuscanella Sermo über den selben Text. Es geht hier nicht um die Frage nach dem Maß der Abhängigkeit und/oder Originalität des Cusanus: er hat die Grundzüge der Gedanken Eckharts entschieden zu seinen eigenen gemacht und so eine in sich konsistente Reflexion über ein zentrales Mysterium des christlichen Glaubens entwickelt: die Erscheinung des Herrn, das Sich-Zeigen Gottes im Endlichen, die Selbst-Entbergung des verborgenen Gottes.

Die Frage in dem auszulegenden Evangeliumstext stellen die »*magi*« oder sternkundigen Weisen, die – von einem Stern geleitet – den Ort der Geburt Jesu suchen, um Ihn selbst zu finden. Cusanus nimmt in seiner Exegese die Frage nicht unmittelbar als Frage (im grammatikalischen Sinne) auf, sondern er versteht – Eckhart folgend – den Text zunächst »*dispositive*« (Eckhart: »*depressive*«),⁶⁷ d. h. als einen Behauptungssatz, der

⁶² CT I. Predigten: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1936/37, 2. Abh. (Heidelberg 1937) 84–117. 173–184.

⁶³ h XIX, S. 82–96. – Zur »Nachfolge-Predigt« an Epiphanie 1457 siehe oben Anm. 16.

⁶⁴ CT (wie Anm. 62) 173.

⁶⁵ *Expositio s. evangelii sec. Iohannem* n. 199–222, LW III 168–186, herausgegeben und übersetzt von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann (Stuttgart 1994).

⁶⁶ CT (wie Anm. 62) 173.

⁶⁷ K. WEISS verweist in Eckhart LW I 356 zu *Expos. libri Genesis* n. 209 für »*depressive*«

das in ein substantiviertes Adverbiale umgedachte Fragepronomen »ubi« zum Prädikat hat: »Der neugeborene König der Juden ist das Wo oder der Ort schlechthin«, oder: »der geborene König ist Gott, der der Ort Aller oder von Allem ist«. ⁶⁸ Das Prädikat »*omnium locus*« ist evidentenmaßen keine kategoriale, sondern eine *Wesens*-Bestimmung Gottes. Sie meint Gottes in ihm selbst »ruhendes«, zeit-frei bleibendes Sein, aber auch den »ständigen« Ursprung und Anfang aller von ihm ausgehenden Bewegung und zugleich Ziel und Ende der sich umkehrenden oder kreisförmig in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, wodurch diese und das von ihr bewegte Sein seine Geordnetheit erhält und bewahrt. Diese Wesensstruktur Gottes, die Stand in sich und Bewegung auf sich hin in eine Einheit verbindet, bildet sich in der von ihr ausgehenden Welt in der Wesenheit (*essentia*) ab: diese ist der Ort, von dem Einzel-Seiendes ausgeht und wieder zu ihm hinstrebt, um es selbst sein und bleiben zu können. ⁶⁹ Für die empirische Welt gilt der Satz, daß Alles was außerhalb des ihm von seinem Wesen her zukommenden »eigenen Ortes« (*proprius locus*: 4,21) sich bewegt, »unruhig« ist und deshalb in *seinen Ort zurückstrebt*; dieser stellt nicht nur die Bewegung still oder beendet sie, sondern »beruhigt« sie in einem sie vollendenden Sinne, läßt sie in das ihr und der Ordnung des Ganzen angemessene und sie garantierende Ziel kommen. Was für jede weltimmanente Wesenheit und Bewegung aus ihr und auf sie hin gilt, das trifft auf Gott in absolutem Maße zu: er ist Anfang (Ursprung) und Ziel (*principium et finis*) jeder Bewegung zugleich, beide »fallen in ihm in eins zusammen« (*coincidentia*); somit ist er in dem zuvor beschriebenen Sinne auch »ständiger« Ort und beruhigende Ruhe (*requies*) all dessen, ⁷⁰ was von ihm ausgeht und auf ihn (wieder) zugeht. ⁷¹

[in bezug auf »tu es ubi« statt »Ubi es« (scil. Adam)] auf Priscianus und Audax, »Excerpta« (Gram. Lat. ed. H. Keil VII 360,8ff.): . . . si autem *confirmativa* [im Gegensatz zu »interrogativa«] fuerint eadem adverbia, *deprimuntur*.

⁶⁸ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 4, Z. 4ff. Für Quellen des Cusanus und Parallelen zu Meister Eckhart vgl. jeweils Koch (a. a. O., wie Anm. 62) und Reinhardt-Euler in h XIX. – Über den Bezug des Cusanus zu *Eriugenas* Konzeption des »locus omnium« vgl. W. BEIERWALTES, *Eriugena* (wie Anm. 15) 304ff.

⁶⁹ *exire, tenere, recurrere*: 4,17ff.

⁷⁰ Marginalie des Cusanus zu Eckharts Johanneskommentar n. 204f. (Koch 89; Anm. h XIX 84 zu 4,34–43): . . . Deum locum omnium, quia est esse in quo quiescunt omnia entia.

⁷¹ N. 4, Z. 28f. 40f. N. 6, Z. 11–14. N. 8, Z. 6–10.

Philosophische Grundlage dieser Konzeption ist einmal (für die Bewegungs- und Seinsstruktur von Welt) die Lehre des *Aristoteles* vom »natürlichen oder eigentümlichen Ort«: Jeder der vier Grundkörper, der Elemente, bewegt sich von Natur aus auf den ihm jeweils zukommenden Ort hin (ὁ αὐτοῦ τόπος οἰκεῖος τόπος), findet in ihm – sofern er nicht zu einer Abweichung seiner Bewegungsrichtung gezwungen wird – sein Ziel oder seine Ruhe (παύεται) und bleibt (μένει) in ihm: Feuer bewegt sich nach oben und *ist* oben, Erde nach unten oder zur Mitte hin und *ist* unten, die Mitte nehmen die relativ leichten und relativ schweren Elemente – Luft und Wasser – ein.⁷² Dieses In-seinem-Ort-Sein begründet die Harmonie der sinnenfälligen Welt im ganzen. Für Cusanus ist dieser physikalische Verstehensversuch der natürlichen Bewegung und des »in etwas, in (s)einem Ort sein« der Ausgangspunkt einer weitausgreifenden theologisch-philosophischen und ethischen Reflexion, die sich in der Epiphanie-Predigt eindringlich zeigt.

Für die coincidentale Einheit von Ursprung und Ziel im Sein und Wirken Gottes ist das philosophische Paradigma⁷³ die *neuplatonische* Theorie der Identität von ἀρχή und τέλος⁷⁴ als Grundzug des göttlichen Einen oder Guten selbst. In ihr – zumindest bei *Plotin* – ist das Eine, aus dem die erste Form von Vielheit oder Andersheit entspringt, der Bezugspunkt

⁷² Vgl. *Physik* 212 b 30. 33. 214 b 13ff. 230 a 18ff. 253 b 4. 255 a 3f. de caelo 279 b 2. – Platon, *Tim.* 63 e 3ff. (ἡ ... πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδὸς ἐκάστοις). – Cusanus (wie Eckhart) z. B. proprius locus: 4,21. locus suus: 4,10; 20. Quelle von Cusanus' Kenntnis dieser Lehre ist wohl der Physikkommentar des Albertus Magnus (Cod. Cus. 193). – Zur Bedeutung der aristotelischen Philosophie für Cusanus vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von H. G. Senger, *Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter*, in: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen: Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Herausgegeben von Albert Zimmermann, Bd. 18 (Berlin – New York 1986) 53–80.

⁷³ Biblischer Bezugspunkt für Cusanus in »Ubi est. . .« 4,26–28: »Ego sum alpha et omega, principium et finis« (*Apoc.* 1,8. 22,13).

⁷⁴ Auch aus der *aristotelischen* Kosmologie ist dieses Theorem ableitbar: die πρώτη ἀρχή, die mit dem göttlichen Ersten Bewegter, der selbst unbewegt ist, identisch zu denken ist, und von der »der Himmel und die Natur abhängt« (ἐκ τιαυτῆς ἀρχῆς ἥρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, *Met.* 1072 b 13f.), ist mit dem Ziel aller (Kreis-)Bewegung ein und dasselbe: κινεῖ ὡς ἐρώμενον (1072 b 3). Vgl. auch Ps. ARISTOTELES *De mundo* 399 a 12f.: μία δὲ ἐκ πάντων ἁρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνὸς τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει.

des Hervorgegangenen, auf den dieses als ein »zunächst« noch Unbestimmtes sich sehend zurückwendet und sich so selbst zum reflexiven Sein des Geistes bestimmt.⁷⁵ Das Gute ist – eins mit dem Einen – nicht nur der frei gebende Grund von Allem oder die schaffende Mächtigkeit zu Allem, sondern als dasjenige, nach dem Alles strebt, ebensosehr der Zielgrund der Bewegung, die von ihm ausgegangen ist.⁷⁶

Für *Proklos* ist das Eine selbst in sich oder auf sich selbst bezogen (πρὸς ἑαυτό) nicht »Anfang-Mitte-Ende«,⁷⁷ da diese Differenzierung seines Wesens dessen immanente Relationslosigkeit aufhobe; es *ist* dies aber »auf das Andere [das aus ihm als der ersten, absoluten Ursache Hervorgegangene] hin« – πρὸς τὰ ἄλλα.⁷⁸ Unter dieser Perspektive ist das Eine universaler Ursprung – ohne seine radikale Andersheit gegenüber allem Anderen aufzuheben –, vermittelnde und bewahrende Mitte und vollendendes Ziel von Allem. Relationalität ist erst durch die verursachende Selbstentfaltung des Einen gesetzt, und zwar als eine in den unterschiedlichen Einheits- und Seinsstufen der Wirklichkeit sich unterschiedlich realisierende *causale* Relationalität. Der Zusammenhang des Ganzen ist durch die je unterschiedliche Rückkehr (ἐπιστροφή) oder Rückgebundenheit des Verursachten in seine Ursache garantiert, eine Rückkehr, die die im Akt des Verursachens entstandene Differenz durch Ähnlichkeit (d. h. durch die im Akt des Verursachens im Verursachten selbst zur Ursache hin gebliebene Ähnlichkeit) und durch das »Band« der Analogie in gewissem Maße zu einer Einheit hin aufhebt. Diese Kreis-Bewegung des Verursachten in seine jeweilige Ursache ist in den einzelnen Dimensionen das Abbild der Bewegung des Ganzen gemäß der Grundgesetzlichkeit: Verharren [des Einen in sich trotz seiner »nach außen« gerichteten verursachenden Aktivität] – Hervorgang und Rückkehr; oder: Anfang [Ursprung] – Mitte – Ende [Ziel]. Das Eine ist also – πρὸς τὰ ἄλλα – die Einheit von Ursprung und Ziel, der strukturierende Grund für die Rückgebundenheit des Verursachten insgesamt in das Erste als die universale Ursache. So heißt es im Parmenides-Kommentar: »Für das Andere ist das

⁷⁵ Vgl. Plotin, z. B. V 1,6,18; 7,5ff. V 2,1,9–12.

⁷⁶ Vgl. I 8,2,2ff. V 8,7,44ff. Auch III 8,7,17f.: τέλος ἅπασιν ἀρχή. J. BUSSANICH, *Plotinus' metaphysics of the One*, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson (Cambridge 1996) 38–65; bes. 46ff. 51ff.

⁷⁷ Wie der »alte Spruch« (παλαιὸς λόγος) dies dem *Gott* zuspricht: Plat. *Nomoi* 715 e 7ff.

⁷⁸ *In Parm.* 1114,9f.

Erste Ursprung, Mitte, Ziel, *für sich* aber ist es nicht in Ursprung, Mitte und Ziel unterschieden. Es ist nämlich Ursprung von Allem, weil von ihm her Alles ist; Ziel aber, weil auf es hin Alles ist; jede Sehnsucht nämlich und jedes wesensgemäße Streben zielt auf das Eine als das einzig Gute; [aktiv vermittelnde] Mitte aber ist es, weil alle Mittelpunkte des Seienden, sei es des intelligibel oder intellektual oder seelisch oder sinnlich Seienden, im Einen gegründet sind«. . . »Und wie könnte denn das im Ersten Zentrierte und in ihm Verwurzelte nicht nach seiner Ursache streben?«⁷⁹ Die *Universalität* des Einen als schaffender Ursache und als des Zielgrundes zeigt sich auch in seiner Verbindung zu *allen* Arten des Rückbezugs oder der zielgerichteten Bewegung, die anthropologische Perspektive eingeschlossen: das Eine ist für den Menschen das Maß und das Ziel seines intellektuellen und ethischen Strebens (*unius desiderium et indeficiens ὁδός*⁸⁰), der »mystische Hafen« (ὅρμος μυστικός⁸¹), der den Selbstüberstieg des Denkens aus seiner dialektischen Unruhe [und dem »Irrren« der Dialektik (διαλεκτική πλάνη)] oder aus der Unruhe des Lebens überhaupt (πλάνη τῆς ζωῆς) in seine »Ruhe« und in sein »Schweigen« aufnimmt. – *Cusanus* hat diese Texte aus dem proklischen Parmenides-Kommentar gekannt; sie entsprechen seiner Konzeption universalen und damit auch menschlicher Bewegung auf Gott hin als den Ziel-Ort schlechthin. Auf seine Verbindung zu Eriugena in diesem Gedankenbereich habe ich bereits hingewiesen.⁸² Eine dieser Stellen, an denen Eriugena Gott als die Einheit von Ursprung und Ziel und von daher als den »Ort von Allem« bezeichnet,⁸³ hat *Cusanus* im Londoner Codex Additivus 11035 durch die Marginalie: »*deus locus omnium*« herausgehoben.⁸⁴

⁷⁹ In *Parm.* 1115,27–36. 1116,15–17. Zur Problematik der Einheit von ἀρχή und τέλος vgl. weiter: *Elem. theol.*, prop. 33 und 146. *Theol. Plat.* II 6 (Saffrey-Westerink). II 7; 44,14f. II 8; 55,11ff. W. BEIERWALTES, *Proklos* 72ff. 130ff. Zur Wirkungsgeschichte des Ternars »principium-medium-finis« als Aussage über Gott, bes. bei Dionysios, Eriugena, Thomas von Aquin und *Cusanus*: ebd. 81ff.

⁸⁰ In *Parm.* VII 58,12 (Klibansky-Labowsky).

⁸¹ Vgl. u. a. in *Parm.* 1015,38–41. 1025,32–37 (Metaphorik der »Heimkehr des Odysseus«). 1171,6ff. in *Tim.* I 302,23f. (πατρικός ὅρμος). in *Crat.* 113,2f.

⁸² Vgl. oben Anm. 68.

⁸³ *Periphyseon* I 455f. (Jeaneau).

⁸⁴ Vgl. MFCG 3 (1963) 88: fol. 18^v – von J. Koch transskribiert. Auch S. 98, fol. 78^v zu *Periphyseon* I 3160ff. 3171ff.: »*deus, a quo, per quem et ad quem moventur omnia*« [im Text Eriugenas geht der Satz voraus: »principium et finis unum. . .«]. – »[*deus*] totum, locus, perfectio et statio omnium«.

Cusanus versucht Gott als den konstitutiven, im Sein bewahrenden und auf sich selbst hinführenden Ort durch drei Beispiele zu verdeutlichen: Ewigkeit als Ort der Zeit, Ruhe als Ort der Bewegung und Einheit als Ort der Zahl. Die beiden ersten möchte ich kurz erläutern:

»Der Ort der Zeit⁸⁵ ist die Ewigkeit oder das Jetzt oder die Gegenwart und der Ort der Bewegung ist die Ruhe. . .«(5,1–3). Diese Aussagen sind begreifbar, sofern man »Ort« als den Konstitutions- und Zielgrund der genannten Bewegungen (Zeit als Bewegung und Bewegung selbst) versteht. Cusanus unterscheidet zwei Weisen oder Formen von Zeit: Zeit als Sein in ihrem Ursprung und Zeit als endlich-geschaffenes, physisches und psychisches Phänomen innerhalb der Dimension des Werdens. Das nicht vom *Werden* bewegte und durch es begrenzte *Sein* der Zeit (*esse temporis*) ist das Jetzt oder die zeit-frei zu denkende, reine Gegenwart. Nur diese *sind* im eigentlichen Sinne. So »fließt« die in ihrem Grunde *seiende* Zeit von »Sein zu Sein« oder »aus dem Jetzt in das Jetzt«, das *nur Eines* ist. Dies trifft keinesfalls für die physikalische, sinnlich erfahrbare, im Vergleich zur reinen Gegenwart der Ewigkeit uneigentliche Zeit zu, die als ein das Werden gliedernder Fluß von Jetzt-Punkten oder als eine auch sinnlich und seelisch erfaßbare Bewegung von Jetzt zu Jetzt begriffen werden könnte, welches jeweils ein anderes ist, aber nie bleibende Gegenwart sein kann. Das *Eine* Jetzt (*nunc unum tantum*) hingegen ist das zeit-lose, unbewegt stehende Jetzt der Ewigkeit, reine Gegenwart, aus der – als dem Sein selbst – Veränderung oder Übergänge in verschiedene Phasen ausgeschlossen sind. *Unde nunc aeternitatis est ipsa aeternitas seu ipsum esse, in quo est esse temporis, et est Deus aeternus, qui est sua aeternitas* (5,15–17). Wenn also die Zeit in ihrem *Sein* Bewegung von Jetzt zu Jetzt oder von Sein zu Sein ist, Jetzt und Sein aber nur Eines sind, mit der Ewigkeit identisch, dann meint der Satz »Ewigkeit ist Ort der Zeit«, daß eben diese Ewigkeit Ursprung und Ziel von Zeit, *zeitlos* stehender, zugleich in sich bewegter und bewegender Ausgang und *zeitlos* zu denkendes Ende oder Ziel des gesamten *Zeitflusses* ist. Gegenwart *in* der *Zeit* ist dann das Bild der zeitlosen Gegenwart der Ewigkeit selbst. Als »Bild der Ruhe«,

⁸⁵ Vgl. N. FISCHER, *Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues in De Aequalitate*, in: TThZ 99 (1990) 170–192; bes. 181–186. DERS., *Gott und Mensch in der Zeitbetrachtung des Cusanus*, in: Alltag und Transzendenz. hg. v. B. Casper und W. Sparr, (Freiburg 1992) 135–161; bes. 152ff.

die eine in sich lebendige ist, »ruht sie – die Zeit – auch nur in der Ruhe.«⁸⁶ Der Mensch ist als ein in Zeit Seiender, von ihr Bestimmter, durch sie als Bild auf ihr (und sein) Ur-Bild – die zeit-freie Ewigkeit des Seins selbst – bezogen; diesen Bezug muß er als »viator« auf seinem Weg oder als diesen selbst denkend und handelnd realisieren.

Ewigkeit als reine Gegenwart, stehendes Jetzt, zeitloses Heute (5,13), Ewigkeit als Grund und Ursprung der Zeit, die auch Bild und Spur (*vestigium*) ihres ewigen Grundes ist – dies gehört in *Augustins* Zeit-Reflexionen, die ihrerseits in wesentlichen Theorieelementen *Plotins* Philosophie der Ewigkeit und Zeit entsprechen, wenn sie nicht gar von ihr inspiriert sind.⁸⁷ Zeit nämlich ausgehend von der Ewigkeit als einem Grundzug der Identität von reinem Sein und Denken – des Nus –, gründend in dieser auch außerhalb ihrer als Leben der Weltseele und als Ordnungs-Struktur der Welt, als zahlhaftes Bild des Ewigen, rückkehrend in sie im Akt der Entzeitlichung des menschlichen Denkens durch radikale Abstraktion von der Vielheit auf die in sich relationale Einheit der Ewigkeit hin.

Der Gedanke, daß wir in unserem welthaften Leben immer in Gott als unserem Grund und Ausgangspunkt sind – zuvor (4,30) in der augustini- schen gedachten Formel gesagt, daß Gott »der Ort der Seele« sei, zu dem sie in Unruhe strebt – und daß wir als in Zeit bewegte auf Ihn hin denken und leben, führt Cusanus zu einer faszinierenden Meditation über die Seinsweise des *Weges*, auf oder in dem wir uns bewegen. In ihr sind zwei Schrifttexte leitend: das Wort des Paulus: »In ihm (Gott) leben wir und bewegen wir uns und sind wir«,⁸⁸ und Jesu Aussage von sich selbst: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.«⁸⁹ Die anfäng- lichen Aussagen des Cusanus zu der menschlichen Grundbefindlichkeit: »*Viatores sumus*« (9,2), vermittelt zunächst den Eindruck, als ob wir un- endlichen Möglichkeiten beliebig ausgeliefert wären: der Weg auf dem

⁸⁶ Quietis enim imago in quiete tantum quiescit: *De aequal.*: h X/2c, N. 19.

⁸⁷ W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, (Enneade III 7)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert (Frankfurt 1995) 75ff. und Index s. v. »Augustinus«. K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar* (Frankfurt 1993).

⁸⁸ 9,1f.: *Act. Ap.* 17,28: In ipso enim vivimus et movemur et sumus (von Cusanus nur verkürzt zitiert).

⁸⁹ *Joh.* 14,6: Ego sum via et veritas et vita. *Cus.* 10,2ff.

der *viator* geht, ist ein unendlicher; er bewegt sich nicht nur jetzt *auf* diesem Wege, sondern kommt auch *von* einem Wege her und strebt *auf* einen Weg *hin* (9,3–9). Der Weg erfaßt oder bestimmt den Menschen ganz. Sobald aber Cusanus diesen Weg im Sinne der Selbstaussage Jesu mit Gott selbst identifiziert, ist klar, daß wir nicht auf irgend einem beliebigen in Zeit mit unsicherem Ziele gehen, sondern auf oder in dem »unendlichen Weg« selbst; dieser ist nicht »unendlich« im Sinne diffuser Herkunft und unabschließbarer Offenheit, sondern vielmehr als kreativer Grund *unseres* Weges in *ihm* und zugleich als Ziel eben dieser Bewegung. Gründender Ausgang und beruhigendes Ziel unseres Seins, Lebens und Sich-Bewegens ist das göttliche Unendliche selbst: »*Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus*« – »Und so heißt der unendliche Weg Ort des Wanderers und *ist* Gott« (9,9f). Wir sind untrennbar mit dem Weg verbunden. Auf dem Weg oder in ihm (*in*) sind wir als solche, die von ihm her sind (*ex*) und zugleich durch seine Vermittlung (*per*) auf ihn hin (*ad*), d. h. zu seinem mit ihm selbst identischen Ursprung hin bewegt sind, der sich in der Entfaltung des Weges – d. i. in der Entfaltung *seiner* selbst – als der Weg-Geleiter zeigt. Wenn dieser Weg mit Leben und Wahrheit als dem »Wort des Lebens« und dem erleuchtenden absoluten Licht eins ist,⁹⁰ dann sind *wir* als »*viatores*« auf diesem Weg durch Leben, Wahrheit, Licht bestimmt und unsere Lebensbewegung fügt sich in die aufeinander bezogene Einheit von *ex – in – per – ad*:⁹¹ aus dem Ursprung sind wir und *in* ihm als dem Erwirkenden und dem im Erwirkten selbst Wirkenden, *durch* ihn als geleitendes Bewegungsprinzip, das den Hervorgang entfaltet und vermittelnd *auf* das mit dem Ursprung identische Ziel *hin* fortführt. So schließt sich im und durch den »unendlichen Weg« der Anfang mit dem Ende der Bewegung zusammen. – Diese

⁹⁰ 10,3f. 11,2; 10; 15.

⁹¹ Vgl. *Sermo* LXI: h XVII, Fasc. 4, ed. H. Schnarr: »Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso« [Rom. 11,36], Trinitatis 1446, worin die drei Wesensmomente der trinitarischen Bewegung angezeigt sind, bes. N. 12 und 17ff. Vgl. auch »tricausale principium«: N. 12, Z. 7. – Die philosophische Analogie ist die durch Präpositionen angezeigte Wirkung von Ursachen – eine Konzeption, die von Platons Beschreibung der Aktivität des Demiurgen ausgeht. Zu dieser »Metaphysik der Präpositionen« vgl. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1934) 31ff. H. DÖRRIE, *Präpositionen und Metaphysik* (W. Theiler gewidmet), in: *Platonica Minora* (München 1976) 124–136; die »platonische« Reihe: $\upsilon\phi'$ οὐ – ἐξ οὐ – πρὸς ὅ und die »stoische« Reihe: ἐξ οὐ – ἐν ᾧ – δι' οὐ – εἰς ὅ. Über die Problematik einer theologischen Adaption: ebd. 132ff.

Meditation über den Weg⁹² und den Status des »viator« auf oder in ihm hängt konsequent mit dem Grundgedanken des Anfangs zusammen: Gott ist der Ort von Allem; wenn wir uns in ihm als dem unendlichen Weg bewegen und auf ihm zum Unendlichen selbst hin gehen – zu einer »profunda unio cum Christo« als der absoluten Wahrheit –, dann ist Gott oder Jesus Christus *auch unser Ort*.⁹³ Dieser Weg in unserem Ort und zugleich – sich vollendend – auf ihn hin als beruhigendes und befriedendes⁹⁴ Ziel ist nicht *primär* ein ethisch bestimmter oder gar casuistisch beschränkter, geleitet und realisiert wird er vielmehr durch eine »wahrhaft lebende Vernunft(-Einsicht)« oder den »vernunfthaften Geist«⁹⁵ des Menschen – dies freilich im Bewußtsein, daß auch dieser ein durch göttliche Gnade gegebener ist.

Nach der für den Gedankengang als ganzen zentralen Umkehr der Frage »*Ubi est?*« in den Behauptungssatz »*Deus est ubi*« erörtert Cusanus in einem zweiten Teil (15–26) das Thema seiner Predigt als Fragesatz (*quaesitive*, 15,1), folgt aber gleich Meister Eckhart, indem er fragt: »Wo er [Gott] *nicht* ist?« – *Ubi non est?* (16,3). Dadurch soll die dem »Sein selbst«, der »Fülle des Seins selbst« (*ipsum esse plenum*, 16,9ff.) gegenüber inadäquate Vorstellung abgewehrt werden, es könne selbst in einer geringeren Weise von Sein sein als es selbst in sich selbst ist – also als Un-Endliches *contracte* in einem empirischen Ort, in der Zeit, in einer Teilung oder in einem Kontinuum, in einem durch Mehr oder Weniger bestimmten Seienden, in einem von Anderem Unterschiedenen, in einem Geschaffenen also, sofern es als dieses oder jenes Einzelne und in sich Begrenztes zu denken ist (18,1ff.). Eine derartige Vorstellung ist deshalb zu negieren, weil ein In-Sein Gottes in einem Begrenzt-Endlichen als Identität mit

⁹² Man denke auch an Augustinus, in Joh. 2,2, der den Weg, »auf dem wir gehen könnten«, mit dem identifiziert, »zu dem wir gehen wollten«: Ut ergo esset qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus.

⁹³ Jesus itaque est locus, ubi omnis motus naturae et gratiae quiescit: 14,1f.

⁹⁴ Deus als »quies« und »pax absoluta«. *Sermo* CLXVIII: Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 60^{va}. – Im Globusspiel ist die Bewegung der Kugel symbolisch für die Lebensbewegung des Menschen, die auf Umwegen, in ungerader Bewegung, auf das Zentrum der neun konzentrischen Kreise zielt, welches Christus als Quelle und Ziel des Lebens ist, ... ut tandem post multas variationes et instabiles circulationes et incurvationes quiescamus in regno vitae, *De ludo* I: h IX, N. 54, Z. 3f. Vgl. auch N. 51, Z. 2ff.

⁹⁵ Vere vivens intellectus: N. 10, Z. 3. rationalis spiritus: N. 11, Z. 2f.

eben diesem verstanden werden könnte. Dies destruierte die Un-Endlichkeit des reinen Seins, das durch die Aufhebung alles Negativen in ihm (*negatio negationis*) in reine Affirmation seiner selbst gerade es selbst ist (16,16), verendlichte und begrenzte es zu Einem aus Vielem und höbe zugleich die trotz göttlicher *creatio* fortbestehende Inkommensurabilität zwischen Un-Endlichem und Endlichem auf. Den wahren Modus des In-Seins des göttlichen Un-Endlichen zeigt Cusanus durch den Satz an: »*Deus est in omnibus et in nullo*« – »Gott ist in Allem und in nichts« [oder: in keinem Einzelnen als *er selbst*]. Er ist kreativ, Sein erwirkend und erhaltend »in Allem« – die absolute, »Form gebende Form« (*forma absoluta, formans omnia*: 17,2f; 9f.) von Allem, was ist durch ihn, »Sein jeglichen Seins« (*esse omnis esse*: 17,17), – zugleich aber ist und bleibt er auch in seinem kreativen Wirken »nach außen« *über* Allem er selbst; nur als wirkender Grund und Ursprung ist er im Endlichen als absolutes Maß von dessen eingeschränktem Sein und gerade nicht als ER SELBST. Cusanus hat diese Dialektik von absoluter (»über-seiender«) Transzendenz und erwirkend-bewahrender Immanenz Gottes vielfach eindringlich evident gemacht. Eine besondere *manuductio* in dieses Problemfeld hat er in seiner *speculatio* über das Nicht-Andere, *li non-aliud* gegeben.⁹⁶ Diese Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Transzendenz und Immanenz ist für Cusanus schon vielfach bedacht worden.⁹⁷ Das philosophische Modell dieses cusanischen Grundgedankens, der auch die theologische Frage nach dem Zusammenhang von Schöpfung, Bewahrung der Welt und der Inkarnation betrifft, ist neuplatonischer Provenienz. Sowohl Plotin als auch Proklos⁹⁸ haben diese Frage intensiv durchdacht: wie das Eine selbst zum einen als absolute Differenz, als form- und grenze-loses Über-Sein, als das vor jedem Etwas »seiende« Nichts von Allem, als das

⁹⁶ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 160ff.

⁹⁷ K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188–219. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 112f. 162ff. *Eringena* 286ff.

⁹⁸ Aus meinen Überlegungen hierzu vgl. z. B. *Identität und Differenz* 25ff. 97ff. *Denken des Einen* 39ff. 47ff. 312ff. *Proklos* 348ff. »Hen«, in: Reallexikon f. Antike und Christentum, Bd. 14 (1987) 445–472, bes. 455–459. *Platonismus im Christentum* 158ff. 166f. Cusanus bezieht sich in dem Satz »*Deus in omnibus omnia et in nihilo nihil*« (*De non aliud* 14: h XIII, S. 35, Z. 12f., *De poss.*: h XI/2, N. 56, Z. 2) explizit auf DIONYSIUS, *De div. nom.* VII 3; 198,8 (Suchla): [ὁ θεός καὶ »ἐν πᾶσι πάντα« ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν. Vgl. auch ep. 9,3; 202,8ff. (Heil-Ritter).

Jenseits von Allem (πάντων ἐπέκεινα) gedacht werden könne, *zugleich* aber als der universale Grund und Ursprung, als das an seiner Fülle und δύναμις teilgebende Gute selbst, das allererst vielheitliches Sein setzt und dieses auf sich in der Weise von dessen eigener Selbst-Werdung auf es zurückbezogen sein läßt. Als Quelle, Same, Wurzel, Zentrum des von ihm ausgehenden und in es zurückkehrenden Kreises der vielheitlich strukturierten Wirklichkeit bleibt es – so *Plotin* – trotz seiner konstitutiven und bewahrenden Wirkung im Anderen in IHM SELBST ES SELBST. Daraus resultiert auch der Gedanke, daß das Eine »überall« (durch immanentes Wirken, in der Weise des Sein-konstituierenden Grundes) und *zugleich* »nirgends« sei⁹⁹ (als transzendente ἀρχή in sich selbst verharrend, autark, frei und »unvermischt«): also »gegenwärtig und dennoch getrennt« – ἔστι γὰρ παρῆναι χωρὶς ὄν.¹⁰⁰ *Proklos* unterscheidet sich in der Frage der Gegenwart des Einen von *Plotin* in gewissem Maße. Der Negation des platonischen »Parmenides« (138a 2f.) folgend kann *Proklos* das Eine nicht als *in* irgend Etwas (in einem »Ort«) seiend begreifen, weil dies eine Form von (vielheitlich bestimmter) Relationalität ins Eine brächte. Das Eine ist also weder in dem, was durch es selbst (als universale ἀρχή) *nach* ihm ist, noch ist es *in sich selbst* (im Sinne eines Selbstbezugs) oder in etwas *vor* ihm, da es selbst das absolute Erste ist. Aus Allem herausgehoben (ἐξηρημένον) ist (einzig) das Eine schlechthin *nirgendwo* (οὐδαμοῦ)¹⁰¹ als es selbst. Die ursächliche Wirkung des Einen, die unbestritten ist, kann nicht als ein In-Sein im strikten (aristotelischen¹⁰²) Sinne ausgelegt werden. Der Gegensatz des »nirgends« meint:

⁹⁹ Zur Einheit von πανταχοῦ- und οὐδαμοῦ-Sein des Einen vgl. *Plotin* III 9,4. V 2,2,20f. V 5,9,14f. VI 8,16,1ff.

¹⁰⁰ VI 4,11,20f. Paradoxe Aussage dieses Verhältnisses: das göttliche Eine »ist niemandem fern und doch ist es Allen fern, so daß es gegenwärtig ist in einer Nicht-Gegenwart, außer für diejenigen, die es [durch eine bestimmte intellektuale und ethische Vorbereitung und aufgrund einer Ähnlichkeit ihres Wesens mit dem Einen] aufnehmen können. . .«: VI 9,4,24–26. 8,34ff.

¹⁰¹ *In Parm.* 1135,40f. 1136,5. 1137,15f. 1138,18f.: ein das Eine umfassender Ort ist ebenso wenig denkbar, wie daß *es selbst* Ort oder *in* einem Ort sei. Vgl. auch *Plotin* VI 9,6,30: τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσεως ... Die Aussage des *Sextus Empiricus*, die dieser im Hinblick auf Aristoteles machte und die mit dem Theorem des οἰκετός τόπος und dem Theologumenon »deus locus omnium« übereinstimmt, hat Cusanus wohl nicht gekannt: κινδυνεύει ὁ πρῶτος θεὸς τόπος εἶναι πάντων (*adv. math.* X 33; II 310 [Mutschmann]).

¹⁰² *In Parm.* 1138,20ff. (vgl. *Arist. Phys.* IV 210 a 14ff.).

»überall«. Ein überall-Seiendes müßte im Unterschied zum Nirgends-Seienden die drei genannten Weisen des In-Seins realisieren. – Dem Einen wird durch die Negation eines Überall-Seins folglich nichts genommen, im Gegenteil: sein Nirgends-Sein entspricht präzise seiner absoluten Transzendenz, damit auch der des Gottes, sofern dieser als mit dem Einen selbst identisch zu denken ist.¹⁰³

Die Funktion des ursächlich im Seienden insgesamt fortwirkenden Einen übernimmt u. a. der Nus, der trotz seiner Allgegenwart seine Transzendenz bewahrt: er ist in der gleichen Weise, wie er nirgends (d. h. in keinem Einzelnen als *er selbst*) ist, *überall*, »Allem in der gleichen Weise gegenwärtig«. Dies gilt ebenso von der *πρόνοια* – der »Vorsehung« –, die von »keinem der Zweiten [nach dem Ersten Seienden] sich fernhält, sondern Alles bewahrt und zusammenhält und ordnet, indem sie an sich selbst teilgebend Alles durchdringt«,¹⁰⁴ oder von dem Göttlichen, den Göttern: »Keinem ist das Göttliche fern, sondern ist Allem in gleicher Weise gegenwärtig.«¹⁰⁵ Man muß es nicht als Widerspruch zu dem vom Einen Behaupteten verstehen, wenn Proklos sagt: »Das *Eine* ist überall, sofern jedes Seiende aus den *Göttern* ist. . .«.¹⁰⁶ Die Götter selbst sind nur deshalb des Verursachens mächtig, weil in ihnen die produktive Fähigkeit des Einen selbst vermittelt wirksam ist.

Cusanus greift am Ende seiner Reflexionen über den Ort Gottes gemäß der Frage »*ubi est sive habitat?*« diesen in sich dialektischen Gedanken der »Allgegenwart« Gottes¹⁰⁷ auf, bevor er zu Fragen etwa von der Art übergeht (21–25), wo Gott denn gewesen sei und was er getan habe, »bevor« er Himmel und Erde und damit auch die Zeit geschaffen habe. Selbst wenn solcherlei Fragen – Eckhart und Cusanus bezeichnen sie als »*vulgaris*« und »*töricht*«¹⁰⁸ weil unphilosophisch – seit Augustinus¹⁰⁹ man-

¹⁰³ Wie offensichtlich in dieser Passage: 1135, 17–21: λέγεται καὶ θεὸς εἶναι οὐδαμῶς, ὅτι πάντων ἐξήρηται, ὅτι ἀμέθεκτός ἐστιν, ὅτι κρείττων ἐστὶ πάσης κοινωνίας καὶ πάσης σχέσεως καὶ πάσης πρὸς τὰ ἄλλα συντάξεως. Zur Identität des Einen selbst mit dem αὐτόθεος: in *Tim.* III 207,8. in *Parm.* 1096,27. 1109,15f.

¹⁰⁴ In *Parm.* 1137,35–38.

¹⁰⁵ In *Tim.* I 209,19f.

¹⁰⁶ In *Tim.* I 209,21f.: Ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἓν, καθὼς τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε. . .

¹⁰⁷ Zum geschichtlichen Kontext vgl. M. ENDERS, *Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart – Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken*, in: *MM* 25 (1998) 335–347.

¹⁰⁸ MEISTER ECKHART, in *Job.* 214; 180,1. Cusanus 21,17. Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* XI 10,12.

¹⁰⁹ vgl. *Conf.* XI 10,12. AMBROSIIUS, in *Hexaemeron* I 6,20.

che Gemüter bewegt haben mögen, können wir sie jetzt beiseite lassen (obgleich sich in ihrer Erörterung durchaus Einiges lernen läßt über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit).

Was das Zusammen von göttlichem »Überall« und »Nirgends«-Sein anlangt, so beruft sich Cusanus (wie Eckhart) auf Augustinus (19,22f.); dessen Äußerungen hierzu entsprechen typologisch dem plotinischen Konzept.¹¹⁰ Cusanus gibt diesem Theorem eine für ihn charakteristische Wendung: Gott ist *in* Allem nicht als in *seinem* Ort, begrenzt sich nicht selbst in ihm »zu diesem oder jenem« Einzel-Seienden; er ist in diesem »*in contractu*« (19,8) und »*illocaliter*« (19,27) nicht als *Er* selbst, sondern als Grund dafür, was das Seiende als *es* selbst und für *sich* selbst ist.¹¹¹ »Ortlos in Allem«, d. h. im individuellen Ort des je Einzelnen zu sein, so daß – paradox gesagt – dasjenige keinem Ort »fehlt«, das selbst in keinem Ort ist, zeigt die dialektische Umkehr des Gedankens, daß er der absolute Ort ist, der Alles in sich versammelt und Alles aus seiner je eigenen Bewegung heraus in ihm selbst als Ziel beruhigt. In-Sein des unendlichen, transzendent bleibenden Prinzips *im* Endlichen und dessen – des Endlichen – In-Sein (durch Verursachtsein, Teilhabe und wesenhafte Rückwendung) im absoluten Ort als seinem Ziel – dies also ist Cusanus' im Gang des Gedankens der Predigt konsequente Fassung von Gottes Allgegenwart. »Mir scheint, daß es nichts anderes ist, zu sagen: Alles, was ist, insofern es ist, ist im Sein [selbst], welches Gott ist, als zu sagen: Gott, der das Sein selbst ist, ist in Allem, was ist, insofern es ist. Denn wie wäre es, wenn das Sein selbst nicht in ihm wäre?«¹¹² Oder in der

¹¹⁰ In anderen Zusammenhängen ist für Cusanus' Begriff von Unendlichkeit und Allgegenwart Gottes die zweite propositio des *Liber XXIV philosophorum* maßgebend: Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam (208,8f. Baumker). Cusanus *De docta ign.* I, 12: h I, S. 25, Z. 10–12 (N. 34); II, 12: h I, S. 104, Z. 1–3 (N. 162). Zur Wirkungsgeschichte dieser propositio im Mittelalter vgl. P. LUCENTINI, in: *Il libro dei ventiquattro filosofi* (Milano 1999) 124–150.

¹¹¹ Vgl. *De docta ign.* II, 4: h I, S. 74, Z. 10ff. (N. 115). *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 19, Z. 25–N. 20, Z. 1f.: »Während er an jedem Ort ist, bleibt er von jedem Ort gelöst [in sich selbst], weil er in jedem Ort ortlos ist. Er ist nämlich im Sein des Ortes, weil das Sein des Ortes in ihm ist, und [er selbst] nicht in einem Ort ist«.

¹¹² *Sermo* »Ubi est«: h XIX, N. 19, Z. 1–6: Et mihi videtur, quod non est aliud dicere omnia, quae sunt, ut sunt, esse in esse, quod est Deus, quam quod Deus, qui est ipsum esse, sit in omnibus, quae sunt, ut sunt. Nam quo modo essent, si ipsum esse non esset in ipsis?

prägnanten Formel, die sich bereits in »*De docta ignorantia*« findet: »*Manifestum. . . Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso*« – »Gott ist so in Allem, daß Alles in ihm ist«. In ihm aber ist Alles ER SELBST: »*omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus*«. ¹¹³

Die Frage der Magier »Wo ist der neugeborene König der Juden?« entfaltet Cusanus als eine Frage nach dem Ort Gottes oder nach Gott als dem absoluten Ort der Wirklichkeit insgesamt. Ohne daß Cusanus die historischen Umstände der Frage nach dem Ort der Geburt Christi (n. 1–3), oder die biblischen Aussagen über das »Wohnen« ¹¹⁴ oder den Ort Gottes (n. 26) in seiner Predigt verdrängte, stellt er doch eine intensiv philosophisch gedachte Reflexion über Gott als den absoluten Ort in ihr Zentrum. Sie bedenkt aus verschiedenen Perspektiven heraus – von Meister Eckhart inspiriert – die Identität von kreativem Ursprung und Ziel als Sein Gottes. Damit ist unmittelbar der Gedanke verbunden, daß das göttliche Principium creativ, Welt-begründend wirkt, und das von ihm Erwirkte in seinem Sein bewahrt, indem es dessen Relationalität auf es hin als den Zielgrund jeder Bewegung verursacht und bewahrt. – Cusanus arbeitet durch diese Reflexion an der christlichen Fortführung und produktiven Entfaltung einer Grundfrage neuplatonischen Denkens mit: in welchem Sinne die Wirklichkeit als ganze durch die Dynamik von Hervorgang alles Seienden (πρόοδος) aus dem Einen/Guten selbst und dessen Rückkehr (ἐπιστροφή) in es bestimmt ist, deren Möglichkeit in dem In-sich-Bleiben (μονή) des Ersten trotz seiner schaffenden Selbstentfaltung gründet. Diese der Wirklichkeit immanente Dynamik erweist die Einheit von Ursprung und Ziel im Einen selbst.

Die Weise, wie eine kühne Exegese biblisch verbürgten Heilsgeschehens und die Intention einer christlichen Bestimmung des Gottesbegriffes sich mit offener philosophischer Reflexion und verborgen wirksamen philosophischen Implikationen verbinden, ist – neben zahlreichen möglichen anderen – ein überzeugendes Paradigma für die produktive, dialektisch sich gegenseitig aufschließende Einheit von Philosophie und Theologie im cusanischen Denken.

¹¹³ *De docta ign.* II, 5: h I, S. 76, Z. 5f. (N. 117); ebd. S. 77, Z. 25 (N. 120).

¹¹⁴ Cusanus hat Eckharts spezifische, für seinen Gottesbegriff erhellende Antwort auf die Frage: »Ubi habitas« – »deus propriissime habitat in se ipso« (in Joh. 213; 179,12. 221; 185,12ff.) – im eigentlichsten Sinne wohne Gott in sich selbst: in seiner selbstreflexiven Weisheit, nicht aufgenommen, obgleich er dem Gedanken durchaus nahe steht (etwa 26,1ff.).

VI

Diese Form der Einheit von Philosophie und Theologie ist auch als ein herausragendes Paradigma *ihrer Zeit* – des spätesten Mittelalters und der Renaissance – verstehbar: ihre Zeit aus der Perspektive des Christentums in Gedanken erfaßt.¹¹⁵ Geht sie über ihre Welt hinaus?

Ich brauche jetzt nicht nach philosophischen oder theologischen Spuren ihrer Wirkung auf späteres Denken zu suchen; ich habe auch keine krampfhaftes Aktualisierung der cusanischen Konzeption als ganzer im Sinn für eine Gegenwart, die in vielen grundsätzlichen Fragen der Wissenschaften, ihrer Abzweckung, Funktionalisierung und ihrer gesellschaftlichen Kontexte zu Cusanus' Gegenwart divergiert oder gar im Widerspruch zu ihr steht. Aber ich stelle als Philosoph die Frage, ob nicht bestimmte Grundmotive in Cusanus' Annäherung an einen Begriff Gottes – über das bloße Zitat hinaus – zu einem nachhaltigen Incitament *gegenwärtigen theologischen Denkens* werden könnte, das als genuin christliches von sich selbst her Philosophie »will«. Wenn dieses sich nicht nur mit Cusanus' conjecturalem Vorbehalt gegenüber jeder Rede von Gott oder mit dem Konzept einer negativen Theologie identifizieren wollte, sondern auch inhaltliche Grundzüge seines Gott-Denkens – über historische Reminiscenz und Traditions-Ornamentik hinaus – eigenständig weiterzudenken wagte, dann müßte eine solche Form von Theologie als unabdingbare Voraussetzung bewußt, durch überzeugende Begründung, dies erfüllen: sie müßte in bestimmtem Sinne *metaphysisch* sein, d. h. sie müßte trotz aller kritischen Einwände und angesichts des vielfältig suggerierten Sinnlosigkeitsverdachts gegenüber aller Metaphysik nicht nur metaphysischem Fragen sich offen zeigen, sondern selbst in und von ihrer Wesensstruktur her metaphysisch denken, was ihre innere Differenziertheit maßgebend bestimmen würde.¹¹⁶ Dies schlosse gerade im Blick auf Cusanus den Gedanken ein, daß Gott trotz seiner Immanenz in der Welt durch Schöpfung und Erlösung ein transzendenter ist: *in* seiner Offenbarung verborgen, oder: verborgen und in seinem Wirken sich zeigend zugleich.

¹¹⁵ Gesagt in Anlehnung an Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd. 124 a (Hamburg 1962), Vorrede, S. 16.

¹¹⁶ Eine exemplarische Realisierung einer derartigen Intention sehe ich – ohne permanent begleitenden »Konjunktiv« – in W. Pannenberg's *Systematischer Theologie*, 3 Bände (Göttingen 1988–1993). – Für analoge Intentionen siehe: G. FERRETTI, *Filosofia e Teologia Cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, 2 Bände (Napoli 2002).

NIKOLAUS VON KUES ALS KIRCHENREFORMER UND FÜRSTBISCHOF VON BRIXEN

Von Hermann J. Hallauer

Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen, ein ehrgeiziges, ja fast unmögliches Unterfangen, auf wenigen Seiten und ohne Gefahr, sich zu wiederholen, ein anschauliches Bild von 14 Lebensjahren zu zeichnen, Jahre voller Dynamik, die entscheidend das heutige Bild des Menschen Cusanus prägen, die zugleich durch eine unschätzbare Quellenlage besser belegt sind als jede andere Epoche seines Lebens.¹

So kann hier nur eine Skizze entworfen werden. Schwerpunkte sollen gesetzt, manche, auch wesentliche Aspekte müssen ausgeklammert bleiben. Dabei möchte ich hier den Bischof und Priester stärker ins Blickfeld rücken, den Spuren des Seelsorgers und Reformers folgen, eine Perspektive, die allzu oft durch den dramatischen Konflikt, in den sich der Landesfürst sehr bald verstrickte, vernachlässigt wurde.

Eine weitere Vorbemerkung: Jubiläen verführen geradezu, den Gefeierten zu verherrlichen, nachsichtig sein Bild zu verschönern, so daß nicht selten der Bericht zu einem Panegyrikus mutiert. Dieser Gefahr bewußt, werde ich mir Mühe geben, kritisch Distanz zu halten. Wo Licht ist, da ist auch Schatten.

¹ Hier kann nur eine kleine Auswahl der umfangreichen Literatur angeführt werden: F. A. SINNACHER, *Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol* VI (Brixen 1828; ND 1992) 337ff.; A. JÄGER, *Der Streit des Cardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol* (Innsbruck 1861; ND 1968). (Nach wie vor die ausführlichste Darstellung, wenngleich bisweilen tendenziös.) E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues* (1401–1464) (Paris 1920; ND 1963); die zahlreichen Beiträge in den beiden Sammelbänden: *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*. Facoltà di Magistero dell' Università di Padova XII (Florenz 1970); *Cusanus Gedächtnisschrift*, hg. von N. Grass (Innsbruck 1970) (Abk. CGS); E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*. (Köln/Opladen 1958); DERS., *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie* (7. Auflage, Münster 1992); W. BAUM, *Nikolaus Cusanus in Tirol* (Bozen 1983); W. BAUM / R. SENONER, *Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit* I; II (Wien 1998; Klagenfurt 2000). (Überwiegend Abdrucke bereits edierter Quellen, u. a. von Bickell, Vansteenbergh, Hürlen, Grass oder von W. Baum selbst. Nur wenige erläuternde Anmerkungen. Die Kriterien der Textauswahl sind nicht nachvollziehbar. Erstmals edierte Texte werden leider oft flüchtig transkribiert. Man vgl. I, 11 und 12 mit AC 2098 und 2113 oder die Datierungen von II, S. 222 und II, S. 304).

Cusanus als Bischof und Landesfürst: Zur Erinnerung kurz einige Daten als Rahmen, in den die Skizze hineingezeichnet werden soll.

Am 23. März 1450 ernennt Nikolaus V. den Kurienkardinal und päpstlichen Diplomaten Cusanus, damals in Rom, zum Bischof² der kleinen und armen Diözese Brixen,³ obwohl das dortige Domkapitel nach dem Tode Bischof Johann Roettels bereits am 14. März dieses Jahres einen Nachfolger gewählt hatte, Leonhard Wiesmair, den Kanzler des Tiroler Grafen, Herzog Sigismunds von Österreich,⁴ der übrigens der Wahl beiwohnte.⁵ Eine Warnung König Friedrichs III. an das Kapitel, das ihm durch das Konkordat zustehende Präsentationsrecht zu mißachten, traf erst Tage nach dem Wahlakt in Brixen ein.⁶ So war der Konflikt zwischen dem Kardinal, dem Landesfürsten, dem Kaiser und dem Domkapitel vorgezeichnet.

Erst ein Jahr später, am 15. März 1451, wird der Streit beigelegt, wie sich bald zeigen sollte, nur vordergründig.⁷ Leonhard Wiesmair resignierte,⁸ und da König Friedrich III. Cusanus durch die Verleihung der Regalien bestätigt hatte, gab auch Herzog Sigismund seinen Widerstand auf.⁹ Wieder ein Jahr später, in den ersten Tagen des Aprils 1452, betritt

² AC 872; vgl. auch AC 873–878. Die Provision kann keineswegs als außergewöhnlich eingeordnet werden. Im 15. Jh. wurden 6 Brixner Bischöfe providiert, d. h. über 50%. Vgl. J. TRÖSTER, *Studien zur Geschichte des Episkopates von Säben/Brixen im Mittelalter*. (Diss., maschinenschr., Wien 1948) 216; J. RIEDMANN, *Die Besetzung der Bischofsstühle in Brixen und Trient 1198–1448*, in: RQ 94 (1999) 45ff.

³ Vgl. O. STOLZ, *Politisch-historische Landesbeschreibung von Südtirol*. Schlern-Schriften 40 (Innsbruck 1937) 344ff. Ein Blick in die Reichsmatrikel zeigt, wie bescheiden damals die Kräfte des Hochstiftes eingeschätzt wurden. So mußte Brixen beispielsweise weniger als die Hälfte der Beiträge zahlen, die die Äbtissin von Essen oder die Reichsabtei Cornelimünster leisteten.

⁴ INNSBRUCK, TLA, U 8962; A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) I, 6ff. Vgl. auch AC 879 und 880.

⁵ BRIXEN, DA, HA 27324, fol. 14^v. Damals weilte auch Kardinal Peter von Schaumburg, Bischof von Augsburg, in Brixen.

⁶ Friedrich III. an das Domkapitel Brixen. 1450 III 23. Or.: BRIXEN, DKA, unsignierter Akt. (Hinweis von Eduard Scheiber, dem ich für seine Hilfsbereitschaft und seinen fachlichen Rat zu tiefem Dank verpflichtet bin.)

⁷ AC 1103; 1104; 1105.

⁸ 1451 VII 26 wird er in einer Urkunde als *die zeit obrister anwalt des gotzhaus Brixen* genannt. INNSBRUCK, TLA, Hs. 2336, p. 36; A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) I, 56. S. auch AC 2293.

⁹ Dazu AC 991; 1063; 1064.

der Kardinal erstmals sein Bistum, aus dem er dann im April 1460 nach einer schmachvollen Gefangennahme in seiner Burg Bruneck von Herzog Sigismund vertrieben wurde, um die letzten 4 Jahre im römischen Exil zu verbringen, allerdings nie auf seine Rechte verzichtend.

Nikolaus von Kues scheiterte als Bischof, dieses Urteil läßt sich nicht beschönigen.

Wir werden den Gründen nachspüren, die dazu führten, und versuchen zu differenzieren, denn ein Scheitern war keineswegs absehbar.

Bereits der junge Cusanus hatte das brennende Problem der Zeit erkannt: Reform der Kirche, Reform an Haupt und Gliedern, da nur so ihr Bestand gesichert werden könne. Sein erstes großes Werk, die *Concordantia Catholica*, thematisierte diese Herausforderung. Reform der deutschen Kirche lautete auch der Auftrag, den ihm Papst Nikolaus V. 1450 gab, als er den Kardinal zum *legatus a latere* ernannte und auf die große Visitationsreise durch das Reich entsandte.¹⁰ Eine gigantische Aufgabe lag vor ihm, verbunden mit Erwartungen, die nicht oder nicht mehr erfüllt werden konnten, bis dann ein halbes Jahrhundert später das längst Versäumte Europa und die Christenheit in den Grundfesten erschütterte.

Brixen, sein eigenes Bistum, sollte die letzte Station der Reise sein, und hier wollte er verwirklichen, was ihm im Reich nur unzureichend gelungen war, eine Musterdiözese schaffen in *perfecta observantia et reformatione*. Mit einer unglaublichen Energie übernimmt er Anfang April 1452 sein bischöfliches Amt. Die reichlich fließenden Quellen lassen uns seine Begeisterung nacherleben. In wenigen Monaten lernt er die Diözese kennen, das karge Land mit den abweisenden Bergen und einem erbärmlichen Wegenetz. Er predigt selbst in entlegenen Weilern,¹¹ weiht Kirchen und Altäre, bestätigt Stiftungen, besucht die Klöster Neustift, Sonnenburg, Wilten und Stams. Uns sind nahezu 50 Ablassbriefe aus den wenigen Wochen bis Ende Mai erhalten. Bereits jetzt entwirft er den Eremitenbrüdern Frankfurter Statuten für ein »abgescheiden Leben« ganz im Geiste der *devotio moderna*;¹² den Waldschwestern im Halltal, eine

¹⁰ Vgl. E. MEUTHEN, *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452*, in: Lebenslehre und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Abh. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Histor. Klasse III, Nr. 179, 421ff.

¹¹ A. TRENKWALDER, *Zur Geschichte der Predigt in der Diözese Brixen*, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 95 (1984) 160f.; 96 (1985) 39; H. PAULI, *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 163ff.

¹² H. HALLAUER, *Johannes Frankfurter und die Waldbrüderstatuten des Nikolaus von Kues*, in: CGS (Anm. 1) 375ff.; W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 127ff.

den Beginen nahestehende Kommunität, bestätigt er die Privilegien, um ihnen wenige Monate später eine Regel niederschreiben, welche das klösterliche Leben bis in alle Einzelheiten ordnet.¹³ Er leitet Visitationen und die Reform der Konvente seines Bistums ein.

Welche Anstrengungen, auch physische, er sich damals abverlangte, kann man erst recht ermessen, wenn wir die zahlreichen Pflichten bedenken, die gleichzeitig noch auf den Legaten Nikolaus von Kues warteten. Denn seine Vollmachten endeten erst im Februar 1453. Um nur einige zu nennen: der Besuch des Reichstages zu Regensburg, Verhandlungen mit den böhmischen Utraquisten über die Gewährung des Laienkelches, mit der Stadt Nürnberg und Herzog Albrecht Achilles, die Schlichtung eines Konfliktes zwischen Kleve und dem Kurfürsten von Köln, den Streit des Deutschen Ordens mit dem König von Polen. Außerdem mußte er die Einsammlung der Ablassgelder und deren Abrechnung überwachen.

Im Laufe des Jahres 1451 hatte Cusanus als Legat sein Reformprogramm konkretisiert, Weisungen, die später in Brixen Richtschnur werden. Damals hob er auch die Bedeutung der Diözesansynoden hervor, ordnete, angeregt von einem Dekret des Basler Konzils, deren jährliche Einberufung an. In der Synode sieht er das entscheidende Bindeglied, die Kommunikationsstelle zwischen Bischof und Kuratklerus.¹⁴ Der Bischof erhält dort die Möglichkeit, den Seelsorgern seine pastoralen Vorstellungen zu erläutern, für diese zu werben. Zugleich begegnet er den Menschen, die das Wort Gottes verkünden sollen, hört von den Schwierigkeiten, mit denen die Pfarrer in ihren Gemeinden kämpfen müssen, ihm wird über die Stimmung seiner Diözesanen berichtet, über die sozialen Verhältnisse in den Bergdörfern.

Die Synode ist für ihn außerdem ein Instrument der Lenkung und Aufsicht. Straffe Ordnung hielt er für unabdingbar.

Bereits in seiner *Concordantia Catholica* galt: *ubi non est ordo, ibi est confusio*.¹⁵ Immer wieder gebraucht er das Bild vom Hirten: der Bischof als

¹³ SCHWAZ, Franziskanerkloster, Archiv, Fasz. XXVIII, 1, 13; G. FUSSENEGGER, *Nikolaus von Kues und die Waldschwestern im Halltal*, in: CGS (Anm. 1) 401–424. Vgl. auch MFCG 21 (1994) 285f.

¹⁴ Dazu: E. MEUTHEN, *Die Synode im Kirchenverständnis des Nikolaus von Kues*, in: Staat, Kultur, Politik – Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus. Festschrift Dieter Albrecht (Kallmünz 1992) 11ff.

¹⁵ *De conc. cath.* III, 30: h. 2XIV/3, N. 502, Z. 5.

pastor bonus. 1456 beschreibt er in einer Predigt in der Brunecker Pfarrkirche seine Mission in der Nachfolge Christi: *Episcopus est superattendens, qui ducit ad loca pascuae, ubi collocat animas ut pascantur*. Der Bischof, der alles überschaut, führt seine Schafe auf die Weide, um sie dort zu behüten. Er kennt seine Schafe wie diese ihn, sie hören auf ihn, gehorchen, *audiunt et oboediunt*, und Cusanus fährt fort: Ohne Hirte irren sie umher, wissen nicht, wo sie sind und wie nahe der Wolf lauert.¹⁶

Behüten, die ihm anvertrauten Seelen beschützen, damit stoßen wir auf ein Schlüsselwort, ein Bild, das er immer wieder in Briefen und Predigten variiert. Daher sind seine Predigten – mehr als 170 Entwürfe sind uns aus den Brixner Jahren erhalten –¹⁷ nicht nur Exegese, sondern zugleich auch Paränese, Ermahnung. Er will die Menschen an die Hand nehmen, *manuducere*, um sie hinzuführen zu Christus, zur Erkenntnis Gottes, indem er mit ihnen das betrachtet, was Christus uns vorlebte.¹⁸ Immer wieder greift er zu Bildern, um Wahrheiten zu vermitteln, die in abstrakten Formulierungen nicht verstanden werden, und findet damit auch den Weg zu den Herzen der einfachen Menschen, der *simplices homines*.

In den kurzen Brixner Jahren berief er vier Diözesansynoden ein, dazu zwei außerordentliche Klerusversammlungen, während seine Vorgänger in einem halben Jahrhundert nur fünfmal zu einer Synode eingeladen hatten.¹⁹ Lesen wir heute die mahnenden Anweisungen, entdecken wir ein charakteristisches Merkmal: Konkretheit! Selbst scheinbar unbedeutende, nebensächliche Einzelheiten werden berücksichtigt. Lassen wir ihn selbst sprechen, blättern wir in den Akten der Synode vom Februar 1453.²⁰ Was

¹⁶ *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 11, Z. 1–12; N. 15, Z. 2–3.

¹⁷ J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*. CT I, 7, Nr. CXVI–Nr. CCLXXXV.

¹⁸ Die zentrale Bedeutung des Gebetes für den Christen wird besonders eindrucksvoll in der Predigt vom 31. VII. 1455 herausgestellt: Die Kraft des Gebetes, die stärker ist als Fasten, Almosen und Werkgerechtigkeit. *Sermo CXC VII* (194). J. KOCH/H. TESKE, *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*. CT I, 6, 122–137.

¹⁹ J. BAUR, *Brixner Synoden von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, in: *Der Schlern* 24 (1950) 305ff.; H. HÜRTEN, *Akten zur Reform des Bistums Brixen*. CT V, 1. Brixener Dokumente (Heidelberg 1960) 42ff.; A. TRENKWALDER, *Der Seelsorgeklerus der Diözese Brixen im Spätmittelalter* (Brixen 2000) 60ff.

²⁰ G. BICKELL, *Synodi Brixinenses saeculi XV* (Innsbruck 1880) 31–38. Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) II, 14–31. Die von G. BICKELL 31 angeführte Überlieferung ist zu ergänzen bzw. zu berichtigen: STAMS, StB, Hs. 51, fol. 157r–

schärft er seinen Pfarrern und Kuraten ein: Die Haare sollen kurz geschoren sein, die Tonsur immer sichtbar sein. Bunte Kleidung, Ringe, Halsketten aus Gold oder Silber geziemen sich nicht. Die Soutane muß sauber sein, und das Obergewand soll bis zu den Waden reichen. Dringend mahnt er die Kleriker, Wirtshaus und Tanzveranstaltungen zu meiden, sich dem Alkohol zu verweigern, sich weder dem Würfel- noch Kartenspiel hinzugeben. Zu den Frauen im Pfarrhaus sollen sie Distanz halten, aber auch zu den Pfarrkindern, um nicht durch Kumpanei Unabhängigkeit und Achtung zu verlieren.²¹ Minutiös werden die Fastenvorschriften erläutert, welche Speisen erlaubt sind, welche nicht. Er warnt vor Aberglauben, dem Mißbrauch der Bittprozessionen, vor Auswüchsen grober Volksfrömmigkeit. Die Priester werden belehrt, wie die Meßfeier zu gestalten, was bei der Beichte zu beachten ist. Allsonntäglich sollen sie Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Zehn-Gebote mit der Gemeinde sprechen, diese interpretieren und, falls notwendig, erneut einüben.

Das sind einige Beispiele, ausgewählt aus einer Vielzahl, um die pädagogischen Absichten des Bischofs zu veranschaulichen. Auch den schlichten Dorfgeistlichen, oft katastrophal ungebildet, will er ansprechen.

Mit Sorge beobachtet Cusanus Nachlässigkeiten, die allorts eingerissenen Mißstände. Wie desolat die Verhältnisse waren, können wir einer Predigt aus dem Jahre 1454 entnehmen: Viele Priester sind ein Scandalon, verkörpern nur noch ein Zerrbild, indem sie ihre Sendung verraten. Einzig einem ruhigen, behaglichen, satten Leben gilt ihr Streben, *ut vitam ducant quietam et laetam et pinguem*, und dies immer *sub pietatis specie*. Ja, er mußte sogar hören, daß Geistliche sich die Beichte bezahlen lassen.²²

Hier konnte nur ein überzeugend vorgelebter Glauben verkümmertes religiöses Leben wiedererwecken. Auf dem Weg dorthin erhoffte er sich Beistand von seinem Domkapitel, aber auch vom Landesfürsten. Also umwirbt er seine Domherren, spricht sie an mit *amici, adiutores*. Im März 1454 visitiert er das Kapitel. Zum Thema der Eröffnungspredigt wählt er Mt 8,7: *Veniam et curabo eum*, um dann den Zuhörern sein Selbstverständ-

159^r; STAMS, StIA, H XIII, N. 5 (vgl. BICKELL 70); MÜNCHEN StB, Clm 1845, fol. 30^v–34^v (aus St. Nikola, Passau. Auszüge); SALZBURG, Abtei St. Peter, StIB, Hs. b VI, 13, fol. 270^{r-v} (Text bricht ab).

²¹ *Non immisceatis vos frequentibus colloquiis subditorum vestrorum et maxime mulierum, ne aestimatio vestra vilescat.* G. BICKELL, *Synodi* (Anm. 20) S. 33.

²² 1454 III 12, in congregacione cleri. *Sermo* CXLVII: h XVIII, N. 6, Z. 1–27.

nis als Bischof, Oberhirte darzulegen: *Pontifex »pater« dicitur et subditi pueri eius sunt*. Er ist der Lehrer seiner Kinder, er geleitet sie, behütet sie. Dem Bischof wurden die Vollmachten einzig dazu übertragen, damit er seine Fürsorgepflicht erfüllen kann. Erfolgreiche Fürsorge setzt Einsicht und Gehorsam voraus, bedingt, falls notwendig, sogar Strafe: denn *metu poenarum conservetur oboedientia*. Später zeichnet er, dem Evangelium folgend, das Idealbild eines Bischofs, um dann selbstkritisch sein Ungenügen, sein Versagen zu bekennen: *Vidi me non sufficere ad curam*.²³ Malen wir uns die Szene aus: Der Kardinal auf der Kanzel, unter ihm die Herrn des Kapitels, die Priesterschaft, Brixens Honoratioren. *Vidi me non sufficere!* In diesem Augenblick hören wir nicht den Purpurträger, sondern zu uns spricht ein Mensch, der mit seiner Aufgabe ringt und demütig seine Grenzen bekennt, ein Mensch, der den Weg zeigen soll, obwohl er selbst noch ein Suchender ist.

Dann erläutert er überleitend seinen Zuhörern die Notwendigkeit einer Visitation, einer Überprüfung. Denn jeder Mensch bedarf der Einkehr, der Rückbesinnung und der Ermahnung, die jedoch behutsam und barmherzig erfolgen sollte. Ein Weg dorthin ist die Visitation. *Hoc per viam visitationis convenienter fieri poterit* und ergänzt: *in verbo scilicet curando*. Wenige Tage später beginnt er mit der eigentlichen Visitation, eine Aufgabe, die ihn ganz absorbierte, wie er damals seinen Tegernseern Freunden klagte.²⁴

Dabei orientiert er sich an einem Katalog von 128 Fragen, die er vorher ausgearbeitet hatte und die uns erhalten blieben.²⁵ Sie sind lebensnah und praxisorientiert, appellieren an das Gewissen der Kapitulare, manche amüsieren, andere schockieren, alle spiegeln die Brixner Wirklichkeit wider und charakterisieren zugleich unseren Kardinal mit seiner ausgeprägten Liebe zum Detail.

²³ *Sermo CXLV*: h XVIII, N. 5, Z. 4–5.

²⁴ *Vaco nunc visitationi cathedralis ecclesie et circa informacionem crediti populi, ita quod activitas illa, que me totum occupat, speculativam suspendit*. NVK an Bernhard von Waging, 1454 III 18. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (Münster 1915) 134, Nr. 16. Anastatischer Neudruck: *Analecta Cartusiana* 35:17 (Salzburg 1992). Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 134, Nr. 39a.

²⁵ BRIXEN, DA, *Liber formularius* Nr. 14, fol. 393^r–397^r; BOZEN, StA, BA, Lade 8, nr. 9, C; BRIXEN, Priesterseminar MS. D 9 (J. Resch); C 9; p. 19–20 (Auszug F. A. Sinnacher). F. A. SINNACHER, *Beyträge*, (Anm. 1) VI, 390f.; A. JÄGER, (Anm. 1) *Der Streit* I, 111; H. HÜRTEIN (Anm. 19) CT V, 55f. Druck u. Übersetzung: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) II, 88–107 (mit falscher Quellenangabe).

Hier einige wenige Beispiele: Er will wissen, ob die Domherren pünktlich zum Chorgebet erscheinen, ob Texte und Gesang beherrscht werden *aut in hiis fiant errores an sit defectus in scientia cantus*. Er überprüft, ob die Synodalstatuten gelesen wurden. Die Herren müssen sich auch höchst peinlichen Fragen stellen: Ob sie dem Würfelspiel verfallen sind, dem Alkohol, in welchen Kreisen sie verkehren, ob fragwürdige Damen, *suspectae mulieres*, bei ihnen wohnen oder gar Bastarde. Wir begegnen dem Kaufmannssohn von der Mosel, der den Domkustos fragt, ob beim morgendlichen und abendlichen Chorgebet die Antiphonare genügend beleuchtet sind, ohne dabei Öl zu verschwenden.

Man ahnt, welche Reaktionen inquisitorische Fragen und rigorose Forderungen bei einigen Herren auslösten. Zu heterogen war jener Personenkreis. Wie überall im Reich, hatte man auch in Brixen Kapitelspfründen mißbraucht als Geschenk an politische Freunde, zur Beschwichtigung von Rivalen, zur Versorgung von Nepoten. (Eine Nebenbemerkung: Leider verstieß unser Cusanus später gegen eigene Prinzipien. Als er 1456 seinem Verwandten Simon von Wehlen, in den Quellen *nepos* genannt, einen Sitz im Kapitel zuwies, machte man ihm empört entsprechend Vorhaltungen.²⁶) Manche adligen Familien glaubten zudem, ein Erbrecht auf einen Platz in diesem Gremium zu besitzen. So trugen damals zwei Kapitulare den berühmten Namen Wolkenstein: Theobald und Michael, letzterer Sohn des Minnesängers.²⁷ Nur etwas mehr als ein Drittel der Domherren bürdete sich die Last der Priesterweihe auf. Angesichts solcher Auswahlkriterien wundert es nicht, wenn dann einige Herren sich wohler in der Rüstung als im Talar fühlten oder die Jagd dem Chorgebet vorzogen.

²⁶ NvK legt seine Position ausführlich dar in einem Brief an Herzogin Eleonore. 1456 X 25. Or.: INNSBRUCK, TLA, Sigm. IX, 62, fol. 97 (mit Anlagen fol. 93–96). Vgl. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* (Anm. 1) 176f.; W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 230f. Dabei wurde NvK, wie auch in anderen Fällen, z. B. im Konflikt mit der Abtei Stams, nicht von Calixtus III. unterstützt. Denn dieser verleiht das durch die Provision mit Chur vakante Brixner Kanonikat des Leonhard Wiesmair 1456 XI 12 dem päpstlichen Familiaren Johannes Beck, Bruder (?) eines Kaplans Herzog Sigismunds. ROM, VA, Reg. Vat. 445, fol. 238^v–239^r; RG VII, Nr. 1276; INNSBRUCK, TLA, U II, 1686. Vgl. auch L. SANTIFALLER, *Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter*: Schlern-Schriften 7 (Innsbruck 1924) 509.

²⁷ L. SANTIFALLER, *Domkapitel* (Anm. 26) 517, Nr. 396; 520, Nr. 399.

Ein letztes Beispiel, das zeigt, wie sich der Moselaner in den Alltag des schlichten Dorfpfarrers hineindenken kann, weil er deren Nöte kennt, sieht, wie oft sich diese überfordert fühlen. Darum wollte er den allzu oft ungenügend ausgebildeten Kuraten handfeste, unmißverständliche Regeln mitgeben.

Im Juli 1455 wird die kleine Pfarre Albeins, unweit von Brixen, visitiert. Der Bischof wertet alle Beobachtungen aus, um dann Anweisungen auszuarbeiten, an denen sich zukünftig Priester und Kirchpröpste orientieren können.²⁸ Wir lesen mit einem Lächeln aus der Distanz der Jahrhunderte, daß der Pfarrer für saubere Altarwäsche sorgen muß, daß man das Meßbuch neu binden möge. Das ewige Licht brannte fehlerhaft, so daß Öl verschwendet wurde. Damit Seuchen vermieden werden, sollen die Gräber eine bestimmte Tiefe haben. Mit Unwillen mußte der Kardinal hören, daß viele Männer vorzeitig den Sonntagsgottesdienst verlassen oder sich sogar zu Beginn der Predigt verabschieden. Keinesfalls verdienen jene den Ablass, der den Besuchern der Sonntagsmesse verliehen wurde. Vor allem dürfe die Dorfkneipe nicht vor Ende des Gottesdienstes geöffnet werden. Der Pfarrer erhält Richtlinien, wie er sich zur Sonntagsarbeit verhalten soll, vornehmlich, wenn die Ernte drängt. Er warnt vor Aberglauben, verbietet bestimmte Bittprozessionen und ergänzt erläuternd, man solle nicht glauben, Gott werde nach einer Prozession die Feldfrüchte vor jedem Schaden bewahren. Vielmehr schenke der Herr aus Erbarmen das, was dem Heil der Seelen diene, und dies sei manchmal auch eine verdorbene Ernte. Modern mutet uns der Vorschlag an, innerhalb der Gemeinde möglichst viele Aufgaben den Laien anzuvertrauen. Alle Anordnungen – nur wenige konnten beispielhaft zitiert werden – sind auch hier geprägt von einer klaren Konzeption und der uns bereits bekannten Lebhaftigkeit im Detail.

Manche heutigen Betrachter kommentieren jenes Charakteristikum mit Befremden, so Karl Jaspers, der Formalismus und den ständigen Rückgriff auf das Doktrinale tadelt.²⁹ In einem kürzlich ausgestrahlten Fernsehbericht wurde der Bischof sogar mit »kleinkariert« abqualifiziert.³⁰

²⁸ H. HÜRTE, *Akten* (Anm. 19) 33–41. Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) II, 138–165.

²⁹ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München 1964) 200ff.; 256f.

³⁰ N. Hölzl im ORF, Juli 2000.

In der Tat kann uns der Kontrast zu seinen philosophischen Höhenflügen irritieren. Doch erlaubt sei auch eine andere Sichtweise, die uns dann die väterliche Fürsorge eines Bischofs erkennen läßt, der sich primär als Seelsorger, Diener versteht.³¹ In einem Kommentar des Mathias von Schweden zur Apokalypse notiert Cusanus am Rand: Wer anderen helfen kann, dem genügt es zu seinem Seelenheil nicht, nur für sich selbst zu leben, *ei non sufficit . . . sibi soli vivere*.³² Der Brixner Oberhirte verschmäht es nicht, sich auch um die »niedereren« Dinge zu sorgen. *Cura hominum, cura animarum*, das sind Schlüsselwörter, die wir immer wieder in seinen Predigten hören, desgleichen die Metapher vom »guten Hirten«. Vor allem, so schreibt er 1460 an seinen Freund Johann v. Eich, müssen wir Bischöfe Rechenschaft abgeben über die Erfüllung unserer seelsorglichen Pflichten.³³ Nie verlor der Fürstbischof, der geniale Denker, die Bodenhaftung, den Blick für die Wirklichkeit des Alltags mit all seinen Banalitäten. Im Umfassen des Größten und des Kleinsten offenbart sich hier, um ein Wort von Erich Meuthen aufzunehmen, seine Universalität.³⁴

Für sein pastorales Wirken erhoffte er sich vor allem Hilfe von den Klöstern seiner Diözese, die er zu religiösen Zentren ausbauen wollte. Allerdings konnte dies nur gelingen, wenn jene ebenfalls vom Geist der Reform durchdrungen waren.³⁵ Wie bereits erwähnt, mußte er feststellen, daß man auch dort die Beschlüsse der Salzburger Synode ignoriert hatte,³⁶ was ihn bewog, am 2. Mai 1452 erneut das Dekret *Quoniam sanc-*

³¹ R. HAUBST, *Über Nikolaus von Kues als Seelsorger*: KSCG 11 (Trier 1977) 5; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (Anm. 1) 111.

³² BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 25, fol. 30^r.

³³ MÜNCHEN, StB, Clm 19697, fol. 145^r–146^r. A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) II, 60ff.; W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 393–396.

³⁴ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (Anm. 1) 114.

³⁵ Die Reform der Klöster war bereits ein zentrales Anliegen der Legationsreise. Johannes Busch sah bei NvK bonus zelus pro reformatione monasteriorum. *Liber de reformatione monasteriorum*, ed. K. GRUBE. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 19 (Halle 1886) 525. Vgl. auch E. MEUTHEN, *Die deutsche Legationsreise* (Anm. 10); P. ORTH, *Nikolaus von Kues im Urteil seiner Deutschen Zeitgenossen*, in: Geschichte in Köln, Heft 27, Juli 1990, 16.

³⁶ NvK an (Johannes) Costede (Custode), Domscholaster von Trient, (1452, vor IX 1): *Als ich nu gen Brixen kam, hab ich vernommen, das dasselb gepot nit geoffent was*. INNSBRUCK, TLA, Sig. IX, 62, fol. 262. In diesem Schreiben legt NvK ausführlich seine Motive dar und bekennt zugleich seinen Willen, mit dem Herzog zusammenzuarbeiten.

tissimus dominus noster, das die Rückkehr zur Observanz binnen Jahresfrist gebot, zu publizieren,³⁷ ein Akt, der wenig bewirkte. Fast überall stieß er auf Widerstand.³⁸ Die Zisterzienser in Stams lehnten jede Einmischung ab und beriefen sich auf ihre Exemption.³⁹ In St. Georgenberg entdeckten die Visitatoren des Bischofs kaum noch Spuren der Benediktregel;⁴⁰ die Abtei Sonnenburg hatte sich in den vergangenen Jahrzehnten zu einer Adelspfünde gewandelt.⁴¹ Nun unterstellte man dem Kardinal, er wolle mit seiner Reform die Abtei ausplündern und deren Besitzungen, namentlich im Gericht Enneberg, an sich bringen. Alle Versuche, das Kloster zur Observanz der Benediktregel zurückzuführen, schlugen fehl, nicht zuletzt, weil ihm dort die selbstbewußte, streitbare Äbtissin Verena von Stuben entgegentrat, Sproß eines süddeutschen Adelsgeschlechtes. Der Sonnenburger Streit eskalierte bis zu Kriegsaktionen und überschattete die gesamten Regierungsjahre des Bischofs.⁴²

Eine wechselseitige Polemik nahm die häßlichsten Formen an: Für Cusanus verkörperte Äbtissin Verena die Jezabel, eine »femme fatale« des Alten Testaments;⁴³ die Nonnen nennt er in seinen Briefen Teufelsge-

³⁷ INNSBRUCK, TLA, Stift Sonnenburg U 91; U 92 und weitere Überlieferungen mit Insert von AC 1017. Sein Ziel: *pristinam sanctorum vitam pravis consuetudinibus adumbratam denuo in lucem revocare*. S. auch AC 1009 und 1018.

³⁸ M. WATANABE, *Nicholas of Cusa and the Tyrolean Monasteries. Reform and Resistance*, in: *The Politics of Fallen Man: Essays presented to Herbert Deane* (Exeter 1986) 53–72. Wiederabdruck: M. Watanabe, *Concord and Reform* (Burlington 2001) 133–168.

³⁹ Daher ließ sich NvK 1453 V 12 von Nikolaus V. erweiterte Vollmachten übertragen, die auch die exempten Orden einschlossen. Stams wird namentlich angeführt. Or.: BERNKASTEL-KUES, StA, U 29; ROM, VA, Reg. Vat. 400, fol. 281^v–282^v und viele weitere Kopien.

⁴⁰ Bernhard v. Waging an NvK. 1454, nach IV 21. E. VANSTEENBERGHE, *Autour* (Anm. 24) 137f., Nr. 19; W. BAUM, *Bernhard von Waging »Klagelieder über St. Georgenberg«*, in: *Der Schlern* 57 (1983) 482ff.

⁴¹ *Ob testamentum fundatoris, nobiles, qui hunc locum refugii habent pro filiabus suis, resistunt*. NvK an Bernhard Waging, 1454 III 18. E. VANSTEENBERGHE, *Autour* (Anm. 24) 134, Nr. 16; Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 134–139.

⁴² Eine neue Arbeit über den Sonnenburger Streit, die sich auf eine inzwischen wesentlich breitere Quellenanlage stützen kann, fehlt noch, ist jedoch in Vorbereitung. Aus der umfangreichen Literatur A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) I, 42ff.; K. SPAHR, *Nikolaus von Cues, Das Adelige Frauenstift Sonnenburg OSB und die mittelalterliche Nonnenklausur*, in: *CGS* (Anm. 1) 307–326; W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 171ff.

⁴³ Der Vergleich findet sich bei Bernhard v. Waging, wird von NvK aufgenommen in

schöpfe, *mulieres dyabolicae*, die Mönche von St. Georgenberg *daemones incarnati*. In Sonnenburg beschimpft man wiederum den Bischof mit Lügner, geldgierigen Heuchler, nennt ihn einen erbarmungslosen Tyrannen. Übrigens inspirierte jenes dramatische Duell Dichter und Romanschriftsteller bis in die jüngste Zeit.⁴⁴

Trotz der Widerstände, die er überall erfahren mußte, vermied Cusanus in den ersten beiden Jahren einen offenen Konflikt, ließ sich jedoch im Mai 1453 während seines Rom-Aufenthaltes von Papst Nikolaus V. erneut umfassende Vollmachten erteilen.⁴⁵ Um allen Einsprüchen zu begegnen, werden in der Bulle die Konvente namentlich angeführt und damit bestehende Privilegien der Orden ausdrücklich beiseite geschoben.⁴⁶

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Reformversuche nachzuzeichnen, doch möchte ich wieder Charakteristika seiner Vorgehensweise hervorheben, um dann nach Gründen zu fragen, warum seinen Reformbemühungen in Brixen nur wenig Erfolg beschieden blieb. Reform bedeutet: Umkehr, zurück zu den Ursprüngen, der Entschluß zu einer neuen Lebensführung. Dekrete alleine, Anweisungen würden das Leben einer Klostergemeinschaft nicht ändern. Nur individueller Zuspruch, vorgelebtes Beispiel konnte einen Wandel einleiten. So rief er Mönche aus entfernten Reformkonventen, z. B. Magdeburg, Marienwalde und Wien, nach Wilten und Neustift, Schwestern aus dem Nürnberger Klarissenkonvent nach Brixen und scheute dabei weder Kosten noch langwierige Verhandlungen. Versuche, aus Salzburg Mönche nach St. Georgenberg und Nonnen nach Sonnenburg zu verpflanzen, blieben ohne Erfolg. Immer nahm er sich die großen Erneuerungsbewegungen der Zeit zum Vorbild, arbeitete mit jenen zusammen. Genannt seien Bürsfelde, Tegernseer und Melk, Windesheim und Raudnitz.⁴⁷

seinem Brief an Bernhard v. Waging 1454 IX 9. E. VANSTEENBERGHE, *Autour* (Anm. 24) 149; Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 162. Vgl. auch die Randnotiz des NvK in: BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 25, fol. 31^r.

⁴⁴ A. DÖRRER, *Nikolaus Cusanus und Verena von Stuben, Herzog Sigmund und Eleonore in schönggeistigen Verkörperungen zwischen 1840 und 1940*, in: CGS (Anm. 1) 551–596.

⁴⁵ Dazu NvK an den Pfarrer von St. Lorenzen, 1454 XII 3. INNSBRUCK, TLA, Hs. 2336, p. 192.

⁴⁶ S. oben Anm. 39.

⁴⁷ Vgl. auch E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* (Anm. 1) 142ff.

Warum scheiterte der Bischof in Sonnenburg, warum gelang die Reform der Brixner Klarissen erst, nachdem er die Klostergebäude hatte besetzen lassen?⁴⁸ Sicherlich nicht nur, weil ihm dort zwei adlige Damen, Verena von Stuben und Maria von Wolkenstein, entgegentraten.⁴⁹ Kritisch fragen wir uns: wollte er nicht sehen, daß beide Konvente sich inzwischen zu Versorgungsinstituten unverheirateter Töchter des Adels gewandelt hatten, eine sozioökonomische Funktion, die damals vielerorts zu beobachten war.⁵⁰ In Sonnenburg lebte man längst nicht mehr nach der Regel des Hl. Benedikt, sondern machte sich alle Freiheiten eines adligen Kanonissenstiftes zu eigen.⁵¹ Der Klarissenkonvent hatte sich *de facto* zu einem Urbanistinnenkloster gewandelt. Was würde die Rückkehr zur Benediktregel oder zum asketischen Leben in der Nachfolge der Hl. Klara für diese Frauen bedeuten, die oft unter gänzlich anderen Voraussetzungen den Weg hinter die Klostermauern wählten oder gar dazu gedrängt wurden?

Ein weiterer Grund für die Vergeblichkeit seiner Bemühungen ist die mangelnde Zusammenarbeit mit den weltlichen Mächten, hier Herzog Sigismund und der Landadel. Dabei können wir während der Legationsreise allenthalben beobachten, wie er Fürsten und Städte aktiv in seine Reformvorhaben einbindet.⁵²

⁴⁸ H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues und das Brixner Klarissenkloster* in: MFCG 6 (1967) 75–123.

⁴⁹ Daß die soziologische Kluft von beiden Seiten empfunden wurde, läßt sich einem Brief der Maria von Wolkenstein von 1455 IV 11 entnehmen: *Auch hat der pissoff gesprochen, er geb nicht umb die Wolkenstainer noch umb ander lantherren*. H. HALLAUER, *Klarissenkloster* (Anm. 48) 108.

⁵⁰ G. P. MARCHAL, *Was war das weltliche Kanonikerinstitut im Mittelalter* in: RHE XCV (2000) 36. Zur sozio-ökonomischen Funktion der Stifte grundlegend: A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche* (1910; 1922; ND 1958).

⁵¹ Bereits während der Legationsreise hatten sich die Visitatoren des NVK ausdrücklich gegen eine Unterscheidung adliger und bürgerlicher Nonnen gewandt, *wann got dar um kein unterscheid bat*. AC 1337; 2084; 2085. Vgl. auch H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues und die Visitation der Abtei Sonnenburg im Jahre 1455*, in: *Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann* (Würzburg 1993) 93.

⁵² Eine Zusammenarbeit galt damals als unerläßlich und wurde häufig praktiziert. B. NEIDIGER, *Papst Pius II. und die Klosterreform in Deutschland, eine Problemskizze*, in: *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm* (Berlin 1999) 642.

An gutem Willen mangelte es nicht. Nikolaus von Kues begann sein Werk mit den besten Vorsätzen, hoffte in dem jungen Herzog, dem er ein väterlicher Freund sein wollte, einen Gleichgesinnten zu finden.⁵³ Doch bereits nach wenigen Wochen wurde deutlich, daß Sigismund gänzlich andere Absichten verfolgte und ihn die Reform des religiösen Lebens wenig bekümmerte. Denn es lassen sich kaum unterschiedlichere Persönlichkeiten vorstellen: hier der tiefgläubige Intellektuelle, dort ein leichtsinniger Lebemensch und Frauenheld, der ständig von Geldnöten geplagt wurde. Da eine tiefgreifende Umgestaltung der Konvente politische wie ökonomische Interessen berührte, mußte ein solcher Versuch zwangsläufig zu Erschütterungen führen. Äbte und Pröpste besaßen als geborene Vertreter Sitz und Stimme im Tiroler Landtag. Die Prälaten, vielfach zugleich herzogliche Räte, übernahmen regelmäßig diplomatische Missionen,⁵⁴ verdankten nicht selten ihr Amt dem Landesfürsten, der als Vogt die Orden in seinen Landen beschützte und gleichzeitig bevormundete.

So prallten gegensätzliche Interessen aufeinander. Domkapitel und Klöster sahen sich in einem Loyalitätskonflikt und entschieden sich verständlicherweise für den Innsbrucker Fürsten, zumal sie auch an die Zeit nach Nikolaus von Kues dachten. Wie weit der Kardinal sich durch ungeschicktes Vorgehen selbst behinderte – erinnert sei an die mehrfach bezeugte Schroftheit und den ausgeprägten Eigensinn –, läßt sich nur vermuten.

Dennoch sollte die verhängnisvolle Zuspitzung des politischen Konfliktes mit Herzog Sigismund, begleitet von einer beispiellosen publizistischen Kampagne,⁵⁵ nicht unser Urteil verzerren und den Blick verstellen auf das, was geblieben ist. Neben den erwähnten bedrückenden Fehlschlägen beobachten wir nämlich, daß seine Reformbemühungen dort, wo man sie nicht von außen behinderte, Früchte trugen: Den Waldschwestern im Halltal entwarf er, wie bereits erwähnt, eine Regel, die erst im Jahre 1689 neu gefaßt wurde; die den Brixner Klarissen konzipierte

⁵³ NvK an Paolo Morosini, (ca. 1462 X): BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 221, p. 426.

⁵⁴ Abt Georg von Stams übernahm regelmäßig diplomatische Missionen oder begleitete den Herzog, so 1454 nach Wien zum Kaiser, 1459 nach Mantua. INNSBRUCK, UB, Hs. 750, fol. 100^{r-v}. Vgl. auch TH. KÖLL, *Mer is gewissen von dem schalt iar*, in: Innsbrucker Historische Studien 6 (1983) 61f.

⁵⁵ P. JOACHIMSOHN, *Gregor Heimburg* (Bamberg 1891) 172ff.; H.-J.-BECKER, *Der Streit der Juristen: Nikolaus von Kues in der Auseinandersetzung mit Herzog Sigismund 1460 – 1464*, in: MFCG 24 (1998) 81–102.

Ordnung blieb bis 1580 unverändert, im Kloster Neustift hatten die Cusanusstatuten sogar bis 1941 Bestand.⁵⁶ Die Macht seines Vorbildes und die Wirkung seiner Predigten auf Klerus und Volk läßt sich ohnehin nicht messen.

Und wie meisterte der Landesfürst das ihm anvertraute Amt, zu dem er sich nicht gedrängt habe, wie er seinem Kapitel vorhält, und er sei nicht ins Land gekommen, um versorgt zu sein, *propter comedere*, sondern um die ihm anvertrauten Seelen zu Gott zu führen.⁵⁷ Eindeutig setzt er hier Prioritäten. Im Alltag des Fürstbischofs waren jedoch beide Funktionen engstens miteinander verflochten, so daß wir sie nur in der Abstraktion gesondert betrachten können und dürfen. Rückschauend sind wir geneigt, hier von einer unseligen, ja verhängnisvollen Überschneidung zu sprechen. Jene Realität prägte das Leben der damaligen Kirche und gehörte zur Normalität des 15. Jahrhunderts. Ohnehin ließ sich die ökonomische Basis für beide Aufgaben kaum trennen. Pastorale Weisungen und geistliche Strafen exekutierte der Bischof notfalls mit den Instrumentarien des Fürsten. Man denke z. B. an die Besetzung des Klarissenklosters durch Soldaten des Bischofs, um die Reform zu erzwingen. Der Landesherr schreckte auch keineswegs davor zurück, im politischen Konflikt das kanonische Recht als Waffe einzusetzen.

Eingangs wurde eine schwere Hypothek angesprochen, an der Cusanus von Beginn an zu tragen hatte. Gegen den Willen des Tiroler Grafen und des Domkapitels hatte er den Brixner Bischofsstuhl eingenommen. Würde man dem Eindringling die bittere Niederlage verzeihen? Würde seinerseits der Kardinal sich mit diplomatischem Geschick um einen Ausgleich mühen und für eine Heilung der Wunden sorgen?

Noch eine zweite Hypothek mußte der neue Bischof übernehmen. Das Fürstentum Brixen bestand damals im Gegensatz zur Diözese Brixen nur noch aus einem Dutzend kleiner Stadt- und Amtsgerichten, die Inseln gleich im Territorium der Tiroler und Görzer Fürsten lagen.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst*, in: MFCG 21 (1994) 304.

⁵⁷ NVK an Leonard Wiesmair und Oswald v. Seben: INNSBRUCK, TLA, Sigm. IX, 62, fol. 178; MÜNCHEN, HStA, Kurbaiern, Äußeres Archiv, Nr. 974; TRIENT, StA, Sez. tedesca, XXXIV, Nr. 27.

⁵⁸ O. STOLZ, *Südtirol* (Anm. 3); J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone* (Trient 1964) 104ff.; J. RIEDMANN, *Geschichte des Landes Tirol* (Innsbruck 1985) I, 422ff.;

Angesichts einer solchen Gemengelage und den daraus resultierenden Verflechtungen und Abhängigkeiten drohte ständig die Gefahr von Differenzen. Harmonie und Einvernehmen zwischen Bischof und Fürst wurden daher geradezu erzwungen und machten eine eigene Politik der Brixner Bischöfe nahezu unmöglich.⁵⁹

Die Faszination, mit der eine spätere Forschung jene dramatische Endphase der Brixner Zeit unseres Cusanus analysiert, führt häufig dazu, die Anfangsjahre einer Kohabitation aus dem Blick zu verlieren. Ein gründliches Quellenstudium macht deutlich, wie sich das Verhältnis Bischof – Tiroler Landesfürst schrittweise entwickelt und ein Scheitern keineswegs von Anfang an absehbar war.

Im April 1452 erleben wir einen Cusanus, der mit gleichem Engagement auch seine weltlichen Pflichten übernimmt. Alles deutete damals darauf hin, daß er sich mit dem politischen *status quo* abfinden wollte. Er sucht Zusammenarbeit, *concordantia*, beschickt die Tiroler Landtage, übernimmt die herzogliche Münzordnung,⁶⁰ bewegt den Papst dazu, zukünftig auf Reservationen in den Diözesen Brixen, Trient und Chur zu verzichten, vermittelt zugunsten des Herzogs im Churer Streit. Einzig das Ansinnen, in Innsbruck die Würde eines Kanzlers und Hofkaplans zu übernehmen – bisher die Regel –, lehnt er ab, da dies mit seinem Kardinalsrang unvereinbar sei.⁶¹

Auch hier setzen uns sowohl seine Kompetenz als auch eine stupende Arbeitskraft in Erstaunen. Als Landesvater überprüft er die Finanzen des Hochstifts, befiehlt allen Lehensträgern der Kirche, ihre Lehen zu erneuern, um damit Rechtssicherheit zu schaffen. Persönlich kontrolliert er Lehenregister und Raitbücher, fordert alle Küchenmaier auf, Inventare vorzulegen,⁶² erwartet von den Amtsleuten detaillierte Abrechnungen.

H. FLACHENECKER, *Geistlicher Stadtherr und Bürgerschaft. Zur politischen Führungsschicht Brixens am Ausgang des Mittelalters*, in: Stadt und Kirche, hg. F.-H. Hye. Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, XII (Linz/Donau 1995) 99ff.; H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker*, in: MFCG 24 (1996) 104f.

⁵⁹ J. RIEDMANN, *Die Besetzung* (Anm. 2) 48f.; DERS., *Die Bischöfe in der mittelalterlichen Geschichte Tirols*, in: Die Diplomatie der Bischofsurkunden vor 1250 (Innsbruck 1995) 35f.

⁶⁰ Beispiele der Bereitschaft des NvK zur Zusammenarbeit: F. HAUSMANN, *Das Brixner Briefbuch des Kardinals Nikolaus von Kues*. CT IV, 2 (Heidelberg 1952) 24, Nr. 9; Nr. 67f.; Nr. 93.

⁶¹ NvK an Philipp von Sierck, 1452 IX 20. CT IV, 1, 82, Nr. 25.

⁶² BRIXEN, DA, Ordinariatsarchiv, ohne Signatur.

Durch das Studium der Urkunden und Traditionsbücher des Archivs verschafft er sich einen Überblick über die Rechte des Hochstiftes.⁶³ Dies muß den Historiker Nikolaus von Kues fasziniert haben: Wie in seinen Büchern, stoßen wir überall auf Marginalien von seiner Hand.⁶⁴ Bewundernswert dabei sein phänomenales Gedächtnis und die kritische Einstellung, die auch Bussi, seinen damaligen Sekretär, in ungläubiges Erstaunen versetzt hatte.⁶⁵ Nur ein Beispiel: Über 400 Jahre vor den Herausgebern der *Monumenta Germaniae* entlarvt er eine Urkunde Kaiser Heinrichs II. als Fälschung und vermerkt dazu: Das Datum dieser Urkunde kann nicht wahr sein. Denn die Zeugen lebten damals noch nicht. Herzog Welf wurde erst 1097 in das Herzogtum Bayern eingesetzt, und der Bischof von Regensburg, der zu jener Zeit regierte, hieß Gebhard (und nicht, wie hier, Hartwig).⁶⁶

Da die kümmerlichen Einnahmen – er selbst spricht von einer *ecclesia paupercula*⁶⁷ – weder die Neuordnung der Seelsorge noch eine solide Verwaltung sicherten, versuchte er, dem Stift zusätzliche Einnahmequellen zu erschließen. Sein ökonomischer Sachverstand wie auch ein Blick auf Nordtirol zeigten ihm die zukunftsweisende Bedeutung des Bergbaues.

Während seines Aufenthaltes am Wiener Kaiserhof ließ er sich, wie übrigens auch seine Vorgänger und Nachfolger,⁶⁸ das 1217 den Brixner

⁶³ H. HALLAUER, *Rechtshistoriker* (Anm. 58) 109ff.

⁶⁴ Zur Funktion der Marginalien: R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. der Wiss., phil.-histor. Klasse, 1928/29, 5. Abh. (Heidelberg 1929) 35, Anm. 1.

⁶⁵ *Historias idem omnes, non priscas modo, sed mediae tempestatis, tum veteres, tum recentiores usque ad nostra tempora, memoria retinebat. Gesta praecipue consiliorum omnium, ecclesiasticam scilicet historiam, non summatim, sed per capita singula et veluti diarias ipsas actiones, examussim crebro referebat.* G. A. BUSSI, *Prefazioni alle edizioni di Sweynbeym e Pannartz*, ed. MASSIMO MIGLIO (1978) 17f. Vgl. dazu auch die Randnotiz des NVK in: LONDON, BL, Cod. Add. 19952, fol. 86^r zum Konzil von Chalcedon. MFCG 12 (1977) 71.

⁶⁶ BOZEN, StA, BA, Lade 19, nr. 1, B; Faksimile: circa 1500. Landesausstellung 2000 (Mailand 2000) 330f., Nr. 2–6–3.

⁶⁷ NVK an Paolo Morosini, ca. 1462 X: BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 221, p. 426. Ähnlich bereits 1452 IX 20 an Philipp von Sierck; J. KOCH, *Cusanus Texte*. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Cues, 1. Sammlung. Sitzungsber. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-histor. Klasse 1942/43, 2. Abh. (Heidelberg 1944) 81f., Nr. 25.

⁶⁸ Z. B. für Bischof Ulrich, 1413 VIII 7, BOZEN, StA, BA, U 16; für Georg von Stubai, 1443 I 12. BOZEN, StA, BA, U 19. Man kann also keineswegs von einem Komplott gegen Herzog Sigismund sprechen. So W. BAUM, *Sigismund der Münzreiche* (Bozen 1987) 140f.

Bischöfen verliehene Bergregal erneuern, um seine Aktivitäten juristisch abzusichern⁶⁹ Fremde Fachkräfte, die er mit besonderen Vergünstigungen ins Land rief, sollten die Förderung der Bergwerke in Fursil modernisieren.⁷⁰ Hartnäckig verteidigte er die Ansprüche des Stiftes auf Erzgruben in Garnstein, die ihm der Herzog streitig machte.⁷¹ Zugleich fühlte sich hier der Naturwissenschaftler angesprochen. Häufig läßt er sich Erzproben vorlegen,⁷² und in seinem Handexemplar der Reisebeschreibung des Marco Polo exzerpiert er sorgfältig alle dort genannten Metallsorten.⁷³ Um das ortsgebundene Gewerbe zu schützen, wurde durchziehenden fremden Handwerkern die Arbeitserlaubnis versagt, allerdings mit der Einschränkung, dies dürfe nicht zu Preissteigerungen ausgenutzt werden.⁷⁴ Die Erträgnisse aus Zöllen und dem wichtigen Transitverkehr suchte er zu mehren, indem er den Gemeinden das Palwagenprivileg erneuerte.⁷⁵

Seine gewissenhafte Buchführung – bisweilen könnte man sie pedantisch nennen, wohl auch Erbe bürgerlicher Herkunft – erlaubt uns einen neugierigen Blick auf die persönliche Lebensführung des Kardinals. Aus den weitgehend erhaltenen Raibüchern erfahren wir von den Eßgewohnheiten, z. B., daß er süße Weine bevorzugte oder ihm nur Weißbrot aufgetragen wurde (Magenbeschwerden?). Wir lesen, wann sich der Bi-

⁶⁹ Or.: BOZEN, StA, BA, U 23 und viele weitere Überlieferungen. Deutsche Übersetzung: BRIXEN, Konsistorialarchiv, HRR II, fol. 84^r–85^r. Die Urk. wurde mehrfach gedruckt, zuletzt W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, Nr. 13a/b. Das Or. des Inserts: Friedrich II., 1217 XII 29: BRIXEN, DA, OA, Nr. 29.; L. SANTIFALLER, *Die Urkunden der Brixner Hochstiftsarchive* I (Innsbruck 1929) Nr. 60.

⁷⁰ BOZEN, StA, BA, BL I, fol. 337^v; fol. 352^v. MFCG 21 (1994) 307f.

⁷¹ INNSBRUCK, TLA, Hs. 5911, fol. 346^v. Noch 1479 beanspruchte Herzog Sigismund das Recht auf alle Bodenschätze und Wälder in den Stiften Brixen und Trient. Vgl. G. MUTSCHLECHNER, *Der Bergbau am Pfunderer Berg*, in: *Der Schlern* 46 (1972) 354; A. JÄGER, *Beiträge zur tirolisch-salzburgischen Bergwerks-Geschichte*, in: AÖG 53 (1875) 359f. Ein ausgewogenes Urteil zur Rechtslage: J. v. SPERGES, *Tyroler Bergwerksgeschichte* (Wien 1765) 80f.

⁷² Z. B. BRIXEN, DA, HA 27807, fol. 17^{r-v}; BOZEN, StA, BA, Miscellanea I, 21.

⁷³ LONDON, BL, Cod. Add. 19952, fol. 11^r; fol. 16^r. MFCG 12 (1977) 67ff.

⁷⁴ INNSBRUCK, Museum Ferdinandeum, Urk. 356; BOZEN, StA, BL I, fol. 263^{r-v}; fol. 447^{r-v}. Druck: CGS (Anm. 1) 501f.

⁷⁵ BOZEN, StA, BL I, fol. 322^v–323^r; fol. 492^v. Zur Bedeutung dieser Privilegien: KONRAD EGG, *Ballhaus, Rod- und Ballfahren in Matrei am Brenner*, in: *Tiroler Heimatblätter* 11 (1933) 282ff.

schof neue Schuhe anfertigen ließ, eine Soutane oder einen Pelzmantel kaufte.⁷⁶ Durch die Bilanzierung der Botenlöhne entdecken wir bisher unbekannte Aktivitäten und Korrespondenzpartner.⁷⁷ Penibel wird aufgeschrieben, welche Gäste bewirtet wurden, wann und wieviel der Kardinal an Almosen gab – Bettlern und Zigeunern, armen Studenten, durchreisenden Mönchen oder *quibusdam Graecis*. Um beispielsweise einen Streit zwischen zwei Pfarrern zu schlichten, zahlt er jedem 5 lb. Berner Gott zu Liebe, *propter deum*.⁷⁸

Dank einer behutsamen Haushaltsführung erholten sich rasch die Stiftsfinanzen, welche er in einem desolaten Zustand übernommen hatte, so daß er bereits nach zwei Jahren Schulden beglichen und verpfändete Güter und Gerichte aufkündigen oder auslösen konnte; genannt seien hier Steinach, Matrei, Strassberg und St. Petersberg.⁷⁹ Daß er jedoch ein »erotisches Verhältnis zum Geld« gehabt habe, wie jüngst zu lesen war, vermag ich nicht zu erkennen.⁸⁰

Spektakulär im Jahre 1456 der Rückkauf von Burg und Gericht Taufers, ein Geschäft, das noch folgenschwere Nachwirkungen haben sollte.⁸¹ Nicht juristische Argumente, sondern einzig akute Geldnöte hatten den Tiroler Fürsten zu diesem Handel gezwungen: *dux fuit necessitatus*, wie eine Quelle berichtet. Der Bischof hoffte, durch sein Entgegenkommen – zusätzlich räumte er Sigismund einen Kredit in Höhe von 6000 Gulden ein – diesen versöhnlich zu stimmen. Für Cusanus war es ein

⁷⁶ Vgl. dazu die in MFCG 21 (1994) 291f. angeführten Beispiele.

⁷⁷ Aus einer Vielzahl von Belegen nur einige Beispiele: 1454 XI 1: Bote (*quidam senex*) nach Kues; 1454 XI 10: Bote nach Kues; 1455 IV 30: Bote (*cuidam iuveni scolari*) von Kues; 1456, ca. III 30: Bote aus Kues; 1457 IV 7: Bote (Johannes) Rutz nach Kues. Oder: 1456 XI 19: *de mandato domini mei rev. mutuari oratoribus patrie Treverensis, videlicet d. decano sancti Castoris Confluentie et Guetmanno fl. Rh. L.*; 1457 IV 1: *de mandato domini mei rev. tradidi d. decano Monasteriifelt (Hermann Frank) fl. Rh. LX*. Oder auch: 1455 ca. IV 8: Bote aus Rom, *qui portavit nova eleccionis pape*. BRIXEN, DA, HA 27325, p. 26; 42; 45; 47; 107; 131.

⁷⁸ BRIXEN, DA, HA 27325, p. 42.

⁷⁹ H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker* (Anm. 58) 112ff.

⁸⁰ W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) II, 9.

⁸¹ H. HALLAUER, *Eine Denkschrift des Nikolaus von Kues zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol*, in: MFCG 1 (1961) 76–94. Vgl. auch A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) I, 172ff.; O. STOLZ, *Südtirol* (Anm. 3) 541ff.; W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 306ff.; E. KUSTATSCHER, *Die Herren von Taufers* (Diss. Innsbruck 1987) 73ff.

schlechtes Geschäft, da Taufers immer noch rechtmäßiger Besitz der Kirche war, und dies konnte er durch Urkunden verifizieren. Daher schrieb er nach Vertragsunterzeichnung, er habe nur sein Eigentum, *solum nostrum*, zurückerworben, obendrein *valde care*, und dies allein, um der Kirche den Frieden zu bewahren und dem Herzog zum Gefallen, *ad complacenciam domini ducis*.⁸²

In der Rückschau möchte man die Verträge um Taufers als Abschluß einer zweiten Phase deuten, die noch geprägt war vom Bemühen, einen *modus vivendi* zu finden,⁸³ auch wenn er Sigismund unterstellt: *dissimulat aut favet adversariis meis*.⁸⁴ Anfangs gelang es ihm auch, den Fürsten in das Reformprogramm einzubinden, so bei den Visitationen der Waldschwestern im Halltal, in Wilten und in Gries. In Sonnenburg überließ er dem Herzog die Auswahl der Visitatoren und erlaubte Delegierten aus Innsbruck, während der anschließenden Visitation zugegen zu sein, ja, er war zeitweise sogar bereit, die Abtei in ein adliges Damenstift umzuwandeln.⁸⁵

Die Quellen berichten häufig von versöhnlichen Gesten, sei es, daß Rebhühner, eine Delikatesse, nach Innsbruck geschickt werden, sei es, daß Cusanus persönlich nach St. Sigmund reitet, um die vom Herzog gestiftete Kirche zu weihen.⁸⁶ Mit einem bitteren Unterton schreibt er später, er habe den Fürsten täglich in sein Gebet eingeschlossen und dies in mehr als 2 500 Messen.⁸⁷ Gleichzeitig mußte er jedoch manche Unfreundlichkeiten oder gar Flegereien des jungen Sigismund hinnehmen, etwa im April 1452 beim Antrittsbesuch in Innsbruck, als dieser sich unter fadenscheinigen Gründen entschuldigen ließ, um anschließend demonstrativ zur Jagd auszureiten, oder wenn die Gesandten des Kardinals vier Tage warten mußten, ehe der Herzog ihnen Audienz gewährte.⁸⁸ Um solche Grobheiten gebührend einzuordnen, müssen wir das damalige

⁸² H. HALLAUER, *Eine Denkschrift* (Anm. 81) 145. Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) II, 256–269.

⁸³ Dazu NVK an Kaspar Aindorffer, 1454 III 18. E. VANSTEENBERGHE, *Autour* (Anm. 24) 129, Nr. 14. Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 124–127.

⁸⁴ NVK an Bernhard von Waging, 1454 IX 9. E. VANSTEENBERGHE, *Autour* (Anm. 24) 149, Nr. 26. Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 162–167.

⁸⁵ H. HALLAUER, *Visitation* (Anm. 51) 81.

⁸⁶ BRIXEN, DA, HA 27325, p. 46. Gleichzeitig stiftet er auch ein Glasfenster für die Kirche.

⁸⁷ BOZEN, StA, BA, Hs. 3, p. 22.

⁸⁸ BRIXEN, DA, HA 27543, fol. 10^r.

Protokoll beachten, das Kardinäle den Fürsten von Geblüt gleichstellte, nicht zu vergessen, daß Cusanus bereits damals eine herausragende Persönlichkeit der Kirche war, dem beispielsweise der Papst die Vermittlung im Streit zwischen den Königen von England und Frankreich anvertraute.⁸⁹ Wollten Sigismund und der Adel ihn die inferiore Herkunft spüren lassen?⁹⁰ Später klagt Cusanus dem Bischof von Chur, er habe mehr Demütigungen und Kränkungen hinnehmen müssen, als je ein anderer Kardinal erfahren habe.⁹¹

Im Januar 1454 schien ein Durchbruch gelungen. In Innsbruck werden die Kompaktaten unterzeichnet, die für die Zukunft eine befriedigende Zusammenarbeit erhoffen ließen.⁹² Doch sehr bald brachen die Gegensätze wieder auf, deutlich sichtbar beim Versuch des Bischofs, die reformunwilligen Brixner Klarissen zur Observanz zurückzuführen. Auch der Konflikt um Sonnenburg verschärfte sich. Einer kurzzeitigen Entspannung während der Gradnerfehde folgten immer häufiger Zusammenstöße, so daß, wie in einer Tragödie, die Katastrophe unabwendbar schien. Ende Juni 1457 reiste Cusanus zu neuen Gesprächen nach Innsbruck.⁹³ In der Nacht hörten die Innsbrucker Bürger in den Straßen großen Lärm. Sol-

⁸⁹ ROM, VA, Reg. Vat. 438, fol. 189^{r-v}; RG VII, Nr. 2195; Vgl. auch E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen des Nikolaus von Kues in seiner Erfahrung der politischen Wirklichkeit*, in: QFIAB 37 (1957) 206f.

⁹⁰ Bezeichnend für die Denkweise eine Bemerkung Jakobs von Sierck 1453: *qualitas nobilitatis*; J. KOCH, *Briefwechsel* (Anm. 67) 101, Nr. 31. Mehrfach registriert NVK feinführend die maliziösen Anspielungen auf seine Herkunft.

⁹¹ INNSBRUCK, TLA, Sigm. IX, 62, fol. 137; ebd. Hs. 5911, fol. 100^r–101^r; MÜNCHEN, HStA, Kurbaiern, Äußeres Archiv Nr. 974, fol. 72^v. W. BAUM, *Nikolaus Cusanus und Leonhard Wiesmair*, in: *Der Schlern* 57 (1983) 442.

⁹² Or.: INNSBRUCK, TLA, U I, 8967; ebd. Sigm. IX, 62, fol. 82. Zahlreiche Kopien. Die Gegenausfertigung, ebenfalls mehrfach überliefert, BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 221, p. 25; 491. Der Vertrag wurde auch 1640 bei Verhandlungen vor dem Reichstag in Regensburg vorgelegt, um die Reichsunmittelbarkeit des Stiftes zu verteidigen. BRIXEN, DA, HA 18209, fol. 15^r. Mehrere Drucke, u. a. von 1664 (Innsbruck, Museum Ferdinandeum, Dip. 421, I, 44–46). Zuletzt W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 80–82.

⁹³ Zu den damaligen Ereignissen vgl. A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) I, 213ff.; J. KOCH, *Nikolaus von Cues als Mensch nach dem Briefwechsel und persönlichen Aufzeichnungen*, in: STGMA III (Leiden-Köln 1953) 633ff. Jetzt auch: J. KOCH, *Kleine Schriften* (Rom 1973) I, 560ff.; J. GELMI, »Des Lebens nicht mehr sicher«. *Attentate auf Kardinal Nikolaus Cusanus in Tirol*, in: *Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge* 106 (1995) 231ff.

daten erschienen vor den Toren des Klosters Wilten, wo der Kardinal abgestiegen war. Am nächsten Morgen verbreitete sich das Gerücht, man habe den Bischof in der Nacht umbringen wollen. Daß die Verhandlungen in einer solchen Atmosphäre erfolglos blieben, kann nicht verwundern. Nikolaus von Kues verläßt im höchsten Maße verunsichert die Stadt. Auf dem Brenner erreicht ihn die Warnung, Kaspar von Gufidaun, einer der herzoglichen Hauptleute, lauer ihm auf und halte den Strick bereit, den Bischof aufzuknüpfen. Panik überfällt ihn. Um sein Leben bangend ergreift er die Flucht,⁹⁴ ändert alle Pläne und reitet mit wenigen Getreuen über zwei Alpenpässe zu seiner kleinen Burg Buchenstein, 1750 m hoch im äußersten Zipfel des Bistums gelegen, hart an der Grenze zur Republik Venedig, so daß eine rasche Flucht jederzeit möglich war.⁹⁵ Der dortige Aufenthalt, nur für wenige Tage geplant, sollte 14 Monate dauern.⁹⁶ Klettert man heute durch die kleinen, dunklen Räume der Ruine, die in den letzten Jahren restauriert wurde, kann man nachfühlen, welche Unbilden den alten Herrn in dieser *wuesteny* erwarteten: Spartanische Lebensbedingungen, Einsamkeit und bittere Kälte, ohne Bibliothek, abgeschnitten von der Bistumsverwaltung, von den Nachrichten aus der weiten Welt. Ich fürchte, der wundervolle Blick auf die verschneiten Dolomitengipfel konnte ihn dafür nicht entschädigen.

Umso mehr drängt sich die Frage auf, warum Cusanus, von Gichtschmerzen geplagt, die nachlassende Kraft der Augen beklagend, über ein Jahr in der Felsenburg ausharrte. Verstand er sich als der gute Hirte, der nie seine Herde im Stich lassen darf, *etiam si de suo morte eas pascere debere?*⁹⁷ War es der Stolz, ein Scheitern einzugestehen, hoffte er auf die Solidarität seines Klerus oder gar den empörten Aufstand seiner Diözesanen? Wartete er auf Beistand aus Rom oder glaubte er immer noch

⁹⁴ *Demum conclusit me velle tollere de medio eciam cum indicibili ignominia honoris sui.* BOZEN, StA, BA, Lade 34, nr. 20, A. Druck: E. SCHWIND/A. DOPSCH, *Ausgewählte Urkunden zur Verfassungsgeschichte der deutsch-österreichischen Erblande im Mittelalter* (Innsbruck 1895; ND Aalen 1968) 383–386, Nr. 191; Übersetzung: FR. A. SCHARPFF, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa* (Mainz 1843; ND Frankfurt 1966) 263–267.

⁹⁵ Zu Burg und Baugeschichte: M. Baldin (Hg.), *Il castello di Andraz e le miniere del Fursil* (Venedig 1997) 171ff.

⁹⁶ N. TIEZZA, *Nicolò Cusano e il castello di Andraz*. Istituto Bellunese di ricerche sociali e culturali. Serie »Varie« n. 20 (Belluno 1988) 7ff.

⁹⁷ *Sermo CCXXXI: h XIX, N. 12, Z. 19–22* und er fügt dort hinzu: *Nam propter pascere oves pastor est.*

an eine friedliche Lösung? Für letzteres mag sprechen, daß er neuen Verhandlungen zustimmt und die Bischöfe von Trient, Chur und Eichstätt sowie Herzog Albrecht von Bayern um Vermittlung gebeten werden.⁹⁸

Allerdings bahnt sich parallel dazu eine weitere Katastrophe an. Venera von Stuben, trotz Bann und Interdikt immer noch Herrin in Sonnenburg, fordert von den Bauern im Gericht Enneberg den Zins ein, den diese dem Kloster zu entrichten hatten. Jedoch weigern sich jene, an eine abgesetzte Äbtissin und ein mit dem Interdikt belegtes Kloster zu zahlen und berufen sich dabei auf das Kirchenrecht. Als dann in den ersten Apriltagen des Jahres 1458 eine von der Äbtissin angeworbene Söldnertruppe den Zins pfänden will, kommt es zu der sagenumwobenen »Schlacht im Enneberg«.⁹⁹ Etwa 50 Kriegsknechte der Abtei werden getötet, deren Anführer, Ritter Jobst von Hornstein, ein Schwager der Äbtissin, gerät in Gefangenschaft. Cusanus, der nachweislich keinen Einfluß auf die Ereignisse genommen hatte, läßt nun die Abteigebäude von seinen Soldaten besetzen. Die Mehrzahl der Nonnen hatte bereits vorher die Flucht ergriffen.

Dieser tragische Zwischenfall rückte sogleich in den Mittelpunkt einer ungezügelten Polemik. Der Bischof wurde zum zynischen und erbarmungslosen Gewaltmenschen, der sogar das Massaker gefeiert habe,¹⁰⁰ die Landsknechte werden zu Opfern stilisiert. Immer wieder wurde und wird jenes Ereignis herangezogen, um Nikolaus von Kues moralisch zu diskreditieren.¹⁰¹

Die Fronten erstarren. Herzog Sigismund weigert sich weiterhin beharrlich, die Lehenshoheit der Kirche anzuerkennen und, wie noch sein Vater, in einem Revers zu bestätigen.¹⁰² Cusanus wehrt sich mit seinen

⁹⁸ BOZEN, StA, BA, Hs. 3, p. 26–28.

⁹⁹ H. HALLAUER, *Die »Schlacht« im Enneberg 1458*, in: Nicolò' Cusano (Anm. 1) 447–469; DERS., *Die Schlacht im Enneberg*. KSCG 9 (Trier 1969); A. BALDISSERA, *Storia della Badia al tempo del cardinal Nicolaus Cusanus* (Rezia 1968) 20ff.

¹⁰⁰ BOZEN, StA, BA, Hs. 80, p. 46.

¹⁰¹ F. KLEIN-BRUCKSCHWAIGER, *Um die rechtliche Bewertung der Enneberger Schlacht im Jahre 1458*, in: Der Schlern 47 (1973) 300ff.

¹⁰² NVK an das Domkapitel, 1457 XII 26. BOZEN, StA, BA, Lade 34, nr. 20, A. Druck: E. SCHWIND/A. DOPSCH, *Ausgewählte Urkunden* (Anm. 93) 383–386; FR.A. SCHARPFF, *Der Cardinal* (Anm. 93) I, 263–267.

Waffen, den Waffen des Juristen.¹⁰³ Natürlich war ihm, dessen phänomenales historisches Wissen bereits die Basler Konzilsväter bewundern konnten, die geschichtlich gewachsene Struktur der deutschen Reichskirche vertraut. Er wußte ebenso, welch dominante Stellung die Brixner Bischöfe im hohen Mittelalter einnahmen und wie sie seitdem Schritt für Schritt von den eigenen Vögten entmachtet worden waren.

Der Anmaßung setzt er die historische Wahrheit entgegen. Um diesen Unrechtsprozeß aufzuzeigen und bewußt zu machen, läßt er sich Teile des Archivs in seine Felsenburg bringen, arbeitet Akten und Urkunden durch. In mehreren Denkschriften – es sind Meisterleistungen der Systematik und kritischen Quellennutzung – kann er beweisen, daß nahezu ganz Tirol den Brixner Bischöfen gehörte, von diesen später den Grafen von Tirol und Görz als Lehen übertragen, also nur geliehen wurde und daher *de iure* immer noch Kirchengut sei, denn Recht trotz der Zeit. Insgesamt zählt Nikolaus von Kues 36 entfremdete Territorien und Rechte auf. Geblieben sei nur noch ein kümmerlicher Rest der ursprünglichen Herrlichkeit der Kirche.¹⁰⁴

Empörte Reaktionen aus Innsbruck blieben nicht aus: der Kardinal rüttelte an gewachsenen Strukturen, suche den Zwist, ja, wolle den Herzog aus seinem Land vertreiben und greife nach dessen *herrlichkeit*. Von seinen Juristen beraten, appelliert Sigismund am 16. Februar 1458 erneut an den Papst, diesmal mit einer provokanten Erweiterung, nämlich auch an ein zukünftiges Konzil.¹⁰⁵

Uns drängt sich die Frage auf: Wollte Nikolaus von Kues wirklich die in den Pergamenten verstaubten Rechte revitalisieren? Glaubte der erfahrene Diplomat, der bewunderte Historiker, er könne die Geschichte korrigieren, die Landkarte Tirols umgestalten und damit das austarierte Gleichgewicht im Alpenraum umstoßen? Hatten ihm Angst, Erbitterung, die bedrückende Einsamkeit den Blick für die Wirklichkeit verstellt? Ich glaube: nein!

¹⁰³ Er gibt damals ein Gutachten bei dem Paduaner Juristen Laurus de Palazolis in Auftrag *an vasallus teneatur exprimere feoda in collacione sibi facienda*. BOZEN, StA, BA, Lade 43, nr. 2, A. Zu L. de Palazolis vgl. A. BELLONI, *Professori giuristi a Padova nel secolo XV* (Frankfurt 1986) 211f.; 269ff.

¹⁰⁴ H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker* (Anm. 58) 128ff.

¹⁰⁵ STAMS, StA, S VII, p. 9–12; ebd. *Additiones* fol. 202^v (Auszug).

Die Denkschriften mit ihren scheinbar maßlosen Ansprüchen waren seine Reaktion, ein Gegenangriff auf die Intentionen des Herzogs, der die Mediatisierungspolitik seiner Vorgänger fortsetzte und Nikolaus von Kues, den Eindringling, zur Resignation zwingen wollte. Allerdings sah der Bischof es als seine selbstverständliche Pflicht an, Besitz und Rechte der ihm anvertrauten Kirche zu verteidigen und agierte dabei nicht anders als seine Vorgänger und Nachfolger, die sich alle gegen den Druck der Tiroler Fürsten zur Wehr setzten, allerdings meist erfolglos, da ihre Abhängigkeit ihnen enge Grenzen setzte.¹⁰⁶ Bewahrung des *status quo*, das war sein Ziel, später auch der Rückerwerb der kleinen Landgerichte in der unmittelbaren Umgebung von Brixen, um so die direkte Bedrohung der Bischöfe abzuwenden.¹⁰⁷

Um zu zeigen, wie moderat seine bisherigen Ansprüche waren, präsentierte er seinen Gegnern die Ergebnisse der rechtsgeschichtlichen Studien, gleichsam um ihnen zu sagen: Seht, all das könnte ich verlangen. Die Tiroler Grafen wurden mit der Vogtei belehnt. Ein Lehen kann aber auch entzogen werden.¹⁰⁸

Allerdings müssen wir fragen: Hat hier der Jurist Cusanus den Politiker verdrängt? Spielt er mit der Macht, einer Macht, die er nicht besaß?

Jene Monate in der Einsamkeit der Dolomitenburg werden von ihm später als die schwersten seines Lebens empfunden. Wir entdecken die kontrastierenden Facetten seines Charakters, einmal den Sanguiniker, Gregor Heimburg spricht von der *kusisch geylheit*,¹⁰⁹ der sich aufbäumt und in eine Märtyrerrolle hineinsteigert. Er fühlt sich von seinem Papst im Stich gelassen, von seinem Kapitel verraten, er muß erfahren, daß Klerus und Landeskinder gleichgültig den Kampf beobachten. Keinesfalls will er aufgeben, von der Macht lassen. Er will weiterhin führen, mitgestalten, verändern. Und unvermittelt begegnen wir einem Men-

¹⁰⁶ H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker* (Anm. 58) 138ff.

¹⁰⁷ BOZEN, StA, BA, Lade 34, nr. 20, A. Vgl. auch: E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* (Anm. 1) 183f.

¹⁰⁸ N. GRASS, *Cusanus als Rechtshistoriker und Jurist*, in: CGS (Anm. 1) 188ff.; W. BAUM, *Sigmund* (Anm. 68) 138 glaubt allerdings, daß die historischen Studien *nicht einer objektiven Wahrheitsfindung, sondern einer historischen Untermauerung seiner Forderungen dienen*.

¹⁰⁹ MÜNCHEN, StB, Cgm 975, fol. 305^v; P. JOACHIMSON, *Gregor Heimburg* (Anm. 55) 203; R. KEMPER, *Gregor Heimburgs Manifest in der Auseinandersetzung mit Pius II.* (Mannheim 1985) 135.

schen in seiner Kleinheit, und ängstlich und verzagt, der flieht in die Stille der Studierstube,¹¹⁰ der die Last seines Amtes, *moles negotiorum saeculi*, abwerfen will, um in der Meditation und in seiner Philosophie Ruhe zu finden – eine Ruhe, die uns damals mit den großartigen Werken *De beryllo* und den beiden mathematischen Abhandlungen *De Caesarea circuli quadratura* und *De Mathematica perfectione* beschenkte.

Auch von Buchenstein aus werden die Verhandlungen mit wechselnder Intensität weitergeführt. Harsche Forderungen, die sich in den Denkschriften niederschlagen und die mit der Androhung von Bann und Interdikt verbunden sind, stehen neben konziliananten Angeboten. Immer konkreter spielt er mit dem Gedanken, das Stift an einen bayerischen Prinzen abzutreten,¹¹¹ schließlich sogar mit dem verhängnisvollen Plan, die Lehen dem Kaiser zu übertragen.¹¹² Als kaum noch ein Ausgleich erwartet wurde, kommt es doch noch zu einer Einigung, möglich durch den versöhnlichen Einfluß der Herzogin und die Vermittlung des Trienter Bischofs.

In einem Vertrag, der Ende August 1458 in dem kleinen Dorf Lüssen besiegelt wird, können nahezu alle Differenzen ausgeräumt werden. Sogar der unselige »Sonnenburger Streit«, der die Emotionen so aufputschte, wird beigelegt: Verena von Stuben verzichtet auf ihre Würde; eine neue Äbtissin wird nominiert.¹¹³

Fast gleichzeitig werden wir Zeugen einer unerwarteten Wendung: Pius II., der neue Papst, sucht auf seine Weise, diplomatisch, Frieden zu stiften. Dazu bestehen die besten Voraussetzungen, denn beiden Herren ist er seit vielen Jahren verbunden. Den Kardinal nennt er seinen Freund, dem jungen Herzog hatte er einst, damals noch Enea Silvio Piccolomini, Liebesbriefe entworfen. Der Papst ruft Cusanus an die Kurie und überträgt ihm die Verwaltung des Kirchenstaates, eine unge-

¹¹⁰ So bereits am 9. I. 1456: *mibi non dantur penne, ut volam in desertum a facie draconis, ut pariam fructum fidei*. E. VANSTEENBERGHE, *Autour* (Anm. 24) 162, Nr. 36. Wiederabdruck: W. BAUM/R. SENONER, *Briefe* (Anm. 1) I, 186f.

¹¹¹ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und die Wittelsbacher*, in: Festschrift für Andreas Kraus (Kallmünz 1982) 105ff.

¹¹² H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker* (Anm. 58) 133ff.

¹¹³ INNSBRUCK, TLA, Sigm. IX, 62, fol. 188^{r-v}; Fragment eines Entwurfes ebd., Hs. 111, p. 280–281; ebd., Hs. 5911, fol. 61^r–62^v; STAMS, StIA, *Annales Stamsenses, Additiones*, fol. 206^v–207^v.

wöhnliche Auszeichnung, sicherlich in der Hoffnung, den Kardinal auch emotional von Brixen zu lösen, um so den Konflikt zu entschärfen.¹¹⁴

In Innsbruck und Brixen atmete man auf, und weil dort die Abreise des Bischofs ähnlich interpretiert wurde, rechnete kaum jemand mehr mit einer Rückkehr.

Dennoch werden neue Gespräche aufgenommen: Am Rande des Fürstenkongresses in Mantua begegnen sich Bischof und Herzog. Trotz päpstlicher Vermittlung kommt es weder in Mantua noch bei anschließenden Gesprächen in Trient zu einer Versöhnung. Cusanus weigert sich hartnäckig, *duri cervicis*, Rechtspositionen aufzugeben und damit eine Niederlage einzugestehen;¹¹⁵ der Herzog, beraten von seinem Staranwalt Gregor von Heimburg,¹¹⁶ sieht sich bereits als Sieger und ist daher zu keinen Konzessionen bereit.

Als Nikolaus von Kues schließlich am 20. Januar 1460 die Verwaltung des Stiftes Verwesern anvertraut,¹¹⁷ glaubt man in Tirol, er wolle nun doch einlenken und werde dem Papst an die Kurie folgen.

Umso überraschender wenige Tage später die Kunde von der Rückkehr des Bischofs, der am 5. Februar in Bruneck eintrifft und, weil er sich bedroht fühlt, wenige Tage später wieder in Buchenstein Zuflucht sucht.¹¹⁸

Das weitere Verhalten des Kardinals läßt sich noch schwerer nachvollziehen. Um diesen Schritt zu rechtfertigen, beruft er seinen Klerus nach Bruneck und kehrt am 24. März dorthin zurück. Nun überstürzen sich die Ereignisse. Sigismund sieht sich provoziert und läßt Truppen mobilisieren. Am 12. April erscheinen Reiter vor der bischöflichen Burg in Bruneck und übergeben Absagebriefe des Herzogs und des Adels. 3 000 Fußsoldaten

¹¹⁴ E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* (Anm. 1) 19ff.; M. WATANABE, *Nicholas of Cusa and the Reform of the Roman Curia*, in: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus* (Leiden 1993) 185ff.; jetzt auch: M. WATANABE, *Concord and Reform* (Anm. 38) 169ff.

¹¹⁵ Seinem Kapitel schreibt er, daß er die Rechte verteidigen werde *etiam si solus superessem*. INNSBRUCK, TLA, Hs. 5911, fol. 94^r–95^r.

¹¹⁶ M. WATANABE, *Duke Sigismund and Gregor Heimburg*, in: *Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag*, hg. L. Carlen und F. Steinegger (Innsbruck 1974) I, 564ff. Jetzt auch: M. WATANABE, *Concord and Reform* (Anm. 38) 389ff.

¹¹⁷ BRIXEN, DKA, Lade 101. F. A. SINNACHER, *Beyträge* (Anm. 1) 480.

¹¹⁸ Zu den folgenden Ereignissen vgl. H. HALLAUER, *Bruneck 1460. Nikolaus von Kues – der Bischof scheitert an der weltlichen Macht*, in: *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, hg. J. Helmuth, H. Müller, H. Wolf (München 1994) I, 381–412.

und 800 Reiter, so berichten die Chroniken, belagern die Stadt. Cusanus erkennt die Aussichtslosigkeit eines Widerstandes und kapituliert. Insgesamt 20 aufgezwungene Verträge besiegeln die Kapitulation.

Er muß nicht nur die alleinige Schuld am Konflikt auf sich nehmen, sondern obendrein dem Herzog die Kosten der Militäraktion ersetzen, über 10 000 Gulden. Das Domkapitel übernimmt die Verwaltung des Stiftes. Alle Burgen sollen dem Herzog offenstehen, die Hauptleute dürfen nur mit dessen Zustimmung ernannt werden. Schließlich gelobt der Bischof, alle geistlichen Strafen zu suspendieren bzw. sich für deren Aufhebung einzusetzen und auf jegliche Vergeltungsmaßnahmen zu verzichten.

Am 27. April 1460 verläßt Nikolaus von Kues tief gedemütigt – sein Sekretär Bussi schreibt *confactus et amplius senex*¹¹⁹ – das Bistum, für immer.

Wurde die Niederlage für ihn ein Sauluserlebnis? In einem bewegenden Brief an Johann von Eich bekennt er wenige Tage später, als Bischof das Wesentliche aus den Augen verloren zu haben, verführt durch die Zwänge seines weltlichen Amtes und die Eitelkeit der Macht. »*Vor allem müssen wir Gott*«, so fügt er hinzu, »*Rechenschaft ablegen für die Erfüllung unserer seelsorgerischen Aufgaben*«. ¹²⁰

Doch folgt der Brunecker Kapitulation keineswegs der erhoffte Friede. Im Gegenteil: der lokale Konflikt weitet sich aus, wird instrumentalisiert im Kampf der Konziliaristen gegen römische Superioritätsansprüche. Ein publizistischer Krieg entbrennt in einer Schärfe, die im 15. Jh. nur wenige Parallelen kennt.¹²¹ Weder Kirchenstrafen, längst ohne Schrecken, noch Vermittlungsversuche, namentlich durch die Republik Venedig, können die Gegner versöhnen oder einen Ausgleich erzwingen.¹²² Das Niveau der wechselseitigen Anwürfe sinkt zusehends. Für

¹¹⁹ BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 221, p. 201.

¹²⁰ MÜNCHEN, StB, Clm 19697, fol. 145^v–146^r. Der Brief wurde wiederholt abgedruckt und übersetzt, u. a. W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 393–396.

¹²¹ Zwei Invektiven aus der Kanzlei des Herzogs mit ausführlicher Darstellung des Konfliktes aus seiner Perspektive, mehrfach überliefert: BOZEN, StA, BA, Hs. 82, p. 3–64. Eine umfangreiche Darlegung der Ereignisse aus der Sicht des Kardinals, ebenfalls mehrmals überliefert in Latein und deutschen Übersetzungen: BERNKASTEL-KUES, StB, Hs. 221, p. 239–244. Vgl. auch H.-J. BECKER, *Der Streit der Juristen* (Anm. 55) 81–102.

¹²² A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) II, 205ff.

Herzog Sigismund wird Cusanus zum Tyrannen und Lügner, zum Wortverdreher, *venditor verborum*, zum aufgeblasenen Pfaffen, den er am liebsten in tausend Stücke, *mille pecias*, reißen möchte. Würde man, so schimpft er, dessen Bosheiten aufzeichnen, dann genüge nicht ein schmales Büchlein, sondern man benötige dicke Folianten, *maxima volumina*.¹²³ Schließlich, vier Jahre später, vermittelt der Kaiser. Am 25. August 1464 unterzeichnen die beiderseitigen Bevollmächtigten in Wiener Neustadt den Friedensvertrag.¹²⁴ Die befreiende Nachricht erreichte den Kardinal nicht mehr. Am 11. August hatte er in Todi im Bewußtsein der Niederlage seinen Frieden gefunden.

Blicken wir zurück auf die 14 Brixner Jahre. Schwankend war sein Bild in den Augen der Zeitgenossen, nicht weniger parteiisch ist das Urteil der modernen Forschung, das vielfach immer noch gefärbt wird von einer antirömischen oder nationaltirolischen Geschichtsschreibung des 19. Jhs.

Im Januar 1455 schrieb der Pfarrer des kleinen Dorfes Fügen im Zillertal: *Das Bistum Brixen wurde bisher noch von keinem Oberhirten gelenkt, der unserem Bischof (Cusanus) ähnlich oder gar gleichkommt, und das wird auch für alle Zukunft gelten*.¹²⁵ Ebenso emphatisch klangen das Loblied (*gloriosa illa et caelo digna anima*) seines Sekretärs Andrea de Bussi¹²⁶ oder die Worte des Gesandten der Stadt Breslau an der Kurie, der nach Hause meldete, am 11. August habe die Kirche eine ihrer tragenden Säulen verloren.¹²⁷ Wie anders dagegen aus dem breiten Chor seiner Feinde die beißenden Invektiven Gregor Heimburgs¹²⁸ oder jene haßerfüllte Bemerkung des Erfurter Franziskanerprovinzials Mathias Döring, daß Gott nun endlich

¹²³ BRIXEN, DA, HA 7321.

¹²⁴ Or.: WIEN, HHStA, 1464 VIII 25; INNSBRUCK, TLA, U I 9052. Umfangreiche kopiale Überlieferung. Druck: E. SCHWIND/A. DOPSCH, *Ausgewählte Urkunden* (Anm. 100) 387–391, Nr. 205. Vgl. auch A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) II, 413ff.; E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* (Anm. 1) 209f.; W. BAUM, *Nikolaus Cusanus* (Anm. 1) 420.

¹²⁵ BOZEN, StA, BA, Lade 24, nr. 13, ad H.

¹²⁶ G. A. BUSSI, *Prefazioni* (Anm. 65) 4; 17f.

¹²⁷ BRESLAU, UB, Hs. IV F 151a, fol. 259^r.

¹²⁸ P.-JOACHIMSOHN, *Gregor Heimburg* (Anm. 55) 184ff.; H. ZIMMERMANN, *Der Cancer Cusa und sein Gegner Gregor – Errorius. Der Streit des Nikolaus Cusanus mit Gregor Heimburg bei Thomas Ebendorfer*, in: ÖAKR 34 (1983/84) 10ff.; H.-J. BECKER, *Der Streit der Juristen* (Anm. 55) 92ff.

den Cusanus, diese Inkarnation römischer Geldgier, *belohnt* habe, *belohnt mit dem Tode für all seine Untaten*.¹²⁹

Wagen auch wir es, uns in diesen Chor einzureihen, nun aus der Distanz von nahezu 600 Jahren. Um dem Bischof und Menschen Nikolaus von Kues gerecht zu werden, sollten wir versuchen, ihn in seiner Zeit zu sehen und nicht eine Meßlatte von heute anlegen oder sein pastorales Wirken nach den Idealen des 2. Vaticanums einschätzen.

Während der geniale Philosoph sein Jahrhundert verließ und das Tor aufstieß zu neuem Denken, während seine naturwissenschaftlichen Reflexionen in die Zukunft wiesen, blieb das Handeln des Kirchenfürsten fest im 15. Jahrhundert verankert. Denn nur so können wir ihm die Dekrete zur Stigmatisierung der Juden verzeihen,¹³⁰ nur so das wirklichkeitsfremde Mandat begreifen, das den Dorfbewohnern verbot, am Kirchweihfest, der Kirmes, zu tanzen.¹³¹ Wie sollten wir sonst seine skurrilen Bestimmungen zur Klausur in Nonnenklöstern deuten oder die Akribie, mit der er die Absolution der Verena v. Stuben bis in die Einzelheiten regelte,¹³² wie seine Hochschätzung des Ablasses, den häufigen, allzu häufigen Regress auf die *Canones* des Kirchenrechtes bewerten oder auch die Beharrlichkeit, mit der er seine Pfründen verteidigte.¹³³

Enttäuscht, ja mit Wehmut erfahren wir, daß die wegweisenden Gedanken der *Concordantia Catholica*, von *De pace fidei* Visionen blieben. Er brach keine Strukturen auf, hatte nicht den Mut, ein System in Frage zu stellen oder sich gar zum Revolutionär zu wandeln. Ihm wurde zum unabwendbaren Verhängnis, daß die Interessen seines Amtes Überzeugungen verdrängten und viele in die Zukunft weisenden Einsichten sich verflüchtigten. Also verteidigte er trotzig Besitz und Macht der Kirche, die bereits damals obsolete Verknüpfung geistlicher und weltlicher Macht, da er nur so die Freiheit der Kirche gesichert sah.¹³⁴

¹²⁹ I. B. MENKEN, *Scriptores rerum Germanicarum, praecipue Saxonicarum* (Leipzig 1730) III, 17ff.; P. ALBERT, *Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts* (Stuttgart 1892) 108ff.

¹³⁰ AC 1021 und 1251 mit umfassenden Literaturhinweisen. Dazu auch die kritischen Bemerkungen bei: K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 350f.

¹³¹ N. GRASS, *Cusanus und das Volkstum der Berge* (Innsbruck 1972) 57ff.

¹³² BOZEN, StA, BA, Lade 19, nr. 12, N. A. JÄGER, *Der Streit* (Anm. 1) I, 310f.

¹³³ E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*, in: MFCG 2 (1962) 15ff.

¹³⁴ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (Anm. 1) 118.

In Brixen lehnt er sich auf gegen eine Entwicklung zum Staatskirchentum und das längst akzeptierte Mitspracherecht des Tiroler Grafen. Er versucht das Rad der Geschichte anzuhalten, später, in die Enge getrieben, sogar zurückzudrehen.¹³⁵ Jedoch blieb er damit ganz in der Kontinuität Brixner Kirchengeschichte und agierte wie viele seiner Vorgänger und Nachfolger, die sich ebenfalls der Begehrlichkeit der Innsbrucker Fürsten entgegenstimmten, nur daß er, der glänzende Jurist, die Rechtslage überzeugender analysierte, so daß noch 200 Jahre später Fürstbischof Wilhelm von Welsberg Denkschriften des berühmten Cusanus abschreiben ließ, um sie in Regensburg dem Reichstag vorzulegen.¹³⁶ Weil jedoch Nikolaus von Kues, der Kardinal, bereits damals aus seiner Zeit herausragte, er mit spitzeren Argumenten focht und der Streit mit Herzog Sigismund in die konziliare Auseinandersetzung der Epoche hineingezogen wurde, blieben jene 14 Jahre stärker im historischen Bewußtsein haften. Der unselige Konflikt verdeckt zu oft den Blick auf das, was ihn vor den meisten seiner damaligen Amtsbrüder auszeichnete. Erwähnt wurden die wegweisenden Synoden, sein Wirken als Seelsorger, die Visitationen und Reformen, seine für das Jahrhundert einzigartige Predigtstätigkeit. Unvorstellbar, daß damals der Trierer Kurfürst in ein Moseldorf ritt, um dort die Sonntagspredigt zu halten. Nikolaus von Kues identifizierte sich rückhaltlos mit seinem Amt; er versuchte, getragen von einem unbeirraren Sendungsbewußtsein, das religiöse Leben im Bistum zu erneuern, und er lebte konsequent vor, was er anderen abverlangte.

Gewiß, er war kein Heiliger,¹³⁷ wurde nie zu den Ehren der Altäre erhoben wie vor ihm die Bischöfe Ingenuin und Albuin. Wir begegneten einem verantwortungsbewußten Landesfürsten, dem vorbildlichen Priester und ruhelosen Denker, einem Menschen mit all seinen Widersprüchen. Noch heute ergreifen uns die Worte, mit denen Pius II. seinen Freund 1461 nach einer dramatischen Auseinandersetzung im Konsi-

¹³⁵ J. RIEDMANN, *Geschichte* (Anm. 58) I, 466; DERS., *Die Bischöfe in der mittelalterlichen Geschichte Tirols*, in: Chr. Haidacher – W. Köfler, *Die Diplomatie der Bischofsurkunden vor 1250* (Innsbruck 1995) 36; Br. A. PAVLAC, *Nicolaus Cusanus as Prince-Bishop of Brixen (1450–1464): Historians and a Conflict of Church and State*, in: *Historical Reflections* 21 (New York 1995) 152. Dazu auch: E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (Anm. 1) 100.

¹³⁶ H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker* (Anm. 58) 138ff.

¹³⁷ J. KOCH, *Nikolaus von Kues als Mensch* (Anm. 92) 63; DERS. *Kleine Schriften* (Anm. 92) I, 560.

storum in schneidender Schärfe zurechtweist: *Du sagst, Du suchst nach Ruhe. Du wirst nirgendwo Ruhe finden, nirgendwo, nusquam otium inveneris, denn aus Deinem Innersten kommt all Deine Unruhe, Deine Leidenschaftlichkeit.* Und während der Papst dies sprach, so wird berichtet, weinte der Kardinal und schluchzte aus tiefster Brust, *et ab imo pectore aegra trahebat suspiria.*¹³⁸

Doch er fand die ersehnte Ruhe. In unerschütterlicher Zuversicht ließ er sich fallen in die Arme seines Gottes, um geborgen zu sein bei ihm.

Sein persönlicher Einsatz, seine Integrität,¹³⁹ der vorgelebte Glauben beeindruckten seine Zeitgenossen. Sie verdienen auch heute noch unsere Achtung, unsere Bewunderung.

¹³⁸ Pii II commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contigerunt, ed. ADRIAN VAN HECK. Studi e testi 312 (Rom 1984) 448; Pii secundi Pontificis maximi commentarii, ed. IBOLYA BELLUS u. IVÁN BORONKAI (Budapest 1993) 350ff.

¹³⁹ Ein polnischer Priester in Rom nach seinem Tode: *qui etiam res publicas non suo ac privato comodo, sed honestate ac iusticia meciebatur eisque sincere ac intrepide consulebat.* Vgl. E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* (Anm. 1) 220.

VERSTÄNDNIS UND BEDEUTUNG DES DREIEINEN GOTTES BEI NIKOLAUS VON KUES*

Von Jasper Hopkins, Minneapolis/USA

Der günstigste Zugang zum Verständnis der Göttlichen Dreifaltigkeit bei Nikolaus von Kues scheint mir in einem Aufriss zu liegen, welcher die folgenden sechs Fragen thematisiert: (1) Entwickelt Nikolaus von Kues eine einzige, einheitliche und in sich konsistente Trinitätslehre, oder finden sich bei ihm dem Wesen nach unterschiedliche Trinitätslehren in verschiedenen Perioden seiner intellektuellen Entwicklung? (2) Wenn Cusanus eine einzige, einheitliche, grundlegende und in sich konsistente Trinitätslehre entwickelt, bleibt diese innerhalb der Grenzen kirchlicher Rechtgläubigkeit? (3) Wenn die Trinitätslehre des Nikolaus in diesem Sinne orthodox ist, ist sie auch innovativ und bringt sie erkennbar Neues, oder ist sie im Kern ein eklektisches Potpourri der Auffassungen seiner Vorgänger? (4) Wenn des Cusanus' Verständnis der Göttlichen Dreifaltigkeit Neues und Innovatives enthält, ist dieses Verständnis dennoch etwa darin traditionell, dass nach Nikolaus unser trinitariologisches Wissen bloß analoges Wissen ist – ein analoges Wissen, welches sich aus der Widerspiegelung Gottes in seinen Geschöpfen herleitet? (5) Wenn nach Nikolaus unser Wissen um die Dreifaltigkeit Gottes nicht real analoges, sondern *toto caelo* symbolisches und offenbarungsabhängiges Wissen ist, wie kann dann Nikolaus legitimerweise *eine* Religion (*una religio*) in der Vielfalt von Riten (*in rituum varietate*) anstreben, da ja nicht von jedermann erwartet werden kann, dass er christliche Symbola als alleingültige akzeptiert und dass er die christliche Offenbarung als alleingültig anerkennt? Und zuletzt: (6) Wenn schon das Programm des Nikolaus, nämlich *una religio* zu erreichen, zwar nobel, vor allem aber zu optimistisch und deshalb problematisch ist, gibt es weitere Probleme, die aus seiner Trinitätslehre folgen?

Sollten wir diese sechs Fragen treffend beantworten können, dann würden wir einen Doppelerfolg verzeichnen: Wir würden einerseits die Trinitätslehre des Cusanus *theologisch positionieren*, und wir würden andererseits diese derartige positionierte Dreifaltigkeitstheologie *philosophisch beurteilen*.

* Aus dem Amerikanischen übersetzt von Prof. Dr. Wolfgang L. Gombocz (Universität Graz).

1. Eine konsistente Trinitätslehre?

Die bisherigen wissenschaftlichen Kontroversen über Systematik und innere Konsistenz von Epistemologie, Metaphysik und Gotteslehre des Cusanus sind Legion. Josef Koch meinte einen klaren Unterschied zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* zu erkennen, da sich Nikolaus, glaubte Koch, in der Periode zwischen diesen beiden Schriften von einer Seinsmetaphysik abwandte und sich einer Einheitsmetaphysik verschrieb.¹ Heinrich Rombach sah in Nikolaus drei verschiedene und in sich unverträgliche Ontologien am Werk, wobei Cusanus an allen dreien gleichzeitig festgehalten haben soll.² Hans Blumenberg lehnte für sich den seines Ermessens wahnwitzigen Versuch ab, die konfligierenden Aussagen des Cusanus zur Erkenntnistheorie auszusöhnen.³ Und Kurt Flasch rubrizierte die These aus *De visione Dei*, dass Gott »auf nicht-sehende Weise« gesehen werde, als mit jener These aus *De docta ignorantia* unvereinbar, »die einseitig auf der Unsichtbarkeit besteht«.⁴ Ähnlich behauptete Flasch, in *De beryllo* sei eine neue Physik anzutreffen, die von der Aristotelischen Physik grundlegend verschieden sei, welche Nikolaus noch in *De docta ignorantia* vertrat.⁵ Ja, Karl Jaspers ließ alle Hoffnung fahren, in den Schriften des Cusanus auch nur irgendein einheitliches Gedankengebäude zu entdecken.⁶

Wie nicht anders zu erwarten gibt es im Laufe der Zeit tatsächlich einige Veränderungen und darunter auch entscheidende Modifikationen innerhalb des cusanischen Denkens. Diese Tatsache lässt sich an Hand von vier offensichtlichen bzw. unbestrittenen Beispielen derartiger Weiterentwicklungen nachweisen: *Einmal* wechselte Nikolaus die Seiten vom Baseler Konzil zu Papst Eugen IV. (1431–1447) und damit vom Konziliarismus zur päpstlichen Infallibilität.⁷ *Zweitens* gilt: Während Nikolaus

¹ J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues* (Köln 1956) und »Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues de coniecturis«, in: *Nicolò da Cusa* [Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960] (Florence 1962) 101–123.

² H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* Bd. I (Freiburg 1965) 180–183.

³ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt ²1988) 610.

⁴ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 439.

⁵ Ebd. 457.

⁶ K. JASPERS, *Nicolaus Cusanus* (München 1964) 91–92.

⁷ Der Seitenwechsel des Nikolaus war so vollkommen, dass er den Beinamen »Herkules der Eugenianer« erhielt.

1461 feststellte, dass keine andere Benennung den menschlichen Geist genauer auf Gott hinführt, als es die Benennung »das Nichtandere« (*non aliud*)⁸ tut, finden wir 1464 die völlig veränderte Auffassung:

Weiter ... wirst du sehen, daß eben das Können, demgegenüber nichts mächtiger noch früher noch besser sein kann, weitaus zutreffender als das »Können-ist« oder irgendeine andere Benennung dasjenige benennt, ohne das nichts überhaupt sein noch leben noch erkennen kann. Wenn es überhaupt benannt werden kann, wird vor allem eben das Können, demgegenüber nichts vollkommener sein kann, dieses am zutreffendsten benennen. Einen anderen Namen, der deutlicher, wahrer oder einfacher wäre, halte ich nicht für möglich.⁹

Drittens bezeugt Nicolaus Cusanus in *De apice theoriae* unverhohlen einen weiteren Gesinnungswandel:

Je deutlicher die Wahrheit ist, desto leichter ist sie zu erfassen. Einst glaubte ich, daß man sie eher in der verbergenden Dunkelheit ausfindig mache. Die Wahrheit, in der eben das Können hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch *Der Laie* gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überallher leicht auffindbar.¹⁰

Viertens hielt Nikolaus nicht an seiner Ansicht über die *quatuor gradus cognitionis dei* fest, d. h. nicht an seiner Ansicht über die vier Grade unserer Gotteserkenntnis, wie sie im *Sermo CCLVIII* entwickelt ist;¹¹ hier im *Sermo CCLVIII* identifiziert er die mystische Theologie mit der negativen Theologie, während er diese sonst als zwei verschiedene Wege zu Gott gegeneinander halten kann.¹² Ja, gelegentlich spricht er von den Pfaden zu Gott als dreifach, wie er es bei Dionysius Pseudo-Areopagita fand.¹³

Die Tatsache, dass sich manche der Ansichten des Cusanus im Laufe der Zeit verändern oder ausweiten, wie dies auch bei anderen Denkern

⁸ *De non aliud* 2: h XIII, S. 6, Z. 1–3 (N 6).

⁹ *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 1–6. Zitiert nach *Die höchste Stufe der Betrachtung*, übersetzt von H. G. Senger (Hamburg 1986) 9.

¹⁰ Ebd. Z. 9–13.

¹¹ *Sermo CCLVIII*: V₂, fol. 200^{vb}, Z. 34–fol. 201^{ra}, Z. 30. Siehe auch fol. 201^{ra}, Z. 30–fol. 201^{rb}, Z. 14. Die vier Grade unseres Wissens von Gott sind: Der natürliche Grad, der mystische Grad, der schattenhaft schauende Grad und der klar schauende Grad, in welchem letzterem sich eine Gotteserkenntnis von Ihm, wie er in Sich ist, einstellt; es ist aber keine Erkenntnis, welche die *Quidditas* Gottes einschließt. Vgl. *Sermo IV*: h XVI, N. 32, Z. 26–28.

¹² Siehe meine Diskussion auf S. 91–94 meines *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two* (Minneapolis 2000).

¹³ *Sermo XX*: h XVI, N. 5.

solcher Größe geschieht, besagt jedoch nicht, dass Nikolaus seine zentralen Positionen wesentlich modifiziert hat, so dass als weitere Folge nur eine »genetische Analyse« den unharmonischen Metamorphosen gerecht werden könnte. Vielmehr können die eben zitierten Beanstandungen von Koch, Rombach, Blumenberg, Flasch und Jaspers – wie ich an anderen Stellen ausführlich auseinander gelegt habe¹⁴ – nicht aufrecht erhalten werden. Im Augenblick möchte ich ohne jedes Argument nur soviel behaupten, dass Nikolaus in dem Wesentlichen seiner philosophischen und theologischen Ansichten *grosso modo* konsistent ist. Zwar unternahm Cusanus keine Anstrengungen, ein Gedanken^{system} zu formulieren. Trotzdem ging er in einer Art und Weise vor, die es uns *erstens* festzuhalten erlaubt, dass die Hauptthemen seiner »Philosophie der belehrten Unwissenheit« durch sein ganzes intellektuelles Leben konstant bleiben, und die es uns *zweitens* ermöglicht, seine Gedankenwelt in größerer Systematik darzulegen als er selbst es zu tun je Zeit fand.

Diese hervorgehenden Ausführungen über sein Denken-im-Allgemeinen treffen im Besonderen auch auf seine Trinitätslehre zu. Die cusanische Trinitätsdoktrin bleibt in ihren Fundamenten im gesamten Werk ein und dieselbe, obschon die als Illustrationen beigefügten bildlichen Veranschaulichungen regelmäßig wechseln. Manchmal bleiben indes selbst die Illustrationen dieselben: Ein solches Beispiel sei hier angeführt: In Buch I, c. 7–9, seines Frühwerkes *De docta ignorantia* bezieht sich Nikolaus auf die Personen der Göttlichen Dreifaltigkeit mittels der Terme »*unitas*«, »*aequalitas*« und »*conexio*«. Diese Terminologie setzt sich ganz und gar in den übrigen Werken fort, angefangen mit *De sapientia*,¹⁵ *De mente*,¹⁶ *De theologicis complementis*,¹⁷ *Cribratio Alkorani*,¹⁸ bis hin zu seinen Spätschriften *De non aliud*,¹⁹ und *De venatione sapientiae*.²⁰ Nun ist die Beibe-

¹⁴ Z. B. habe ich diese Argumente gemacht in meinen *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*, (2) *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, (3) *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*.

¹⁵ *De sap.* I: h ²V, N. 22.

¹⁶ *De mente* 11: h ²V, N. 132.

¹⁷ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 6.

¹⁸ *Crib. Alk.* II, 7–8: h VIII, N. 104–107.

¹⁹ *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 7–12 (N. 19).

²⁰ *De ven. sap.* 24: h XII, N. 71. Siehe auch *De pace* 8: h VII, N. 22–24; S. 21–26. *Sermo XXII*: h XVI, N. 17 und N. 20–21.

haltung einer Illustration natürlich kein Beweis für die Nichtveränderung einer so veranschaulichten Doktrin. Allerdings stellt in diesem herangezogenen Fall die Beibehaltung der Illustration ein Indiz für die unveränderlich zugrundeliegende Dreieinigkeitslehre des Cusanus dar. Und selbst dort wo Nikolaus Illustrationen ändert wie etwa im *Compendium*,²¹ wo er von »*posse, aequalitas et unio*« (statt von »*unitas*«, »*aequalitas*«, und »*conexio*«) spricht, bleibt die so veranschaulichte Doktrin erst recht dieselbe.

2. Eine orthodoxe Trinitätslehre?

Wenn wir einräumen, dass die Trinitätslehre des Cusanus eine einzige konsistente Doktrin ist, müssen wir dann ebenfalls zugestehen, dass seine einheitliche Lehre innerhalb der kirchlichen Rechtgläubigkeit verbleibt? Die Antwort auf diese Frage lautet ebenfalls »ja«, obschon Michael Gloßner und Albert Stöckl das Gegenteil sagen;²² denn diese zwei behaupten, dass Nikolaus Modalist, also ein Nachahmer des Sabellianismus sei. Diese Auslegung des Cusanus stimmt jedoch nicht. In der Tat gibt sich Nikolaus große Mühe, die Sichtweise auszuführen und klarzu-

²¹ *Comp.* 10: h XI/3, N. 30, sowie der Epilog, N. 45.

²² M. GLOSSNER, *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie* (Münster 1891) 127–128: »In der Trinität also wird nichts anderes als die allgemeine Formel des Systems, die Einheit der Gegensätze gefunden. Der dreieine Gott ist die Verbindung der Einheit und Vielheit, der Nexus des Könnens und der Wirklichkeit oder der Potenz und des Aktes . . . Daher findet sich in dem verschlossenen Dunkel des Göttlichen Wesens (der abstrakten Identität, um uns eines Ausdrucks der hegelischen Philosophie, deren Geist und Tendenz im wesentlichen nicht von anderer Art sind als die der cusanischen zu bedienen) keine Trinität. Nur indem Gott (in der Weltschöpfung) aus sich heraustritt, entfaltet er sich in die Dreiheit des Posse, Esse und des Nexus beider. Wir fürchten daher nicht zu weit zu gehen, wenn wir sagen, der Cusaner kenne wie Sabellius nur eine ökonomische Trinität«. Siehe auch A. STÖCKL, *Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. III (Mainz 1866) 50–51.

Einige Interpreten behaupten, dass die Trinitätslehre, die in den verschiedenen cusanischen Schriften auszuholen ist, an und für sich inkohärent ist. THOMAS SCHUMACHER, zum Beispiel, in seinem *Trinität. Zur Interpretation eines Strukturelements Cusanischen Denkens* (München 1997), sagt: »Auf der Basis eines »absoluten Wissens« der mens beschreibt NvK Gott als »unitas« wie auch als »trinitas«. Das Verhältnis beider Begriffe zueinander wird in den Cusanischen Schriften nicht konsistent definiert . . .« (S. 223). Und zum Schluss wiederholt er dieselbe Meinung: »Insgesamt aber ist festzustellen, daß NvK keine explizite, konsistente Trinitätstheologie entworfen hat« (S. 225).

legen, dass Gott *ein* Wesen in drei Personen ist, wobei jede der Personen von jeder anderen in der Weise der unveränderlichen Beziehung verschieden ist. Wie Augustinus²³ hält Nikolaus entschieden daran fest, dass die Trinität keine arithmetische Dreiheit, sondern Dreiheit und Einheit in einer Weise ist, die alles begrenzte menschliche Fassungsvermögen übersteigt. Der menschliche Geist kann lediglich die belehrte Unwissenheit verwenden, indem er symbolische Illustrationen – auch mathematisch-symbolische Illustrationen – benutzt, die auf die Göttliche Trinität weisen. Denn diese Trinität kann nicht an sich und in sich erfasst werden. Zum Zweck der Anschaulichkeit eignet sich Cusanus Illustrationen aus der Tradition an. Von Augustinus²⁴ und Anselm²⁵ übernimmt er das Gleichnis eines einzelnen Gewässers, einer einzigen Wassermasse, welche Quelle und Strom und See ist.²⁶ Die Quelle ist nicht der Strom noch der See; der Strom ist nicht der See noch die Quelle; noch ist der See Quelle oder Strom. Außerdem existiert der Strom von der Quelle, wie auch der See vom Strom und von der Quelle existiert. In Analogie dazu ist Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der Heilige Geist ist Gott. Gleichwohl ist jeder ein und derselbe Gott, ob schon der Vater nicht der Sohn oder der Heilige Geist ist, der Sohn nicht der Vater oder der Heilige Geist ist, und der Heilige Geist nicht der Vater oder der Sohn ist. Außerdem existiert der Sohn vom Vater, wie auch der Heilige Geist vom Sohn und vom Vater existiert.

Nikolaus gebraucht auch ein traditionelles mathematisches Exempel: Der Vater ist *einer* (*unus*) und der Sohn ist *einer* (*unus*), und doch sind sie zusammen *ein* Gott (*unus deus*), nicht zwei Gottheiten. Denn es handelt sich hier nicht um eine Situation analog zu $\text{»}1 + 1 = 1\text{«}$, sondern um eine Situation analog zu $\text{»}1 \times 1 = 1\text{«}$.²⁷ Ebenso eignet sich Nikolaus mit der Dreiheit »*memoria*«, »*intelligentia*« und »*voluntas*« den Vergleich des Au-

²³ AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus* CXXIV 39.4 (PL 35:1683).

²⁴ AUGUSTINUS, *De fide et symbolo* 9.17 (PL 40:189). Augustinus spricht von *fons, fluvius, potio*.

²⁵ ANSELM VON CANTERBURY, *De incarnatione Verbi* 13. Anselm ist bereit, Gott *eins* der Zahl nach zu nennen. Siehe sein *De incarnatione Verbi* 2 (hg. von Schmitt, Bd. II, S. 13, Z. 19–20). Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* 3.1 [N. Häring, Hg., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Toronto 1971) 89].

²⁶ *Crib. Alk.* II, 9: h VIII, N. 109.

²⁷ *De docta ign.* I, 8–9.

gustinus für die Trinität an, insofern diese zwar drei Operationen, aber ein und derselbe Geist sind.²⁸ Darüber hinaus macht Nikolaus Gebrauch von der einfachen Illustration einer Rose, welche – wie jedes Geschöpf – aus *Möglichkeit*, *Verwirklichung* und deren *Einung* besteht.²⁹ Außerdem nennt er den Vater »Ursprung ohne Ursprung«, den Sohn »Ursprung vom Ursprung« und den Heiligen Geist »Ursprung aus beiden Ursprüngen«.³⁰ Auch wurde bereits sein Rückgriff auf das viel zitierte Beispiel von *Einheit*, *Gleichheit-der-Einheit* und *Verbindung der Einheit und Gleichheit-der-Einheit* angesprochen: Dieses findet sich vor Nikolaus bei solchen Berühmtheiten wie Augustinus,³¹ Petrus Lombardus,³² Thierry von Chartres,³³ Albertus Magnus,³⁴ Thomas von Aquin,³⁵ Richard von St. Viktor³⁶ und Hugo von Straßburg.³⁷

All diese symbolischen Illustrationen verwendet Nikolaus in einer Art und Weise, die völlig rechthgläubig anmutet und sich jedenfalls in Übereinstimmung mit dem sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnis befindet. Außerdem fügt er als weitere Illustrationen solche an, die sich bei vielen Vorgängern finden, wenn auch manchmal weniger vorherrschend. So vergleicht er zum Beispiel die Trinität der Personen mit den folgenden Triaden:

²⁸ *De aequal.*: Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 259^{va}, Z. 38–fol. 259^{vb}, Z. 7 [Siehe *De aequal.*, N. 26 in J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume One* (Minneapolis 1998) 99.] AUGUSTINUS, *De Trinitate* X.12.19 (PL 42:984). Nikolaus wie Augustinus tauschen oft untereinander »*intelligentia*« und »*intellectus*« aus.

²⁹ *De poss.*: h XI/2, N. 47–48.

³⁰ *De princ.*: h X/2b, N. 11.

³¹ AUGUSTINUS, *De doctrina Christiana* I.5.5 (PL 34:21).

³² PETER LOMBARDUS, *Sententiae*, I.31.8–11 (PL 192:605–607).

³³ THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II. 38 [Häring, Hg., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Toronto 1971) 80.]

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae* I.12.49 [*Alberti Magni opera omnia*, Bd. 34, Teil I, hg. von D. Siedler et al. (Münster 1978) 373–375].

³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I.39.8.

³⁶ RICHARD VON ST. VIKTOR, *De tribus appropriatis personis in trinitate* (PL 196:991–993).

³⁷ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis*, Buch I, Kap. 26 [hg. von S. Borgnet in *B. Alberti Magni Opera Omnia*, Bd. 34 (Paris 1895) 29–30. Fälschlicherweise Albertus Magnus zugeschrieben.

Einheit (<i>unitas</i>)	Wahrheit (<i>veritas</i>)	Gutheit/Güte(<i>bonitas</i>) ³⁸
Sein (<i>esse</i>)	Können (<i>posse</i>)	Tun (<i>operari</i>) ³⁹
Liebende Liebe	Liebenswerte Liebe	Band beider (<i>nexus utriusque</i>) ⁴⁰
Wirkursache	Formursache	Finalursache ⁴¹
Fruchtbarkeit	Nachkommenschaft	Liebe ⁴²
Geist (<i>mens</i>)	Können/Kunst (<i>ars</i>)	Wille (<i>voluntas</i>) ⁴³
Absolutum Posse-Fieri	Absolutum Posse-Facere	Absolutus Nexus ⁴⁴
Deus deificans	Deus deificabilis	Deificare utriusque ⁴⁵
Correlativum	Correlatibile	Correlativare ⁴⁶
Ungeteiltheit (<i>indivisio</i>)	Unterschiedenheit (<i>discretio</i>)	Verbindung (<i>conexio</i>) ⁴⁷
Intelligens	Intelligibile	Intelligere ⁴⁸
Ursprung (<i>principium</i>)	Mitte (<i>medium</i>)	Ende/Ziel (<i>finis</i>) ⁴⁹
Zeugende Gleichheit	Gezeugte Gleichheit	Hervorgehende Gleichheit ⁵⁰
Gleichheit	Gleichheit-der-Gleichheit	Einheit-die-Gleichheit-ist ⁵¹
Non-Aliud	Non-Aliud	Non-Aliud ⁵²

Nichtsdestoweniger verwendet Nikolaus auch eigene, oft alltägliche Vergleiche, um die Göttliche Trinität zu erläutern. In *De possest* verwendet er

³⁸ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 7.

³⁹ Ebd., N. 13, Z. 8.

⁴⁰ *De vis.* 17: h VI, N. 71, Z. 11–12.

⁴¹ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 14–15 (N. 64).

⁴² *Crib. Alk.* II, 5: h VIII, N. 100, Z. 11–13.

⁴³ *Crib. Alk.* II, 3: h VIII, N. 95.

⁴⁴ *De mente* 11: h ²V, N. 131, Z. 11–18. Siehe auch N. 132, Z. 12–15.

⁴⁵ *Sermo I*: h XVI, N. 6, Z. 13–23.

⁴⁶ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 9.

⁴⁷ *De docta ign.* I, 10: h I, S. 20, Z. 26–S. 21, Z. 4 (N. 28).

⁴⁸ *Sermo II*: h XVI, N. 4, Z. 4–7. Vgl. *De docta ign.* I, 10: h I, S. 20, Z. 17–18.

⁴⁹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 14.

⁵⁰ *De aequal.*: Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 260^{va}, Z. 7–fol. 260^{vb}, Z. 24.

⁵¹ Ebd.

⁵² *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 17–20 und S. 13, Z. 14–21 (N. 18–19).

nicht nur »*posse – actus – unio*«, sondern auch einen Symbolismus, den er im Wort »IN« entdeckt.⁵³ In *De docta ignorantia* greift er auf das mäßige Beispiel unserer Redeweise mit Bezug auf ein und dasselbe Ding als »dieses«, »das« und »dasselbe« (*hoc, id, idem*) zurück.⁵⁴ Und in *Cribratio Alkorani* bezieht er sich auf das konkrete und alltägliche Beispiel unserer Bezugnahme auf die menschliche Natur mittels »ich«, »du«, »er« (*ego, tu, ille*),⁵⁵ wenn wir im Sinne des Genus »Mensch« (*homo*) äußern: »Ich bin ein Mensch«, »Du bist ein Mensch«, »Er ist ein Mensch«. Dabei, so Cusanus, beziehen wir uns auf drei Personen, die von ein und demselben Menschsein sind.⁵⁶ Des weiteren führt Nikolaus in *De pace fidei* die alltäglichen Appellativa »Einheit« (*unitas*), »Diesheit« (*iditas*) und »Diesseligkeit« (*idemptitas*) ein.⁵⁷ Er kann aber auch weitaus kompliziertere Beispiele verwenden. So schlägt er in *De docta ignorantia* das Symbol eines unendlichen Dreieckes vor,⁵⁸ dessen drei Winkel, wie er sagt, im Unendlichen lediglich ein einziger Winkel seien. Ganz ähnlich bezieht er sich auf das Beispiel eines unendlichen Kreises,⁵⁹ dessen Mittelpunkt, Durchmesser und Umfang in-eins-fallen und den Kreis ausmachen.

Cusanus stimmt dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis darin zu, dass die Personen der Göttlichen Trinität gleich, gleichewig und wesensgleich sind. Mit Augustinus, Petrus Lombardus, Hugo von Straßburg und anderen stimmt er darin überein, dass die Göttlichen Personen gleich sind in Ewigkeit, in Majestät und in Macht.⁶⁰ Einige seiner *unorthodox* wirkenden Ansichten sind in Wirklichkeit völlig rechtgläubig. Er

⁵³ *De poss.*: h XI/2, N. 54.

⁵⁴ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 19 (N. 25).

⁵⁵ *Crib. Alk.* II, 10: h VIII, N. 111, Z. 4–16.

⁵⁶ Beachte Anselms Kritik an Roscelin!: Wie wird jemand, der nicht einmal versteht, wie mehrere Menschen *eins* der Spezies nach sind, verstehen können, wie in der höchsten und geheimnisvollsten Natur mehrere Personen – von welchen jede für sich vollkommener Gott ist – *ein* Gott sind?« *De incarnatione Verbi* 1: hg. von Schmitt, Bd. II, S. 10, Z. 4–7.

⁵⁷ *De pace* 8: h VII, N. 24, Z. 7.

⁵⁸ *De docta ign.* I, 14: h I, S. 27–29.

⁵⁹ Ebd. I, 21 (N. 64).

⁶⁰ Zur Gleichheit der Glorie vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 10, Z. 21. Siehe *De mente* 13: h ²V, N. 147, Z. 1–14 die Allmacht der drei Göttlichen Personen betreffend. Nikolaus akzeptiert auch das orthodoxe Dogma von ewigem Gezeugtsein und ewigem Hervorgehen, so dass die drei Personen gleichewig sind.

spricht zum Beispiel vom Wort Gottes als vom Vater *ausgehend*,⁶¹ er spricht vom Hervorgehen und von der Zeugung als *Emanationen* innerhalb der Gottheit.⁶² Darin ergreift Nikolaus nicht etwa für eine häretische Ansicht Partei, ja er verwendet darin nicht einmal eine heterodoxe Redeweise. Denn Cusanus hält dafür, dass der Sohn aus dem Vater durch *Gezeugtwerden* hervorgeht, während der Heilige Geist aus dem Vater durch *Gegebenwerden* (oder als *Gabe*) hervorgeht, womit der Heilige Geist *Gabe* des Vaters und nicht *Sohn* des Vaters ist.

Diese cusanischen Sprechweisen liegen durchaus nicht außerhalb der orthodoxen Tradition: Denn auch Anselm erlaubt beide Redeweisen: in *einem Sinne*, sagt er, geht der Sohn aus dem Vater hervor, während in *einem anderen Sinne* der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht.⁶³ Ebenso erläutert Petrus Lombardus mit Rückgriff auf Augustinus und in klaren Worten, dass Sohn und Heiliger Geist in verschiedener Weise vom Vater *hervorgehen*.⁶⁴ Nikolaus von Lyra wiederum spielt auf des Sohnes Hervorgehen aus dem Vater an, auf ein Hervorgehen, das er mit des Sohnes Gezeugtsein identifiziert.⁶⁵ Bei Thomas von Aquin findet sich dieselbe Feststellung.⁶⁶ Folglich erhebt Cusanus hierin keinen neuen Anspruch, schon gar nicht einen häretischen. Ebenso sind seine Bezugnahmen auf die Emanation des Sohnes vom Vater und auf die Emanation des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne nichts anderes als Bezugnahmen auf deren Gezeugtsein und Hervorgehen. Daher ist in diesen Ausführungen seine Redeweise auch durchaus rechtgläubig, wie sich aus

⁶¹ *Sermo XVI*: h XVI, N. 6, Z. 19–31.

⁶² *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 29–32.

⁶³ ANSELM VON CANTERBURY, *De processione spiritus sancti* 9: hg. von Schmitt, Bd. II, S. 204, Z. 17.

⁶⁴ PETER LOMBARDUS, *Sententiae* I.13.2 (PL 192:555). Lombardus bezieht sich auf *De Trinitate* V.14.15 (PL 42:920–921) und *De Trinitate* V.15.16 (PL 42:921–922), welche Stellen erwähnen, dass der Hl. Geist durch Gegebenwerden hervorgeht und dass er nicht gezeugt, wie der Sohn, ist. Aber vgl. auch AUGUSTINUS, *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* II.14.1 (PL 42:770): »Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur«.

⁶⁵ NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super Quatuor Evangelistas* (incunabulum; Marienthal, 1474), bezüglich Ioh. 1,1.

⁶⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I.27.2.

Augustinus belegen läßt;⁶⁷ Meister Eckhart⁶⁸ und Hugo von Straßburg⁶⁹ kennen derlei Sprechweise ebenfalls.

Abschließend können wir ein drittes Beispiel einer scheinbaren Heterodoxie des Nikolaus heranziehen, das sich im rechten Licht des historischen Kontextes als ganz und gar orthodox erweisen wird: Cusanus nennt den Heiligen Geist »Schöpfer«.⁷⁰ Dies klingt deswegen heterodox, weil gewöhnlicherweise von *Gott Vater*⁷¹ gesagt wird, er sei der Schöpfer, der alles mittels und in und durch den Sohn – Sein Wort – geschaffen hat.⁷² Nikolaus jedoch betrachtet den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als ein und denselben Schöpfergott.⁷³ In dieser Hinsicht befindet sich Nikolaus indes in völliger Übereinstimmung mit Augustinus⁷⁴ und mit der orthodoxen Trinitariologie, welche keinen Widerspruch zwischen *Genesis* 1,1 (»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«) und *Johannes* 1,10 (»In der Welt war er [Christus], und die Welt ist geworden durch ihn, doch die Welt erkannte ihn nicht«) sieht. Wenn Cusanus nämlich behauptet, alles wäre in und durch das Wort geschaffen worden,⁷⁵ und wenn er andernorts behauptet, der Heilige Geist wäre Schöpfer, so begeht er damit weder eine Selbstkontradiktion noch widerspricht er der Heiligen Schrift; er akzeptiert vielmehr die Deutung dieser Schriftstellen durch Augustinus und Thomas, nach welchen beiden die Schöpfung das gemeinsame Werk der Trinität ist.⁷⁶

⁶⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate* IV. 20.27 (PL 42:906).

⁶⁸ ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* 35:8 (re Ioh. 1,1–2) [Bd. 3 von *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*, hg. und übersetzt von K. Christ und J. Koch (Stuttgart 1936) 30].

⁶⁹ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis*, Buch I, Kap. 10 [hg. von S. Borgnet in *B. Alberti Magni opera omnia*, Bd. 34 (Paris 1895) 12–13].

⁷⁰ *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 5, Z. 2–4.

⁷¹ *Sermo* XXXVII A: h XVII, N. 1, Z. 3–5.

⁷² Ioh. 1,3 und 1,10. Kol. 1,16. Vgl. *Sermo* XXX: h XVII, N. 8, Z. 3.

⁷³ *Sermo* I: h XVI, N. 7, Z. 16–18: »... indivisa sunt opera Trinitatis; tres personae unus Deus creavit terram...«.

⁷⁴ AUGUSTINUS, *Contra Adimantum*, Kap. 1 (PL 42:129–131).

⁷⁵ *Sermo* XIX: h XVI, N. 4, Z. 14–15.

⁷⁶ Siehe oben Anm. 73. Siehe auch AUGUSTINUS, *De Trinitate* V.13.14 (PL 42:920). Was Augustinus hier vom Sohn sagt, gilt auch vom Hl. Geist. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I.32.1c: »Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum«.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Nikolaus, da er eine orthodoxe Trinitariologie vertritt, nicht im Geringsten zögert, Mani, Arius, Apollinaris, Nestorius und Eutyches zu verurteilen.⁷⁷ Die cusanische Trinitariologie ist wesentlich mit seiner Christologie verwoben, so dass seine Trinitätsdoktrin genau so lange orthodox, also rechthgläubig bleibt, als es seine Christologie tut.⁷⁸

3. *Neue trinitarische Begrifflichkeit?*

Die Trinitätstheologie des Cusanus steht sicherlich unter starkem Einfluss von Augustinus, Anselm, Petrus Lombardus, Hugo von Straßburg, Meister Eckhart, Nikolaus von Lyra, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Ramon Llull.⁷⁹ Konfrontiert uns aber Nikolaus mit einem bloßen Potpourri altvorderer Ideen, oder enthält seine Trinitariologie etwas unterscheidend Neues? Zunächst ist einmal klar festzuhalten, dass Nikolaus selbst dann, wenn er uns bloß mit einem Amalgam älterer Ideen konfrontieren würde, immer noch durch die Art und Weise, wie er die zusammengestückten Ideen in eine *theologische* Perspektive einbaut und diese seine theologische Perspektive dann in Übereinstimmung mit seinen *philosophischen* Grundsätzen bringt, durchaus Bedeutsames leisten würde. *Ein Beispiel:* Nikolaus bekräftigt die theologische Lehre, dass Gott Sohn von Ewigkeit her vom Gott Vater gezeugt ist, ohne dass er Gott Vater untergeordnet ist – d. h. untergeordnet in Macht, in Majestät⁸⁰ und im Wesen. Danach bleibt dem Cusanus die unausweichliche Aufgabe, seinen theologischen Lehrsatz mit dem philosophischen Grundsatz, dass in Gott alle Dinge in-eins-fallen, kompatibel zu machen, d. h. in Einklang zu bringen. Es wäre nämlich unannehmbar, dass Nikolaus festhielte, dass in Gott die drei Personen in-eins-fielen. In den Worten von Rudolf Haubst:

⁷⁷ *Sermo* XVII: h XVI, N. 11. Siehe auch *Sermo* XIX: h XVI, N. 10.

⁷⁸ Die Christologie des Cusanus ist rechthgläubig. Die eigene Darstellung seiner Christologie bringt ihn jedoch in begriffliche Schwierigkeiten. Siehe Anm. 10 of Notes to Introduction to Translations, auf S. 281–282 meines *Miscellany on Nicholas of Cusa*.

⁷⁹ Rudolf Haubst macht in *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) auf den Einfluss von Ramon Llull aufmerksam. Siehe S. 60–83.

⁸⁰ Siehe oben Anm. 60.

Gegenüber dem möglichen Mißverständnis, daß der Ineinsfall von Dreiheit und Einheit in Gott auch die korrelative Personenunterschiedenheit von Vater, Sohn und Hl. Geist in Gott aufhebe, stellte Nikolaus in seinem bibeltheologischen Opusculum *De intellectu Evangelii Johannis* (i. J. 1443 oder 44) klar: »Es ist nicht so, daß »das Wort«, das »bei Gott« dem Vater ist (*Joh* 1,2), mit dem Vater in-eins-fiele. Denn es ist auf nicht koinzidierende Weise (*incoincidenter*) »bei Ihm. Sonst wäre es ja auch nicht »beim« Vater, sondern der Vater selbst.«⁸¹

Ein zweites Beispiel: Nikolaus bekräftigt die theologische Lehre, dass der Vater *Unitas*, der Sohn *Aequalitas* und der Heilige Geist *Conexio* ist; gleichzeitig nimmt er den Satz aus dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis an, dass Gott »*Unitas in Trinitate et Trinitas in Unitate*« ist. Danach bleibt dem Cusanus angesichts des *Unitas*-Prädikats nicht nur für den Vater sondern auch für Gott als Gott die folgende Aufgabe: er muss diese zwei theologischen Lehrsätze dadurch in eine exaktere theologische Perspektive bringen, dass er erklärt, dass es einen ganz bestimmten Sinn gibt, in welchem alle drei Personen *Unitas* sind, da sie ja *Unus Deus, Una Essentia* sind. Der Vater ist nämlich *Unitas*, die zeugt und sendet; der Sohn ist *Unitas*, die gezeugt ist; der Heilige Geist ist *Unitas*, die gesendet wird, d. h. die hervorgeht. »*Unitas*« kann eben die Personen oder das Wesen [*essentia*] benennen, wie »*Schöpfer*« die Personen oder das Wesen [*essentia*] benennen kann und wie »*Principium*« den Vater allein oder das Wesen allein benennen kann.

Immerhin muss Nikolaus nach der Zurechtrückung der theologischen Perspektive ebenso den Unterschied zwischen den Weisen philosophisch erklären, wie die *Absolute Einheit* dreifaltig ist und wie die *eingeschränkte Einheit* des Universums dreifaltig ist – was er auch in *De docta ignorantia* II, 7 in Angriff nimmt. Und er muss den Unterschied herausarbeiten zwischen (a) der Art und Weise, wie einerseits der Sohn und der Heilige Geist im Vater sind, der Sohn und der Vater im Heiligen Geist sind, der Vater und der Heilige Geist im Sohn sind,⁸² und (b) der Art und Weise, wie andererseits eingeschränkte Gegenstände zu einander kontrahiert werden, um das eine Universum zu formen – was er wiederum in *De docta ignorantia* II, 7 in Angriff nimmt. Und bei dieser Arbeit sieht er eine Spur der Göttlichen Trinität in der Dreiheit und in der Einheit des Uni-

⁸¹ R. HAUBST, »Das Neue in De Docta Ignorantia«, in: MFCG 20 (1992) 35.

⁸² Siehe *De docta ign.* I, 19: h I, S. 39, Z. 9–18 (N. 58) und *Ioh.* 10,38 (»Ich und der Vater sind eins«).

versums; denn das eine Universum besteht (1) aus dem Einschränkbaren, (2) aus dem Einschränkenden und (3) aus der Verbindung des Einschränkbaren und des Einschränkenden. Diese Verbindung oder Union identifiziert Nikolaus mit der Einung von Stoff und Form, oder mit der Einung von Möglichkeit und von Notwendigkeit der Verknüpfung.

Wir können weitere Fälle untersuchen, wie Nikolaus seine theologischen Perspektiven in seine philosophischen Denkmuster hineinarbeitet, was für ihn durchaus nicht leicht geschieht. In *De docta ignorantia* III, 12⁸³ strebt er danach, seine orthodoxe Christologie und seine orthodoxe Trinitariologie in eine Linie mit seiner philosophischen Sicht Gottes als eines Absoluten Maximums zu bringen. Im Verlaufe dieses Versuchs stellt er die Behauptung auf, dass die Einung der zwei Naturen in Christus, da sie eine größtmögliche Union ist, mit der Absoluten Union, welche Gott ist, in-eins-fällt. Nikolaus hat jedoch diese Einzelheit hier schlecht formuliert, so dass er sie später korrekt reformulieren musste, was dann in *De visione Dei* 20⁸⁴ geschieht. Es ist nämlich die Einung der zwei Naturen in Christus eine hypostatische oder eine persönliche Union: Es ist die Union oder Einheit der Göttlichen Natur und der menschlichen Natur in der Person von Gott Sohn. Diese persönliche Einung kann indes *nicht* mit der Absoluten Einheit in-eins-fallen, d. h. sie kann *nicht* mit Gott in-eins-fallen, da die zweite Göttliche Person nicht mit der Göttlichen Natur koinzidiert. Wäre dies nämlich der Fall, dann gäbe es keinen Unterschied zwischen der Person und der Natur. In Übereinstimmung mit dieser Einsicht reformuliert Nikolaus in *De visione Dei* 20⁸⁵ seine früherer Behauptung genauer: »Die Einung seiner menschlichen Natur als menschliche mit der göttlichen ist darum die größte, da sie nicht größer sein kann. Sie ist nicht schlechthin die größte und unendliche Einung, wie es die göttliche ist.« Cusanus löst die Schwierigkeit auf, in die er sich manövriert hatte, als er seine Theologie mit seiner Philosophie in Übereinstimmung bringen wollte. Die hypostatische Union, sagt er, ist maximal in dem Sinne, dass sie so groß ist, wie *sie* es nur sein kann; die Absolute Union ist maximal in dem Sinne, dass sie so groß ist, wie es irgendeine Union sein kann, und ist daher größer als die hypostatische Union es ist.

⁸³ h I, S. 162, Z. 11–12 (N. 262).

⁸⁴ h VI, N. 87.

⁸⁵ Ebd.

Auch die übrigen Versuche des Cusanus, Übereinstimmung herzustellen, verlangen ihm einige philosophische Erfindungsgabe ab. Zum Beispiel möchte er die Trinitätsdoktrin dadurch aufhellen, dass er Gott mit einer einzigen trikausalen Ursache vergleicht: Wirkursache, Formursache und Finalursache.⁸⁶ Doch dieses Gleichnis durchzuziehen stößt auf Schwierigkeiten bei der Ausdeutung des Heiligen Geistes als Finalursache, da das Ziel der Schöpfung ja Gott qua Gott und nicht Gott qua Heiliger Geist ist. Und wieder anderswo möchte Nikolaus einen Sinn von Teilhabe gelten lassen, nach welchem geschaffene Dinge an Gott teilhaben, insofern sie an seiner Dreieinigkeit teilhaben,⁸⁷ so dass sie im weiteren durch diese Teilhabe in Gott Gottes Ebenbilder sind bzw. werden. Allerdings wünscht Nikolaus auch festzuhalten, dass Geschöpfe als Gottes Ebenbilder nicht in *Gott* teilhaben,⁸⁸ sondern in einem *Abbild Gottes*.⁸⁹ Schließlich endet er in paradoxen Worten: »... Vernunftnaturen partizipieren in vernunftthafter Weise in Ihm, in dem nicht partizipiert werden kann. ...«⁹⁰ Damit überlässt er es seinen Lesern, geeignete Unterscheidungen zu treffen, um dieses Paradoxon zu durchschauen.

Und doch bringt Nikolaus mehr als eine bloße Zusammenstückung der Ansichten seiner Vorgänger zustande; seine Leistung besteht in weit mehr als in einem reinen Zusammensammeln ihrer Formeln und ihrer Terminologie. Obgleich sich Nikolaus ihre rechtgläubigen Glaubensbekenntnisse aneignet und verwendet, expliziert er die Orthodoxie dennoch in einer Art und Weise, die seine Vorgänger nicht verfolgten, wobei er eine Terminologie einsetzt, die diese so nicht kannten. Betrachten wir einige derartige Leistungen des Cusanus: Ein auffallendes Beispiel finden wir in *De mente* 11,⁹¹ wo er die Göttliche Dreifaltigkeit mittels der philosophischen Appellativa »*absolutum posse fieri*«, »*absolutum posse facere*« und »*absolutus nex*«⁹² beim Namen nennt. Gleicherweise überraschend ist seine Aussage in *De non aliud*: »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere«,

⁸⁶ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 10–17 (N. 64). Vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 17, Z. 4–6. *De ven. sap.* 8: h XII, N. 22, Z. 12–18. *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 3, Z. 22–25 und N. 10.

⁸⁷ *De coni.* II, 17: h III, N. 180.

⁸⁸ *De quaer.* 2: h IV, N. 37, Z. 13–14.

⁸⁹ *De ven. sap.* 7: h XII, N. 16, Z. 5–7.

⁹⁰ *De fil.* 5: h IV, N. 80, Z. 4. Vgl. *De non aliud* 16: h XIII, S. 41, Z. 33–S. 42, Z. 1 (N. 79).

⁹¹ *De mente* 11: h ²V, N. 131.

⁹² Ebd. Z. 11f.

wobei die Worte »das Nichtandere« für Gott stehen. Nikolaus benützt diese Erklärung dazu, Gottes Dreieinigkeit symbolisch zu erläutern, so dass Gott Sich Selbst sowie alle Dinge definierend erscheint.⁹³

In allem ist jedoch die Art und Weise, wie Nikolaus vorgeht, nicht unproblematisch. Von Werk zu Werk scheint manchmal seine Terminologie in sich *nicht* konsistent zu sein. In *De theologicis complementis* 6 nennt er Gott zum Beispiel »Absolute Koinzidenz«; gleichfalls in *De visione Dei* 15⁹⁴ spricht er von *posse fieri* als mit *posse facere* in-eins-fallend und er erklärt, dass Gott *Absoluta Potentia* ist, welche er mit der Unendlichkeit, die ohne Andersheit ist, identifiziert. Wenn aber Gott ohne jede Andersheit ist, wie können dann die Göttlichen Personen unterscheidbare Personen sein? Und wenn *posse fieri* und *posse facere* in-eins-fallen, warum fallen dann die Göttlichen Personen nicht in-eins? Warum sollte außerdem in *De mente* »*posse fieri*« der Name des Vaters und nicht der des Sohnes sein? Und warum sollte »*posse facere*« dementsprechend eher der Name des Sohnes als der des Vaters sein? Auf diese Einwände hält Nikolaus zufriedenstellende Antworten bereit;⁹⁵ er strengt sich jedoch nicht genügend an, solche Einwände zu antizipieren und seine Antworten ausdrücklich zu explizieren.

Sein Diskurs über die Trinität ist indessen innovativ, wenn auch nicht in jeder Hinsicht. Ein Beispiel von derlei Innovation ist sein Bezug auf

⁹³ *De non aliud* 1: h XIII, S. 5, Z. 7 (N. 5). *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83, Z. 13–14.

⁹⁴ *De vis* 15: h VI, N. 61.

⁹⁵ Zum Beispiel müsste Nikolaus nur aufzeigen, dass endliches *posse fieri* und endliches *posse facere* in Gott in-eins-fallen. Werden aber »*absolutum posse fieri*« und »*absolutum posse facere*« verwendet, um jeweils auf Gott Vater bzw. Gott Sohn Bezug zu nehmen, dann fallen *posse fieri* und *posse facere* nicht in-eins. Wenn Nikolaus in ähnlicher Weise in *De ven. sap.* 39 (h XII, N. 115) sagt, dass *posse facere* prioritär gegenüber *posse fieri* ist, dann verwendet er »*posse facere*« als einen Namen für Gott, »*posse fieri*« aber weder als Namen für Gott noch als Namen für eine der Göttlichen Personen. Vielmehr behauptet er von *posse fieri*, dass es *geschaffen* ist – *geschaffen* aus dem Nichts [*De ven. sap.* 39 (h XII, N. 116, Z. 10–12)]. Und obschon »*posse fieri*« in *De mente* von Nikolaus gebraucht wird, um auf Gott Vater Bezug zu nehmen, wird es in *De ven. sap.* von ihm dazu verwendet, auf ein *Geschaffenes* aber nicht *Gemachtes* Bezug zu nehmen, das heißt auf etwas Endliches in einer außerordentlichen Art und Weise.

Gott Sohn als *Conceptus* (ein Nomen!) und als *Praeconceptus*⁹⁶ anstatt einfach als *Verbum* nur. Weiters bezieht er sich auf den Vater als *Concipiens*, auf den Sohn als *Conceptus* (hier Participium Perfecti) und auf den Heiligen Geist als *Amplexus* [*Concipientis et Concepti*].⁹⁷ Diese Terminologie ist, zumindest die zweite Göttliche Person betreffend, nicht völlig neu:⁹⁸ Nikolaus von Lyra hatte schon früher auf den Sohn als *Conceptus* Bezug genommen, ja als »*unicus conceptus perfectissimus*« und als »*conceptus intellectus divini*«. ⁹⁹ Der lateinische Ausdruck bei Nikolaus von Lyra ist das Äquivalent zu »*conceptus absolutus*«, was Nikolaus von Kues als ein explizites Appellativum für den Sohn verwendet. Darüber hinaus hat Meister Eckhart das *Verbum* »*prae habet*« auf Gott Sohn angewendet,¹⁰⁰ und Hilduins lateinische Übersetzung von Dionysius Pseudo-Areopagitas Werken enthielt den Satz, dass der Göttliche Geist ein Geist (eine *mens*) »*in se ipsa omnium scientiam prae comprehendens*« ist.¹⁰¹ Allerdings springt der Gebrauch dieser Terminologie durch Cusanus in seinen eigenen Werken wesentlich stärker in die Augen als dieselbe Terminologie es in den Schriften seiner Vorgänger tut.

Wir können eine weitere solche Augenfälligkeit im Werk des Nikolaus von Kues eigens erwähnen, die ihn noch stärker von seinen Vorgängern abhebt: Es ist dies seine Hervorstreichung nicht nur der Göttlichen Selbsterkenntnis,¹⁰² sondern auch der Idee, dass in der menschlichen Selbsterkenntnis eine Spur der Trinität enthalten ist. Ja, wie es Gott nicht misslingen kann, Sich Selbst zu erkennen, so kann auch der menschliche Geist nicht scheitern, sich selbst zu erkennen.¹⁰³ In *De mente* 9¹⁰⁴ geht

⁹⁶ *De sap.* II: h ²V, N. 34. *Sermo* XXIV: h XVI, N. 48, Z. 20–21. *Sermo* XIX: h XVI, N. 15, Z. 10–14, wo Nikolaus von Vater, Sohn und Hl. Geist als *Principium*, *Praeconceptus* und *Dilectio* spricht.

⁹⁷ *Sermo* XXII: h XVI, N. 27, Z. 3–4.

⁹⁸ Siehe meine Diskussion auf S. 111–112 meines *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*.

⁹⁹ NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super Quatuor Evangelistas* (zitiert oben in Anm. 65), re Ioh. 1,1.

¹⁰⁰ MEISTER ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* (zitiert oben in Anm. 68) 38 :16–17 (re Ioh. 1 :1–2) [S. 32–33 in: LW III].

¹⁰¹ *Dionysiaca* (Paris 1937), Bd. I, 396^{2–3}. Vgl. 398³ und 545³.

¹⁰² *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 25–S. 56, Z. 4 (N. 88). *Crib. Alk.* II, 1: h VIII, N. 88. *Crib. Alk.* II, 6: h VIII, N. 102.

¹⁰³ Vgl. *Crib. Alk.* II, 6: h VIII, N. 102, Z. 1–2 mit *Sermo* CXXX: h XVIII, N. 5, Z. 32–33.

¹⁰⁴ *De mente* 9: h ²V, N. 123, Z. 6f.

Nikolaus so weit, dass er behauptet: »Der Geist tut alles, um sich zu erkennen.« Und er fügt an: »Daher kann unser Geist wie der Göttliche Geist auch nichts erkennen, wenn er nicht einer in Dreiheit ist.«¹⁰⁵ Wie eng Nikolaus menschliche Selbsterkenntnis an die Gotteserkenntnis knüpft, wird durch seine andauernde Wiederholung der Aussage klar, dass wir Menschen in dieser irdischen Lebenszeit uns selbst, wie wir in uns selbst sind, nicht erkennen können, da wir nicht Gottes *Quidditas* erkennen können; ohne ein Wissen darum, *was* unsere Ursache ist, können wir nicht genau wissen, *was* wir selbst sind.¹⁰⁶ Er schließt eine weitere Einzelheit an: Der menschliche Geist erkennt sich selbst im Verhältnis zu seiner Gotteserkenntnis¹⁰⁷ und im Verhältnis der Erkenntnis seiner selbst in Gott. Und obschon wir in diesem Leben uns selbst, wie wir in uns selbst sind, nicht kennen und nicht erkennen können, d. h. nicht unsere Washeit erkennen, so *erkennen* wir dennoch uns selbst, aber eben ungenau und unvollständig.¹⁰⁸

Ja, Nikolaus setzt Philosophie und Selbsterkenntnis gleich, womit er sich in eine Reihe mit Sokrates stellt, das folgende Zitat aber aus Isidor von Sevilla herholt: »*Philosophia est cognitio sui ipsius*.«¹⁰⁹ Folgerichtig sagt er auch an anderer Stelle, dass es »keine bessere oder wohlthätigere Kunstfertigkeit gibt als die Kunst sich selbst zu kennen.«¹¹⁰ Denn je »mehr ich in der Erkenntnis meiner selbst voranschreite, desto mehr bewege ich mich auf Gott hin.«¹¹¹ Wenn Cusanus äußert, dass »Gott allein Sich

¹⁰⁵ *De mente* 11: h²V, N. 133, Z. 5–7. *Der Laie über den Geist*, übersetzt von R. Steiger (Hamburg 1995) 95. *Sermo* CLXXIV: V₂, fol. 73^v, Z. 4–8.

¹⁰⁶ *De docta ign.* II, 13: h I, S. 113, Z. 22–29 (N. 180). *De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 13–14. *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 11–14. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 25–26.

¹⁰⁷ Dieser Punkt ergibt sich aus *De docta ign.* II, 13: h I, S. 113, Z. 26–29 (N. 180) und *De mente* 11: h²V, N. 133, Z. 1–2.

¹⁰⁸ Ab und zu wenn Nikolaus Wissensfülle nachdrücklich behandelt, betont er unser Nichtverstehen von uns selbst, es sei denn, wir verstünden uns selbst in Gott: »Solut deus seipsum per seipsum in seipso perfectissime intelligit. Omnes intelligentiae non in se sed in deo ut in causa se intelligunt.« *Sermo* CCXXVI: V₂, fol. 148^{rb}, Z. 24–26.

¹⁰⁹ »*Philosophia est cognitio sui ipsius*.« *Sermo* VI: h XVI, N. 27, Z. 8 und Z. 10–13 bezieht sich auf den Befehl des Delphischen Orakels »Erkenne dich selbst!«

¹¹⁰ *Sermo* XXI: h XVI, N. 15, Z. 7–8: »non est melior ars neque salubrior quam se ipsum cognoscere.«

¹¹¹ *Sermo* VIII: h XVI, N. 16, Z. 28–29: »Quanto in mei cognitione proficio, tanto ad Deum.« Nikolaus zitiert hier PSEUDO-BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Meditationes piissimae*

Selbst erkennt«,¹¹² so meint er damit, dass Gott allein Sich Selbst ganz wahr und ganz genau erkennt, so dass nichts sonst als Selbsterkenntnis gelten kann, wenn *Seine Kenntnis* der Maßstab ist.¹¹³ Nikolaus ist sich bewußt, dass auch andere Philosophen und Theologen, wie z. B. Augustinus, Anselm und Eckhart, menschliche Selbsterkenntnis mit der Göttlichen Selbsterkenntnis in Verbindung gebracht haben und dass deswegen seine eigenen diesbezüglichen Aussagen nicht durchaus ursprünglich sind.¹¹⁴ Er möchte sich jedoch jenen anschließen, die daran festhalten, dass wenn in der Göttlichen Trinität es *mens*, *notitia* und *amor* gibt,¹¹⁵ wobei Gott Sohn *notitia* ist, dann schließt sich die Signification von »*notitia*« Selbsterkenntnis ein.¹¹⁶ Gott erkennt Sich Selbst, und seine Selbsterkenntnis ist zugleich auch seine Erkenntnis des ganzen Alls.

Sicherlich geht Nikolaus beim Auflesen von Materialien aus seinen Vorgängern im Denken selektiv vor. Zum Beispiel bezieht sich Cusanus lobend auf das Zusammenstellen von Evidenz gegen die Juden durch Nikolaus von Lyra.¹¹⁷ Gegen die Juden versucht Nikolaus von Lyra zu zeigen,

de cognitione humanae conditionis 1 (PL 184:485). Siehe auch des Cusanus *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 22–24: »Sie (die Seele) kommt auch nicht zur Ruhe, wenn sie nicht um sich selbst weiß, was nur geschehen kann, wenn sie ihren Wunsch nach Wissen, d. h. über die ewige Ursache ihres Verstandes in sich selbst, d. h. in der Denkkraft, sieht und spürt.« [Übersetzung nach GERDA VON BREDOW, *Gespräch über das Globusspiel* (Hamburg 1999) 119].

¹¹² *Sermo* IV: h I, N. 34, Z. 41–42.

¹¹³ Theologen wie Augustinus, Anselm und Meister Eckhart halten fest, dass Gott allein *existiert* und dass alle Geschöpfe im Vergleich mit Gott *nichts sind*. (Z. B. siehe Anselms *Monologion* 28.) Derlei Behauptungen dienen uns Menschen dazu, Gottes Sein in einer Art und Weise zu überhöhen, wie schon des Nikolaus Feststellung über Gottes alleinige Erkenntnis Seiner Selbst eine Art der Überhöhung Göttlicher Erkenntnis ist. Vgl. *De docta ign.* II, 13: h I, S. 113, Z. 23 (N. 180). Aber wie es einen Sinn gibt, in dem die Geschöpfe doch *existieren*, so gibt es auch einen Sinn, in welchem der menschliche Geist *sich selbst erkennt*.

¹¹⁴ Bemerke, zum Beispiel, AUGUSTINUS, *De Trinitate* X.5–12. ANSELM, *Monologion* 66: »Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?«

¹¹⁵ Z. B. AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX.4.4 (PL 42:963).

¹¹⁶ Siehe, zum Beispiel *Sermo* CLXXIV (167): V,2, fol. 73^{va}, Z. 4–8: »Item in cognitione qua mens cognoscit seipsam, est repraesentatio trinitatis secundum analogiam, in quantum mens cognoscens seipsam, de se verbum gignit, et ex utroque procedit amor.«

¹¹⁷ *Sermo* I: h I, N. 7, Z. 24–26.

dass es schon im Alten Testament Evidenz dafür gibt, dass Gott dreieinig ist. Trotzdem greift Cusanus auf keines der Argumente jenes anderen Nikolaus zurück, mit der einen Ausnahme: nämlich dass im Alten Testament von Gott manchmal im Plural gesprochen wird, wie z. B. in *Genesis* 1,26, wo Gott sagt: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei!« Ebenso wenig führt Cusanus die unschlüssigen Evidenzen für Gottes Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit an, die Hugo von Straßburg im Alten Testament ausgrub. In Buch I, Kap. 10, seines *Compendium theologicæ veritatis* legt Hugo Überlegungen vor, dass Gottes Dreifaltigkeit darin angedeutet werde, dass die Ankläger Hiobs (nach *Hiob* 1,11) drei an Zahl waren, dass Abraham von drei Engeln besucht wurde (*Genesis* 18,2), dass Ezechiel eine Vision von drei Städten hatte (*Ez.* 48 u. a.), dass es nach *Josua* 20,1–9 drei Zufluchtsstädte für Totschläger unter den Israeliten gab, und dass nach *Sprüche* 30,18–19 drei Dinge »zu wunderbar« sind, um sie zu verstehen. In gleicher Weise lässt Cusanus Anselms Erklärung dafür, warum die ersten beiden Göttlichen Personen Vater und Sohn anstatt Mutter und Tochter genannt werden,¹¹⁸ links liegen; ebenso ignoriert er die Erklärung der selben Problematik durch Thierry von Chartres.¹¹⁹ Dass Nikolaus ein Wiederaufwärmen all dieser schwachen Versatzstücke vermied, muss man ihm hoch anrechnen.

Allerdings lässt Cusanus auch Trinitarische Fragestellungen beiseite, welche es sehr wohl verdient hätten, erörtert zu werden. So zitiert er nicht Anselms Gründe dafür, warum es keine drei Zeugungen oder auch keine drei Verba innerhalb der Trinität gibt, obwohl jede Göttliche Person über Sich Selbst und über die Anderen Zwei spricht, so dass jede Person ein Verbum aus Sich heraus zu zeugen scheint.¹²⁰ Noch auch führt er Hugo von Straßburgs Argument an, welches die Schlussfolgerung, dass Vater und Sohn sich gegenseitig *durch* den Heiligen Geist lieben, eliminiert.¹²¹ Dieses Beiseitelassen beweist, wenn auch in negativer Weise, dass Nikolaus kein bloßer Kompilator oder Sammler altvorderer Ansichten war. Ja, *De docta ignorantia*, *Cribratio Alkorani*, *De possess*

¹¹⁸ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* 42.

¹¹⁹ THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (zitiert oben in Anm. 25) IV.4 [Häring, S. 96].

¹²⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* 62–63.

¹²¹ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologicæ veritatis* (zitiert oben in Anm. 37) I.8 [Borgnet Ausgabe, S. 9^b].

und *De non aliud* etablieren ihn als einen Denker, der frische Ansichten zur Trinitariologie beizusteuern vermag.

4. Erkenntnis der Trinität nur durch (symbolische) Analogie?

Da Nikolaus sehr viele figurative Analogien zur Erklärung von Gottes Dreieinigkeit gebraucht, stellt sich die Frage, ob er mit Anselm von Canterbury daran festhält, dass es einen philosophischen Beweis dafür gibt, dass Gott dreieinig ist, oder ob er anstatt dessen mit Thomas von Aquin der Meinung ist, Gottes Dreieinigkeit sei nicht Gegenstand eines philosophischen Beweises, sondern Angelegenheit des Glaubens. Natürlich stellt sich Nikolaus in dieser Frage auf die Seite des Thomas und nicht zu Anselm, obschon er weder Thomas noch Anselm folgt, welche beide Gottes Existenz mittels der natürlichen Vernunft für beweisbar halten.¹²² Gegenüber von Thomas hält Nikolaus auch, dass keine der trinitarischen Analogien ausreichende Evidenz dafür erzeugt, dass Gott tatsächlich dreieinig ist. Sie sind nämlich keine *argumentativen*, sondern bloße *illustrative* Analogien. Darüber hinaus sind es nur *symbolische* Erklärungen, so dass es nicht der Fall ist, dass sie uns auch nur irgendetwas über die Göttliche Dreieinigkeit, wie sie an sich, in sich und für sich ist, eröffnen. Dass Gott dreieinig ist, erfahren wir nach Nikolaus nur aus der Heiligen Schrift. Die biblische Belehrung versuchen wir dann mittels Illustrationen, Metaphern und Gleichnissen zu verstehen. Doch versetzen uns diese nicht in die Lage, in nicht-gleichnishafter Weise *das* zu denken, *was* die Göttliche Dreieinigkeit ist oder wie sie beschaffen ist. Daher ist das Beste, was ein selbstkritischer Nikolaus zu leisten vermeint, genau das, was Boso in *Cur Deus homo* von Anselm erbittet, wenn auch in anderem Zusammenhang:

¹²² Anstatt methodisch mittels einer *Theologia naturalis* vorzugehen, hält Nikolaus an der Lehrmeinung fest, dass Gottes Existenz gerade durch unser Infragestellen dieser Existenz notwendigsgewisse vorausgesetzt wird. Siehe J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*, Part One, Section 5; vgl. überdies K. KREMER, »Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*)«, 145–180 in G. Piaia, Hg., *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello* [Medioevo e umanesimo 84] (Padua 1993).

Boso: Ich stimme darin bei, daß kein Mensch in diesem Leben ein solches Geheimnis vollständig enthüllen kann, und ich bitte nicht, daß du tust, was kein Mensch tun kann, sondern nur soviel du kannst. Denn mehr wirst du überzeugen, daß in dieser Sache tiefere Gründe verborgen liegen, wenn du zeigst, daß du einen siehst, als wenn du durch Nichtssagen beweist, daß du keinen Grund in ihr erkennst.¹²³

In Treue zu einer Ermahnung wie die Bosos versucht Nikolaus seine Trinitätslehre plausibel zu machen.

In *Cribratio Alkorani* II, 4–5 findet sich eine typische Form von versuchter Plausibilisierung durch Nikolaus: Dort schlussfolgert er aus der Produktivität und Fruchtbarkeit des menschlichen Geistes, dass der Göttliche Schöpfergeist um nichts weniger fruchtbar ist, so dass in ihm *Fruchtbarkeit*, *Geburt* und *Liebe* vorhanden sind. Hierin zeigt Cusanus einen konsequenten Gedankengang: Als ersten Schritt weist er darauf hin, dass der Kosmos aus Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe besteht, ohne welche es keinen Kosmos geben würde, denn dann gäbe es keine pflanzliche und auch keine tierische Reproduktion und kein Wachstum, keine chemischen Prozesse und auch keine einigenden Bande zwischen den Elementen, usw. Sein Gedankengang setzt sich wie folgt fort:

Wenn also die Welt ohne diese Dreifaltigkeit weder ihre Natur noch ihre natürliche Vollkommenheit und ihre Segnung von Gott besäße, die in der Einheit ihres Wesens derart dreifaltig leuchtet, wie werden wir dann sagen können, dem Schöpfer fehle diese natürliche Vollkommenheit, die er allen (Geschöpfen) verliehen hat, damit sie auf bestmögliche Weise sein können? Wie demnach das Geschaffene dreieinig ist, so auch der Schöpfer, da das Geschaffene von sich aus nichts ist, und alles, was ist, dadurch besteht, daß es Abbild und Gleichnis des Schöpfers ist. Die Dreifaltigkeit, die in der Schöpfung sichtbar ist, stammt also von der ungeschaffenen Dreifaltigkeit, wie das Abbild vom Urbild und das Verursachte von der Ursache. Es ist demzufolge der dreieine Gott, der die dreieine Welt nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Folglich gibt es in der Göttlichen Natur Fruchtbarkeit, Nachkommenschaft und Liebe: Die Fruchtbarkeit ist Gott, der auch Ursprung und Vater ist, die Nachkommenschaft seiner Fruchtbarkeit aber ist der Sohn, und die Liebe ist die Verbindung beider.¹²⁴

Nikolaus steigert die Kraft seines Argumentes durch das Anfügen eines Schriftzitates, dieses Mal aus dem Propheten *Isaias* (66,9), durch dessen Mund der Herr angeblich fragt: »Sollte ich, der ich andere gebären lasse, etwa selbst nicht gebären? Sollte ich, der ich anderen Nachkommenschaft gewähre, unfruchtbar sein? . . .«¹²⁵

¹²³ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* II, 16 (Schmitt Ausgabe, Bd. II, S. 117, Z. 18–22). *Warum Gott Mensch Geworden*, übersetzt von Schmitt (München 1970) 127.

¹²⁴ *Crib. Alk.* II, 5: h VIII, N. 100, Z. 2–13. *Sichtung des Korans*, Buch II, übersetzt von L. Hagemann und R. Gleis (Hamburg 1990) 15 und 17.

In all den aufgeführten Denkanstrengungen ist es das Ziel des Cusanus, der christlichen Trinitariologie eine gewisse Plausibilität dafür zu verschaffen, dass der menschliche Geist Gott günstiger in belehrter Unwissenheit betrachten kann, d. h. dass er Gott besser nicht-verstehend versteht, wie sich Nikolaus in paradoxer Weise ausdrückt.¹²⁶ Doch wird keines dieser Denkstücke dabei für Evidenz für ein Argument der natürlichen Vernunft gehalten. Vielmehr gelten die Denkergebnisse als – innerhalb der Glaubensgemeinschaft – erhellende Bestätigungen. Daher würde Nikolaus auch die folgende Lehrmeinung des Thomas annehmen, sofern das lateinische Wort »*probabiles*« im Sinne von »plausibel« gedeutet wird:

Man muss sagen, dass Gottes Dreifaltig- und Einssein bloß geglaubt wird und in keiner Weise *demonstrativ bewiesen* werden kann, obschon man zur Unterstützung dieser [Lehre] bestimmte nichtzwingende Gründe – und eben nur für einen Glaubenden plausible Gründe – haben kann.¹²⁷

Schließen wir mit einem letzten Beispiel: Auf Grund der Offenbarung glaubt Nikolaus, dass Christus der Messias war, dass er Mensch gewordener Gott war. Auf dieser Grundlage vermutet er, dass ein Grund für Gottes Menschwerdung darin lag, dass menschliche Wesen sich dadurch mit Ihm identifizieren könnten und so in Ihm zur Liebe ihrer selbst kämen. Denn wir lieben das, »was an unserem Sein teilhat und es begleitet«,¹²⁸ niemand von uns Menschen, so die Behauptung des Nikolaus, kann sich selbst hassen.¹²⁹ Gott erscheint als unsergleichen, um seine

¹²⁵ Jesaja 66,9. *Crib. Alk.* II, 8: h VIII, N. 108.

¹²⁶ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 25–26 (N. 13). Siehe auch den Titel von *De docta ign.* I, 4.

¹²⁷ THOMAS VON AQUIN, *Expositio super librum Boethii De Trinitate* I.4.responsio [text hg. von B. Decker (Leiden 1955) 76]: »Dicendum quod deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint«. Vgl. *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 13–22: »Hodie tamen habentes per fidem Trinitatem esse, non esset post fidem rationes Trinitatis difficile invenire, ut dicit Richardus de Sancto Victore in principio De Trinitate, sicut et ipse ibi inquit, et sicut etiam Anselmus, Augustinus, Damascenus et alii inquisiverunt rationes, ad quas tamen ex puris naturalibus, nisi fidem habuissent, non pervenissent, ut dicit Isaias: »Nisi credideritis, quo modo intellegetis?«

¹²⁸ *De vis.* 15: h VI, N. 65, Z. 15.

¹²⁹ Ebd. Z. 14. *Die Gottes-Schau*, Bd. 3 von Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, übersetzt von D. und W. Dupré (Wien 1967) 185.

Liebe zu uns zu zeigen und um unsere Liebe zu ihm, unserem Mitmenschen, anzuregen. Von dieser Überlegung aus erwägt Nikolaus im Weiteren, dass Gott Sich Selbst liebt, so dass Er Unendlich Liebende Liebe ist, Unendlich Liebenswerte Liebe und die Unendliche Einung von beidem.¹³⁰ Folglich ist Er Dreieinige Liebe, eine Idee die aus Augustins *De Trinitate* und aus Ramon Llulls *Ars Amativa* stammt.¹³¹

5. Ökumene gegen Rechtgläubigkeit?

Da Nikolaus nicht nur rechtgläubiger Theologe, sondern auch ein Advokat religiöser Ökumene sein möchte,¹³² stellt sich die Frage, ob er beides zugleich und ohne Widerspruch sein kann. In *De pace fidei* appelliert er, im Namen des Christentums als einer universalen Religion, an Juden und Araber, indem er darauf hinweist, dass Gott als Schöpfer »dreifaltig und einer [ist]. Als Unendlicher ist er weder dreifaltig noch einer noch irgend etwas von den Attributen, die ihm zugebracht werden können.«¹³³ Damit aber hat Nikolaus nun offensichtlich ein begriffliches Problem: Wenn Gott wirklich Unendlichkeit-an-sich ist, wie kann Er dann Dreieinigkeit-an-sich sein? Und wenn Er wirklich Schöpfer ist, wie kann Er dann nicht-schöpferische Unendlichkeit-an-sich sein? Es scheint der Fall zu sein, dass Nikolaus im Namen der *Religio una* auf seine frühere Meinung verzichtet, wonach Gottes Einheit auf eine uns nicht verstehbare Weise dreifaltig ist und seine Trinität eins bzw. eine ist. Nach dieser früheren Forderung in *De docta ignorantia* behauptet er: »Wenn ich ferner sage: »Die Einheit ist die größte«, so bezeichne ich eine Dreiheit. Sage ich nämlich »Einheit«, so bezeichne ich Ursprung ohne Ursprung. Sage ich »die größte«, so bezeichne ich Ursprung vom Ursprung. Verbinde und

¹³⁰ *De vis.* 17: h VI, N. 71, Z. 8–12.

¹³¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII.10. Raimundus Llull, *Art Amativa*, hg. von S. Galmés. (Palma de Mallorca 1933). Siehe S. 305–307 (in Bd. XVII der Reihe *Obras de Ramon Llull*).

¹³² Nikolaus ist in einem anderen Sinne »ökumenisch« eingestellt, als dieses Wort uns Heutigen geläufig ist. Denn Cusanus ist ökumenisch in dem Sinne, dass er zu zeigen versucht, dass ein richtig verstandenes Christentum aus den wesentlichen Lehraussagen des Judentums, des Islams, des Hinduismus, usw., folgt, sofern diese richtig verstanden werden.

¹³³ *De pace* 7: h VII, N. 21, Z. 1–2. *Über den Frieden im Glauben*, übersetzt von L. Mohler (Hamburg 1943) 107.

vereinige ich beide durch das Zeitwort »ist«, so bezeichne ich das Hervorgehen aus beiden.«¹³⁴ In *De pace fidei* dagegen behauptet Cusanus mit seinem Appell an die Juden und Muslime, dass in-sich und an-sich Gott nicht nach unserem Begriff Dreieinig ist; vielmehr ist Er die Unendlichkeit selbst. Ein so verstandenes Christentum können auch Juden und Muslime doch annehmen, meint Cusanus.

Vielleicht will Cusanus sagen, der Satz, wonach Gott Dreieinig ist ist ein Satz der *Via affirmativa*, während der Satz, wonach Gott nicht Dreieinig ist ein Satz der *Via negativa* ist. Damit würde er hoffen argumentieren zu können, dass die zwei verschiedenen Aussagen über Gott in derselben Weise verträglich sind, wie affirmative und negative Theologie kompatibel sind. Wir können dieses Problem hier nicht zu Ende bringen. Aber soviel steht für den Augenblick fest, dass Nikolaus in *De pace fidei* seine Trinitätslehre nicht einmal in der Tendenz verändert. Schon in *De docta ignorantia* hatte er nämlich genau denselben Punkt festgehalten, den er in *De pace fidei* 7¹³⁵ anbringt, und, um es auch noch anzufügen, bereits in *De visione Dei* 13¹³⁶ gemacht hatte. In *De docta ignorantia* I, 20¹³⁷ schreibt er:

Wir bezeichnen auch aus diesem Grunde das Größte als dreifach, obschon es unendlich über alle Dreiheit erhaben ist, weil wir anders es als die einfache Ursache, das Maß und den Maßstab der Dinge nicht begreifen könnten, deren Seinseinheit die Dreiheit ist, wie in den Figuren die Einheit des Dreiecks in der Dreiheit der Winkel besteht. Lassen wir den Bezug auf die Dinge weg, so kommt freilich in Wirklichkeit weder unsere Bezeichnung noch unser Begriff der Dreiheit dem Größten in irgendeiner Weise zu. Er bleibt vielmehr im unendlichen Abstand hinter jener größten und unbegreiflichen Wahrheit zurück.¹³⁸

Um es noch einmal zu sagen: Nikolaus ändert in *De pace fidei* nicht seine theologischen Ansichten, um etwa die Juden und Muslime zu gewinnen. Vielmehr arbeitet er die praktischen Folgerungen seiner theologischen Position, die er immer innehatte, heraus. Also ist Gott *unserem Begriff nach* nicht eine Dreiheit, obgleich Er doch über unserem Begreifen Unendli-

¹³⁴ *De docta ign.* I, 10: h I, S. 21, Z. 5–8 (N. 29). *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, übersetzt von P. Wilpert und revidiert von H. G. Senger (Hamburg ²1970) 39.

¹³⁵ *De pace* 7: h VII, N. 21; S. 20, Z. 9f.

¹³⁶ *De vis.* 13: h VI, N. 57, Z. 11f.

¹³⁷ *De docta ign.* I, 20: h I, S. 41, Z. 22–28 (N. 61).

¹³⁸ P. Wilperts Übersetzung. Siehe auch *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 19–S. 56, Z. 4 (N. 87–88) und *Apol.*: h II, S. 32, Z. 24–S. 33, Z. 3.

che Dreiheit sowie Unendliche Einheit ist, wobei »Dreiheit« und »Einheit« nicht numerisch gemeint sind. Nikolaus ist auch nicht der erste christliche Theologe, der die Idee vertritt, dass Gott-in-Sich und-an-Sich nicht Dreieinig ist. Denn schon vor Cusanus hat Meister Eckhart dieselbe Ansicht vertreten¹³⁹ – eine Ansicht, die nichts anderes als eine Ausarbeitung des Augustinischen Gedankens ist, dass Dreiheit und Einheit in Gott nicht als numerisch anzusehen sind.

Wenn nun Cusanus nicht nur feststellt, dass Gottes Dreieinigkeit dem menschlichen Verstande unzugänglich ist, sondern dass in letzter Analyse Gott nicht Dreieinigkeit ist, sondern nur als Dreieinigkeit symbolisch dargestellt wird, wie kann er dann realistisch die Angehörigen von nicht-christlichen Traditionen auffordern, diese christlichen Symbola zu übernehmen? Wenn sie aber andererseits diese Symbola nicht anzunehmen brauchen, weil deren Annahme für die Erlösung nicht wesentliche Voraussetzung ist, gilt dann auch, dass diese Symbola sogar innerhalb des Christentums verzichtbar sind? Hier kann auf diese Fragen nicht näher eingegangen werden. So viel sei aber gesagt: Nikolaus erachtet die symbolische Trinitätssprache nicht als entbehrlich. Sie ist um nichts mehr verzichtbar als das Glaubensbekenntnis, dass Gott Gut ist und dass Gott Gutheit selbst ist (obschon Gott als Unendlichkeit weder Gut noch Gutheit ist¹⁴⁰). Darüber hinaus setzt die Lehre von der Menschwerdung die Trinitätsdoktrin voraus. Denn der historische Jesus ist in Übereinstimmung mit dem rechtgläubigen Christentum Gott, und Gott ist der historische Jesus. Daher gilt auch, dass Jesus nicht zu Gott als seinem Vater gebetet hätte, wenn es keine Dreiheit von Personen gäbe, noch hätte zum Zeitpunkt der Taufe Jesu eine Stimme vom Himmel herabkommen und sagen brauchen: »Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe!«¹⁴¹

¹³⁹ MEISTER ECKHART, *Daß buoch der göttlichen troestunge* [Tractatus 1 in *Meister Eckharts Traktate*, hg. von J. Quint (Stuttgart 1963), Bd. 5 von *Meister Eckhart. Die deutschen Werke*] 41: Das Eine »wirt enbloezet aller underscheide und eigenschaft und ist ein und sint ouch ein got-vater-sun-und-heiliger-geist«.

¹⁴⁰ *De vis.* 13: h VI, N. 57, Z. 11–12.

¹⁴¹ *Matth* 3,17. Vgl. damit *Mark* 1,11 und *Luk* 9,35.

6. Weitere Begriffsprobleme?

Wir können nun die Stellungnahme des Cusanus zum Trinitätsthema bewerten. Wir beginnen zu realisieren, dass die Streitfragen der Begrifflichkeit, welche Nikolaus aufwirft, in mehrere unterschiedliche Kategorien fallen.

(a) Für einige der Problematiken hat Cusanus, erstens, bereitliegende Lösungen zur Hand, Lösungen, die er nicht explizit anbietet, obschon er es könnte. In diese Kategorie fällt zum Beispiel die Frage, warum »*unitas*« besser auf den Vater als auf den Sohn oder den Heiligen Geist passt.

(b) Eine zweite Problemgruppe betrifft die innere Konsistenz oder Inkonsistenz der Lehrmeinungen verschiedener Opera des Cusanus untereinander. In diese Kategorie gehört die Sachfrage, ob *posse fieri* und *posse facere* in Gott in-eins-fallen.¹⁴²

(c) Eine dritte Art von Problemen bezieht sich auf Fragen innerer Kohärenz der cusanischen Theologie innerhalb ein und desselben Werkes, wie z. B. die Frage, ob er seine Lehrmeinungen über Gottes Dreieinigkeit mit seinen Lehraussagen über Gottes Unendlichkeit in Übereinstimmung bringen kann. Dabei ist es hier nicht der Fall, dass Nikolaus sich nicht die Mühe machen möchte, bereitliegende Lösungsvorschläge anzuführen; nein, er hat sie einfach nicht zur Verfügung. Und es geht hier auch um Probleme praktisch-religiöser Konsequenzen der von ihm vertretenen theologischen Position.

(d) Eine vierte Menge von Problemen betrifft Streitfragen, welche Cusanus selbst nicht aufwirft, welche er aber ohne Weiteres hätte zur Sprache bringen können, um dann überkommene Antworten zu geben. Hierzu verweisen wir erneut auf Anselms Frage, warum es der Fall ist, dass es innerhalb der Göttlichen Trinität – wenn der Vater, der Sohn und der Heilige Geist jeweils über sich selbst sprechen und auch über die beiden anderen sprechen – nicht drei Verba gibt.

(e) Eine fünfte Problemklasse besteht aus Fragestellungen, welche für das Denken des Nikolaus einzig in ihrer Art sind, die er selbst aber nicht

¹⁴² Dieses Problem gehört auch zur vorherigen Kategorie, wie ich oben in Anm. 95 zeigte.

als derart problematisch einschätzt, dass sie ausführliche Erklärungen seinerseits erheischen. Wenn Nikolaus einerseits behauptet, dass die Aussage »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere« die Trinität verdeutlicht, dann muss er auch erklären – tut es aber nicht! – wie es möglich ist, dass Gott unbedingt Nichtanderes ist, wenn doch der Vater anders als der Sohn und der Heilige Geist ist, der Sohn anders als der Vater und der Heilige Geist ist, und der Heilige Geist anders als der Vater und der Sohn ist. Wenn sich andererseits Gottes absolute Nichtandersheit mit Seiner Unterscheidbarkeit in Personen verträgt, wie kann dann die Aussage »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere« die Gleichheit der drei Personen attestieren, wenn man zugibt, dass in dieser Aussage das zweite Vorkommen von »*non aliud*« [»... non-aliud est non aliud quam non-aliud«] keine Nominalform ist, wie es das erste und das dritte Vorkommen sind. Nikolaus muss sich diesen Sachfragen stellen; er muss sich mit ihnen auseinandersetzen, da sonst seine Lehrgehaltsanalyse in einem Wirrwarr oder Sumpf versinkt. Er muss erklären, wie Gott jeder Andersheit entrinnen kann, obwohl die Göttlichen Personen unterscheidbar sind. Im Weiteren muss Nikolaus seine Ansicht in eine Linie mit Augustinus und Thomas bringen, die behaupten, dass der Vater nicht *aliud* im Vergleich zum Sohn ist, sondern *alius* im Vergleich zum Sohn ist¹⁴³ – das heißt, dass der Vater nicht *dem Wesen nach* anders als der Sohn ist, aber dennoch *im Bezug* anders als der Sohn ist.

(f) Eine sechste Problemgruppe, die Nikolaus heimsucht, bezieht sich darauf, dass er regelmäßig ein ihn bedrängendes Problemfeld zwar sieht, dass er aber nichts unternimmt, um etwa in Detailerklärungen verschiedene Konfusionen zu eliminieren. *De visione Dei* 17¹⁴⁴ enthält zum Beispiel ein Textstück, welches mehrere verschiedene philosophische und theologische Probleme erkennt; aber diese Passage überlässt es dem Leser selbst, die Fragestellungen zu entwickeln und vor allem Lösungen zu entwerfen und vorzuschlagen, welchen Cusanus zustimmen würde. Nehmen wir an, dass jemand die Worte »eins, eins, eins« äußert. Damit würde er, wie Nikolaus in *De visione Dei* sagt, »eins« dreimal aussprechen: Derjenige sagt

¹⁴³ AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus* CXXIV 36.9 (PL 35:1668). Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I.31.2.

¹⁴⁴ *De vis.* 17: h VI, N. 74.

dreimal eins; sagt aber nicht drei, sondern eins und das dreimal. Denn wenn er dreimal eins sagt, dann wiederholt er dasselbe und zählt nicht. Zählen bedeutet, eines zum anderen machen; ein und dasselbe dreimal wiederholen aber ist vervielfachen ohne Zahl. Darum ist die Vielheit, die in Dir, o Gott, von mir erschaut wird, eine Andersheit ohne Andersheit, denn sie ist eine Andersheit, die Selbigkeit ist. Sehe ich auch, daß der Liebende nicht das Liebenswerte ist, und die Verknüpfung weder der Liebende, noch das Liebenswerte, so sehe ich doch nicht in der Weise, daß der Liebende nicht das Liebenswerte ist, als ob er eines und das Liebenswerte ein anderes wäre, sondern ich sehe vielmehr, daß die Unterscheidung von Liebendem und Liebenswertem in der Mauer des Zusammenfalls von Einheit und Andersheit ist. Diese Unterschiedenheit in der Mauer der Koinzidenz, in der Unterschiedenes und Nicht-Unterschiedenes zusammenfallen, geht jeder erkennbaren Andersheit und Verschiedenheit voraus.¹⁴⁵

In diesem Zitat wirft Nikolaus viele wichtige Fragen auf, aber er untersucht keine einzige von ihnen in philosophischer Weise. Wir brauchen zum Beispiel mehr Wissen darüber, in welchem Sinne in Gott Pluralität »Andersheit ohne Andersheit ist, weil sie Andersheit ist, welche Selbigkeit ist«. Und wir brauchen mehr Kenntnis darüber, wie der Liebende und das Liebenswerte, welche Vater und Sohn symbolisch darstellen, korrekterweise als auf der Innenseite der Mauer der Koinzidenz in-eins-fallend angesprochen werden können. Des weiteren brauchen wir mehr Wissen darüber, wie es möglich ist, dass Cusanus hier die Trinität mittels der mathematischen Proposition » $1 \times 1 \times 1 = 1$ « zu illustrieren sucht, wenn er doch in *De docta ignorantia* nur bereit war zu sagen, »einmal eins gleich eins«. Das heißt, dass *De docta ignorantia* I, 9¹⁴⁶ mit *De visione Dei* 17¹⁴⁷ auf Grund der Tatsache in Widerspruch zu geraten scheint, dass Nikolaus in *De docta ignorantia* nicht bereit war, den Heiligen Geist eine *Wiederholung der Einheit* zu nennen, dass heißt, nicht bereit war, Ihn »Einheit einmal« oder »Einheit zweimal« zu nennen. Während nach *De docta ignorantia* der Sohn eine derartige Wiederholung ist, ist der Heilige Geist symbolisch als Einung dargestellt, »nicht von der Einheit durch Wiederholung noch durch Vervielfältigung«. Daher ist die in *De visione Dei* vorfindliche Illustration in *De docta ignorantia* nicht anwendbar. Denn hier in *De docta ignorantia* ist der Sachverhalt der Trinität nicht durch Symbole wie »Einheit« bzw. »eins« dreimal wiederholt darstellbar.

¹⁴⁵ Ebd. Z. 9–N. 75, Z. 9. *Die Gottes-Schau* (oben in Anm. 129 zitiert), S. 171 und 173.

¹⁴⁶ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 1–25 (N. 24–25).

¹⁴⁷ *De vis.* 17: h VI, N. 74–75.

(g) Eine siebente Problemgruppe betrifft Aussagen des Cusanus, welche uns in die Irre zu führen tendieren. Wenn er zum Beispiel behauptet, dass die Glaubenden im zukünftigen Leben Gott erkennen werden, *wie Er ist*, aber seine *Quidditas* nicht kennen werden,¹⁴⁸ dann verwirrt uns diese tendenziöse Äußerung. Denn wir nehmen gewöhnlicherweise an, dass »Wissen, wie etwas an sich ist« bedeutungsgleich mit »Wissen, wie etwas in und von sich ist«, also mit dem »Wissen seiner *Quidditas*« ist. Wir müssen hier auf der Hut sein und bemerken, dass Nikolaus in seiner Terminologie hier I *Joh* 3,2 spiegelt: ». . .wenn Er [Christus] sich offenbaren wird, werden wir Ihm ähnlich sein; denn wir werden Ihn schauen, *wie Er ist*« [Betonung zugefügt].

(h) Ein achter Fragenkomplex muss sich mit äußerst fragwürdigen Lehrmeinungen des Cusanus beschäftigen, die er ohne viel Aufhebens vorträgt: In *De visione Dei* 4¹⁴⁹ stellt er zum Beispiel fest, dass jedes Wesen sein Sein so verteidigt, »daß es eher das Sein von allem anderen untergehen ließe als sein eigenes« – eine Behauptung, die in dieser Allgemeinheit empirisch falsch ist.

All die soeben angeführten Probleme sollte bzw. müßte Nikolaus entwirren und aussortieren. Ideal wäre es, derlei Streitfragen nicht dem Leser zu überlassen, der sie dann aus eigenen Mitteln beantworten muss. Und doch müssen wir als Leser die uns von Nikolaus aufgezwungenen Fragestellungen selbst in Angriff nehmen. Alles in allem hat Nikolaus indes Bosos Verlangen *mutatis mutandis* erfüllt, indem er zu zeigen versuchte, dass er in der explizit vorgelegten Doktrin gewisse Vernunftgründe findet, anstatt nichts zu sagen, womit er beweisen würde, dass er keine Gründe für diese Doktrin entdeckt. Da dem aber so ist, sollten wir dann nicht dankbar anerkennen, was er für uns geleistet hat, und sollten wir nicht selbst die übrig gebliebenen Fragestellungen geduldig weiterverfolgen, und zwar in der Richtung, die er uns so hervorragend vorgezeichnet hat?!

¹⁴⁸ *Sermo* IV: h XVI, N. 32, Z. 26–28.

¹⁴⁹ *De vis.* 4: h VI, N. 9.

JESUS CHRISTUS – HERZ DER CUSANISCHEN THEOLOGIE,

Von Klaus Reinhardt, Trier

Cusanus war bekanntlich ein Mann mit vielfältigen Fähigkeiten und Interessen. In diesem Vortrag soll nun gezeigt werden, daß er sich in seinen verschiedenartigen Aktivitäten von einer Mitte her hat bestimmen lassen, nämlich von der Gestalt Jesu Christi. Im Titel des Vortrages wird dafür die Metapher Herz gebraucht. Sie hat im cusanischen Sinn eine umfassende Bedeutung. Im Mikrokosmos Mensch hat das Herz eine ähnliche Funktion wie die Sonne im Makrokosmos des Planetensystems, es bildet die lebendige Mitte, um die alles kreist und von der her alles Licht und Leben erhält. Auch das Gehirn, Sitz des Denkens, empfängt, wie Cusanus in der Predigt CLXV ausführt, vom Herzen seine Kraft und sein Licht so wie der Mond von der Sonne.¹ In diesem umfassenden Sinne soll also das Thema »Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie« verstanden werden.

Zum cusanischen Christusverständnis liegen zahlreiche Veröffentlichungen vor. Ich hebe nur eine hervor, nämlich das 1956 erschienene Buch von Rudolf Haubst »Die Christologie des Nikolaus von Kues«, weil es durch die umfassende Aufarbeitung der Quellen und durch den Reichtum der Analysen immer noch das Standardwerk zum Thema darstellt.²

Mein Vortrag beschäftigt sich indes nicht mit der cusanischen Christologie im allgemeinen, sondern mit deren Ort und Stellung innerhalb seiner Theologie und seines Denkens überhaupt. Die These meines Referates lautet, mit den Worten des Cusanus in einer Predigt von 1457 formuliert, so: »Wenn Christus erkannt wird, wird in ihm alles erkannt. Wenn man Christus hat, hat man in ihm alles«.³

¹ Vgl. *Sermo* CLXV (158): V₂, fol. 56^{va}: Homo est ut microcosmos. In eo est sol, luna, stellae, caelum, terra, mare etc. Vis solaris, quae est vis vivificativa, est in medio hominis sicut sol in medio planetarum, scilicet in corde, quae praestat vitam et est fons vitae, sicut solaris virtus est fons omnium, quae generantur. Et sicut sol habet cor, ita luna habet cerebrum et quaelibet planetarum membrum et proprium motum.

² R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956); DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 335–429.

³ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 263^{va}; ediert in: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung* 4. *Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes. Sermo XLI*

Welches Gewicht hat diese Aussage? Kommt sie aus dem rhetorischen Überschwang des Predigers? Was bedeutet »alles? Bezieht sich dies auch auf mathematische, naturwissenschaftliche Wahrheiten, also auf die Wahrheit schlechthin?

Es gibt offenbar Abstufungen der Christozentrik. Bis zu einem gewissen Grade ist jede christliche Theologie christozentrisch. Der Glaube, daß Jesus »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (*Job* 14,6) ist, ist ein Kernstück des christlichen Bekenntnisses. Gleichwohl weisen die verschiedenen im Lauf der Geschichte entwickelten theologischen Konzeptionen durchaus Unterschiede in der Intensität der Christozentrik auf.⁴ Von einer Christozentrik im engeren Sinn kann man erst sprechen, wenn Christus nicht nur als die Mitte der übernatürlichen Heilsordnung verstanden wird, sondern als die Mitte der ganzen Schöpfung, ja in gewisser Weise auch als die Mitte des absoluten Gottes selbst. Ins Erkenntnistheoretische gewendet heißt das, daß das Denken über Gott und die Welt, das theologische wie das philosophische, den Schlüssel zur Lösung aller Fragen in Christus findet.

In diesem engeren Sinne ist die Christozentrik vor allem ein Phänomen der Neuzeit.⁵ Wir finden sie bei ganz verschiedenen Autoren, bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar,⁶ bei den Vätern des II. Vaticanums,⁷ bei Teilhard de Chardin und vor allem bei Vladimir Solov'ev, der meines Erachtens den bedeutendsten christozentrischen Entwurf vorgelegt hat. In der zweiten Vorlesung über das Gottmenschentum begründet er die Notwendigkeit der Christozentrik damit, daß sie zwischen überlieferter Theozentrik und moderner Anthropozentrik zu vermitteln vermag:

(*Prothema*) und *Sermo CCLXXX*. Lateinisch und deutsch. Deutsche Übersetzung von W. LENTZEN-DEIS (Trier 1993) 21. Vgl. auch W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991); W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, dort S. 67; K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63, besonders 48–49.

⁴ Vgl. A. SCHILSON, *Christozentrik*, in: LThK ³II, 1176–1177.

⁵ Vgl. K. PFLEGER, *Die verwegenen Christozentriker* (Herder-Taschenbuch 179. 1964); DERS., *Geister die um Christus ringen* (Heidelberg ⁷1959).

⁶ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951) 335–372.

⁷ CONCILIUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, n. 10.

»Die alte traditionelle Form der Religion geht vom Glauben an Gott aus, führt ihn aber nicht zu Ende. Die moderne, irreligiöse Zivilisation geht vom Glauben an den Menschen aus, doch auch sie bleibt inkonsequent – führt ihren Glauben nicht zu Ende; konsequent durchgehalten und bis zu Ende verwirklicht, fließen diese beiden Glaubenshaltungen – der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen – in der einen, ganzen und vollen Wahrheit des Gottmenschentums zusammen.«⁸

Zu einer ähnlichen Sicht, wenn auch mit anderer Bewertung, kommt der Religionsoziologe Jean Millet in einer Untersuchung über Ursprung und Expansion der Christozentrik in der Neuzeit.⁹ Hauptvertreter sind für ihn auf dem Gebiet der Theologie und Spiritualität Pierre Bérulle und auf dem Gebiet der Religionsphilosophie Blaise Pascal und Nicolas Malebranche.¹⁰ Den Ursprung der Christozentrik aber findet er bei Theologen der Renaissance, vor allem bei Nikolaus von Kues.

Uns stellt sich somit die Frage, ob dieses Urteil zutrifft und wie die Christozentrik des Cusanus aussieht.

⁸ VL. SOLOV'EV, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew I (München 1978) 537–750, dort S. 565–566. Vgl. W. GOERDT, *Nikolaus von Kues in Russland*, in: MFCG 9 (1971) 200–217; DERS., *Russische Philosophie. Grundlagen* (Freiburg/München 1995) 471–516; K. REINHARDT, *Der Mensch: zweiter Gott – Bild Gottes – Gottmensch. Ein Vergleich zwischen Vladimir Solov'ev und Nikolaus von Kues*, in: G. Ressel – U. Heftrich (Hgg.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz* (Trier 2002).

⁹ Vgl. J. MILLET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVII^e siècle à nos jours. Etude de psychologie sociale* (Paris 1980), zu Nikolaus von Kues siehe S. 144, 230. Millet sieht in der neuzeitlichen Christozentrik den Versuch, die überlieferte Theozentrik mit der im Humanismus der Renaissance aufkommenden Anthropozentrik zu vermitteln. Er verschweigt allerdings, daß Bérulle und seine Schüler die strenge Theozentrik wiederherstellen wollten und die Anthropozentrik (= Soteriozentrik) bekämpften; vgl. dazu H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. III. La conquête mystique. L'Ecole française* (Paris 1925).

¹⁰ Vgl. dazu auch P. HÜNERMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie* (Münster 1994) 282–283. Hünermann behandelt Nikolaus von Kues im Kapitel über Malebranche als dessen Vorläufer.

Erster Teil: Grundlegung der Christozentrik in *De docta ignorantia*

Aussagen des Cusanus zur Christozentrik finden sich in vielen seiner Schriften, in den Predigten wie in den systematischen Werken, grundlegend vor allem in seinem ersten großen Versuch eines »Nachdenkens über die göttlichen Dinge«, in der Schrift *De docta ignorantia*.¹¹ Christoph von Schönborn hat sie einen christozentrischen Entwurf genannt. Die Christologie, die erst im dritten und letzten Buch abgehandelt wird, ist, wie er meint, kein Anhang zu den beiden ersten, mehr philosophischen Büchern über Gott und über das Universum, sondern deren Ziel und Fundament zugleich.¹² Diese Auffassung ist nicht unbestritten. Zwar wird auch von vielen Philosophen die konstitutive Bedeutung des Christusglaubens für das cusanische Denken anerkannt; aber oft erscheint die Christologie dann doch als Anhängsel zu den philosophischen Spekulationen, und nicht selten als ein störendes.¹³ Am schärfsten hat wohl der katholische Religionsphilosoph Joseph Bernhart die seiner Auffassung nach störende Christologie aus der mystischen Philosophie des Cusanus eliminiert.¹⁴ Demgegenüber soll hier gezeigt werden, daß die Theologie und das ganze Denken des Nikolaus von Kues christozentrisch geprägt ist.

1) Der Gedankengang in *De docta ignorantia* III

Folgen wir zunächst dem Gedankengang im dritten Buch von *De docta ignorantia*. Cusanus knüpft an die in den beiden vorangehenden Büchern dargestellte Lehre vom maximum absolutum Gottes an, das sich im maximum contractum des Universums widerspiegelt, und zwar so daß das Universum nur contracte in der Vielheit der einzelnen Dinge besteht. Jedes einzelne Ding verwirklicht zwar in sich auf seine Weise das Uni-

¹¹ *De docta ign.* I, Dedicatio: h I, S. 2, Z. 7 (N. 1): in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe.

¹² CH. VON SCHÖNBORN, »De docta ignorantia« als christozentrischer Entwurf, in: K. Jacobi (Hg.), *Nikolaus von Kues* (Freiburg/München 1979) 138–156.

¹³ Vgl. zum Beispiel N. WINKLER, *Nikolaus von Kues. Zur Einführung* (Hamburg 2001), S. 187–199. Winkler behandelt die cusanische Christologie im Kapitel über dessen Kirchenpolitik, eine Betrachtungsweise, die dem Thema sicher nicht gerecht wird.

¹⁴ Vgl. J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters* (München 1922; Nachdruck 1966) 228–229.

versum, aber es kann als einzelnes, das durch anderes ergänzt und begrenzt wird, nie die Grenze des Universums oder auch nur die Grenze seiner Art erreichen.¹⁵ Das ist die Erkenntnis, die Cusanus aus dem zweiten Buch übernimmt und im ersten Kapitel des dritten Buches wiederholt. Dabei bleibt er jedoch nicht stehen. Er fragt sich, ob es nicht doch ein endliches Individuum geben könne, das alle Möglichkeiten in sich verwirklicht, und kommt zu dem Schluß, das wäre denkbar, wenn dieses endliche Individuum im maximum absolutum subsistierte, wenn es also zugleich maximum contractum et absolutum wäre. Im folgenden dritten Kapitel zeigt er dann, daß sich unter den verschiedenen Geschöpfen der Mensch, weil er als Mikrokosmos alle Geschöpfe in sich enthält, besonders dazu eignet, daß in ihm diese wunderbare Koinzidenz von Geschöpf und Schöpfer zustande kommt.¹⁶ Weil die menschliche Natur eine ist, ist es weder notwendig noch möglich, daß sich die Eini-gung der menschlichen Natur mit Gott in jedem Menschen ereignet; sie geschieht in einem einzigen Menschen, der als Haupt der Menschheit alle Menschen miteinbezieht. Der hypothetisch konzipierte Gott-Mensch ist also aus der Sicht der Schöpfung jener Mensch, der alle Möglichkeiten der Schöpfung, der Menschen und der Engel realisiert,¹⁷ der größte und vollkommenste Mensch.¹⁸ Auf Seiten Gottes ist es die zweite Person der Trinität, der Logos, der sich in besonderer Weise dazu eignet, einen Menschen anzunehmen; denn der Logos ist Gottes Gleichbild, in dem die Welt geschaffen wird.

Mit diesen Überlegungen hat Cusanus die Möglichkeit eines Gottmen-schen nachgewiesen. Im folgenden vierten Kapitel zeigt er dann, daß diese Möglichkeit in Jesus von Nazareth Wirklichkeit geworden ist. Der Über-gang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit kommt nicht unvermittelt. Am Ende von Kapitel 3 stellt Cusanus nämlich Überlegungen an über die Notwendigkeit der Inkarnation und faßt sie in folgendem Satz zusammen:

¹⁵ *De docta ign.* III, 1: h I, S. 120, Z. 1–3 (N. 184): Omne igitur contractum cum possit esse minus aut magis contractum, terminum non attingit neque universi neque generis neque speciei.

¹⁶ Vgl. *De docta ign.* III, 2–3: h I, S. 123–129 (N. 192–194).

¹⁷ Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126–127 (N. 198–199).

¹⁸ Vgl. *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 7–9 (N. 204); S. 132, Z. 16 (N. 207); S. 133, Z. 9 (N. 208); S. 138, Z. 3–9 (N. 219); S. 138, Z. 25 (N. 220); S. 144, Z. 3–7 (N. 229). Vgl. auch *Sermo XXII* »Dies sanctificatus«: h XVI, dort besonders N. 32–41.

»Dies (nämlich die Inkarnation) ist somit die vollkommenste Wirksamkeit der größten, unendlichen und unbegrenzten Macht Gottes. Daran kann sie es nicht fehlen lassen. Anderenfalls gäbe es weder einen Schöpfer noch ein Geschöpf.«¹⁹

Daraus folgert Cusanus, daß die Lehre von der Inkarnation eigentlich vor der Schöpfungslehre stehen müßte. Auf jeden Fall bildet die Lehre vom Gottmenschen, sachlich gesehen, die Mitte der ganzen Schrift über die belehrte Unwissenheit.

Im folgenden sollen die einzelnen Elemente dieser Christozentrik erläutert werden.

2) Die Christozentrik der Schöpfung: der Gottmensch als der homo perfectus

Betrachten wir die Bedeutung der Inkarnation zunächst im Hinblick auf die Schöpfung. Ohne Inkarnation gäbe es keine Schöpfung und keinen Menschen, sagt Cusanus.

In seiner Begründung geht er von der Vorstellung eines Gottes aus, der alles um seiner selbst willen erschafft und der als der größte und beste Schöpfer nur so schaffen kann, daß er seine in ein außergöttliches Dasein entlassenen Geschöpfe wieder zu sich zurückführt und aufs innigste mit sich vereint. Da aber zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht, braucht es einen Mittler. Dieser Mittler muß, wenn er die ganze Welt zu Gott zurückführen will, zunächst einmal ein Mensch sein. Denn nur der Mensch als Mikrokosmos umfaßt die ganze Welt. Im Menschen findet also schon eine gewisse Rückbindung der Welt an Gott statt. Aber diese ist noch unvollkommen. Der Mensch selbst strebt nach einer schlechthinnigen Vollkommenheit, die er nur in Gott erreichen kann. Wenn also Gott nicht die Menschennatur angenommen hätte, so wäre die Welt zumindest unvollkommen. Cusanus fügt dann aber verschärfend hinzu: sie wäre überhaupt nicht.²⁰ Die Ge-

¹⁹ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 129 (N. 202): Haec autem est perfectissima operatio maximae dei potentiae infinitae et interminabilis, in qua deficere nequit; alioquin neque creator esset neque creatura. Quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto, si ipsa contractio sibi unibilis non esset. Ich schließe mich der Übersetzung von U. Roth an; vgl. U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (Münster 2000), dort S. 72 die Diskussion der verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten.

²⁰ *Sermo XXII*: h XVI, N. 32, Z. 7–10: Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam,

schöpfe, die das maximum immer nur in kontrakter Weise verwirklichen, können nicht in sich bestehen. Es ist also nach Cusanus keine Welt denkbar, ohne daß sie ihre Vollendung in einem Gottmenschen fände. Das Universum verdankt seine Existenz dem Gottmenschen und sein ganzer Sinn besteht darin, Voraussetzung zu sein für den Menschen und letztendlich für den Gottmenschen.

In der Cäcilienpredigt von 1444 (*Confide filia*) setzt Cusanus beim Streben der Schöpfung und des Menschen nach Vollkommenheit an und zeigt, wie das Streben des Universums im Menschen eine gewisse Erfüllung findet, wie aber die menschliche Natur darüber hinaus nach ewigem Leben verlangt und so erst in einem Menschen zur Ruhe kommt, der ganz mit Gott verbunden ist.²¹ So ist der vollkommene Mensch der mit Gott geeinte Mensch, der Gottmensch.

Da alle Menschen an der einen menschlichen Natur teilhaben, ist der vollkommene Mensch Individuum, zugleich aber auch Universal mensch. Er ist das Haupt der Menschheit. So ist er allen der Nächste, näher als der leibliche Vater. Er bildet die substantielle Innerlichkeit (»substantialis intimitas«) eines jeden Menschen. Er ist alles in allem.²² Die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi bezieht sich in erster Linie auf deren Vergöttlichung, aber im Prinzip geht es um die Vervollkommnung aller menschlichen Fähigkeiten. Als der vollkommene Mensch enthält Christus in sich alles Wissen, alle Kräfte, Künste und Fertigkeiten, also zum Beispiel auch die Kunst der Mathematik, und kann diese in anderen Menschen erwecken.²³

Die ganze Anthropologie wird also bei Cusanus von der Christologie her entwickelt. Deshalb ist es nur folgerichtig, daß er in *De docta ignorantia* die Lehre vom Menschen nicht im zweiten Buch, in der Lehre von der Schöpfung, entfaltet, sondern im dritten, zusammen mit der Christologie. Umgekehrt muß man sagen, Cusanus behandelt dadurch die Christologie bis zu einem gewissen Grade auch in anthropologischer Sicht. Christus, der Gottmensch, ist nichts anderes als der vollkommene Mensch. Um eine Formulierung Karl Rahners aufzugreifen: Anthropo-

cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset.« Vgl. auch *De docta ign.* III, 3: h I, S. 125–129 (N. 195–202).

²¹ Vgl. *Sermo* XLI: h XVII, N. 7–14.

²² *Sermo* XXII: h XVI, N. 36–41.

²³ Vgl. *Sermo* CVIII (102): V₂, fol. 19^{rb–va}.

logie ist für ihn defiziente Christologie und Christologie sich selbst transzendierende Anthropologie.²⁴ Man kann also die eingangs gestellte Frage nach dem Ursprung der Christozentrik für die eine Seite des Problems so beantworten: Cusanus hat die anthropologische Wende der Neuzeit eingeleitet, hat sie aber doch auch schon dadurch überholt, daß er die Würde des Menschen ganz vom Gottmenschen her begründet.

Die Originalität der cusanischen Christozentrik wird noch deutlicher, wenn wir sie mit der des Thomas von Aquin vergleichen. Nehmen wir die thomasische Lehre vom natürlichen Verlangen des Menschen nach der beseligenden Schau Gottes (*desiderium naturale visionis beatificae*). Der Mensch kann dieses Ziel nur erreichen durch die göttliche Gnade. Gnade ist aber für Thomas nicht ohne weiteres Gnade Christi. So kann er in der *Secunda pars* seiner *Summa theologiae* die Rückkehr des Menschen zu Gott unter dem Einfluß der göttlichen Gnade beschreiben, ohne explizit von Christus zu handeln. Erst im dritten Teil wendet er sich Christus, dem Mittler zwischen Gott und Mensch, zu und zeigt, wie der Mensch konkret in der von der Sünde bestimmten Welt durch Inkarnation und Kreuz Christi das Heil erlangt, und wie hier der im zweiten Teil noch abstrakt bleibende Begriff der Gnade Gottes konkretisiert und überboten wird durch die Gnade Christi als höchste Offenbarung der Güte und Barmherzigkeit Gottes.²⁵ Zwar fallen die beiden Betrachtungsweisen in der konkreten Wirklichkeit zusammen; aber die gedankliche Unterscheidung läßt doch die Möglichkeit offen, die Schöpfung und ihre Vollendung als sinnvoll zu verstehen, ohne dies von Christus her zu begründen. Die Inkarnation ist deshalb für Thomas in viel größerem Maß ein freier, kontingenter Willensentschluß Gottes als für Cusanus. Darum kann Thomas auch sagen, im Grunde hätte jede der drei göttlichen Personen Mensch werden können.²⁶ Die Differenz zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues zeigt sich auch in ihrer je verschiedenen Stellungnahme zur Frage, ob Gott auch ohne den Sündenfall Adams Mensch geworden wäre. Thomas verneint diese Frage, weil er meint, man könne in solchen vom freien Willen Gottes abhängigen Din-

²⁴ Vgl. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in: Ders., *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1954) 169–222, dort S. 183.

²⁵ Vgl. dazu HÜNERMANN, *Jesus Christus* (wie Anm. 8) 204–213.

²⁶ Vgl. *S. Th.* III q.3 a.5c

gen nur von der konkreten, in der Bibel bezeugten Geschichte her argumentieren. Cusanus folgt mehr der entgegengesetzten Auffassung, der der absoluten Prädestination Christi, versucht aber den Gegensatz der beiden Richtungen zu überwinden.²⁷ Die christozentrische Sicht des Cusanus unterscheidet sich also in wichtigen Punkten von der des Thomas von Aquin; sie läßt sich weit eher von Raimundus Lullus herleiten.²⁸

Wir haben bisher die Christozentrik der Schöpfung und des Menschen betrachtet. Ganz im Sinne des eingangs zitierten Satzes von Solov'ev hat Cusanus gezeigt: der Begriff des Menschen, konsequent zu Ende gedacht, fordert die Annahme eines Gottmenschen. Gilt nun auch der andere Satz Solov'evs: Der Begriff Gottes, konsequent zu Ende gedacht, führt zur Annahme eines Gottmenschen? Oder anders ausgedrückt: Findet Gott seine Vollendung im Gottmenschen?

3) Die Christozentrik des Schöpfergottes: der Gottmensch als der deus perfectus

Ohne Inkarnation gäbe es nicht nur keine Schöpfung, sondern auch keinen Schöpfergott, so formuliert Cusanus in dem vorher zitierten Satz von *De docta ignorantia*. Hinter dieser These steht ein dynamischer Gottesbegriff, den Cusanus philosophisch auf Anaxagoras und theologisch auf Salomon zurückführt. Gott als die absolute Güte und Weisheit will sich offenbaren und mitteilen; er will erkannt werden.²⁹ Das geschieht

²⁷ Vgl. *Sermo* XLV: h XVII, N. 3. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 173–192.

²⁸ Vgl. RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de quaestione valde alta et profunda*, dist. 2 N. 5 (CCCM 34 = ROL 8, p. 167, lin. 590–594): »Si non fuisset deus incarnatus, non fuisset finis aeviternatus creatus. Ratio huius est, quia inter Deum et universum est infinita distantia; sed ratione incarnationis ipsum Verbum incarnatum est medium, eo quia est Deus et homo, ut sit vita beata aeterna.« Vgl. K. REINHARDT, *Entre tiempo y eternidad: la idea de la eternidad en el pensamiento de Raimundo Lulio*: Revista Española de Filosofía Medieval 5 (1998) 21–32, dort S. 30, Anm. 50.

²⁹ Vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 12, Z. 20–28: Summa incommensurabilis bonitas volens non solum intra se ab aeterno producere multiplicavit etiam creando in tempore extra se suam bonitatem. Sed non potuit Deus optimus ad imaginem alicuius extrinseci, quoniam ipse omnia, nec ad alium finem nisi ad summum, scilicet se ipsum, cuncta creare. Quare ad imaginem divinitatis et ad Deum cuncta per ipsum facta sunt; *Sermo* CCIII (199): V₂, fol. 118^{ra}: Creavit autem Deus omnia propter se ipsum ad ostensionem gloriae suae. Ideo dicit Salomon, quod Dei sapientia delectatur esse cum filiis

zunächst innerhalb der Gottheit in der trinitarischen Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn im Geist und setzt sich fort in der Schöpfung. Beide Formen der göttlichen Selbstmitteilung sind eng miteinander verbunden. Gott kann in seinem schöpferischen Wirken kein Ziel außerhalb seiner selbst verfolgen, weil er selbst alles ist. »Gott wirkt alles um seiner selbst willen«, so lautet ein Satz aus dem Buch der Proverbien (16,4), auf den sich Cusanus immer wieder beruft. Daraus folgert er zunächst, daß Gott nicht eine Welt der Dinge ins Dasein rufen kann, ohne darin vernunftbegabte Wesen zu erschaffen, die ihn erkennen und verherrlichen können. Aber das ist noch nicht alles. Gottes schöpferische Macht kann und muß ihre Verwirklichung letztlich in Gott selbst finden, das heißt unter der Voraussetzung der Schöpfung, in einem Geschöpf, das zugleich Gott ist.³⁰

In manchen Texten liegt der Akzent auf der größtmöglichen Vollkommenheit der Schöpfung. Gott als die höchste Vollkommenheit muß sich auf vollkommenste und beste Weise mitteilen. Das aber ist die Mitteilung an einen Menschen, der in einer nicht mehr zu überbietenden Weise mit Gott geeint ist.³¹

hominum (Prov 8,30), quia filii hominum sunt creati a Deo, ut sint capaces sapientiae, ut in Dei sapientia videant gloriam illius, qui omnia creavit tam sapienter et ordinate, et in causatis causam contemplantur. Et quoniam sapientia in se manens se transfert in animas sanctorum, tunc perfectissimum opus complere volens statuit ab aeterno in humanam naturam descendere. Diese theologische Auffassung stimmt in ihrem ersten, nicht christologischen Teil überein mit der philosophischen These, die Nikolaus in *De beryllo* (h XI/1, N. 4) auf Anaxagoras zurückführt: Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebebat ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Vgl. dazu K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus* (München 2001) 32–36.

³⁰ Vgl. *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 66^{ra-rb}: Unde Deus, qui propter se ipsum omnia operatus est, ad hunc finem omnia creavit, ut Jesus, qui est finis et ultimitas creationis, esset. Sic Jesus est ante omnia, et per ipsum et propter ipsum omnia, et ipse est finis et quies creatoris creantis et creaturarum creatarum omnium. Et ita est primogenitus ante omnem creaturam, alpha et omega.

³¹ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128–129 (N. 201–202); *De pace* 12: h VII, N. 36–39. Siehe bei K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998), S. 360–368 über die *lex melioris*.

In der Predigt CCIV faßt Cusanus seine Vision Gottes und der Welt in dem Terminus »Herrlichkeit« zusammen.³² Gott verherrlicht sich selbst in seinem Wirken. Er tut das nach Cusanus mit einer gewissen Notwendigkeit; denn, so sagt er, »ein unbekannter König ist wie kein König.³³ « Ist also Gott auf die Verherrlichung durch seine Geschöpfe angewiesen? Ist Gott nach dem Durchgang durch die ganze Geschichte am Ende der Zeiten reicher, vollendeter als am Anfang?³⁴ Das meint Cusanus wohl nicht; denn er merkt an, daß Gott durch die Offenbarung seiner Herrlichkeit nicht von seinen Geschöpfen abhängig werde. Aber wie geht beides zusammen? Oft trifft man die Unterscheidung: Gottes trinitarische Selbstmitteilung sei notwendig; die Schöpfung aber und die Inkarnation entsprängen einem freien Entschluß seines Willens und seien deshalb kontingente Fakten. Nun unterscheidet aber Cusanus nicht zwischen einer notwendigen, innertrinitarischen Selbstmitteilung und einer kontingenten Mitteilung »nach außen«.³⁵ Außerdem ist es trinitätstheologisch gesehen nicht richtig, den Logos nur als passives Produkt der Selbstmitteilung des Vaters zu betrachten; als Gleichheit des Vaters empfängt er von diesem auch die aktive Kraft der Selbstmitteilung. So braucht er einen Adressaten seiner Selbstmitteilung, und das ist eben der Mensch und in ihm die ganze Schöpfung.³⁶ Für Cusanus ist Gott nicht einfachhin abstrakte Absolutheit, er ist zugleich Alleinheit, die von Ewig-

³² *Sermo* CCIV: h XIX.

³³ Ebd. N. 5, Z. 17–19.

³⁴ So in gewisser Weise bei J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* (München 1986) 77–111. Siehe dazu St. HARTMANN, *Trinitätslehre als Sozialkritik? Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff* (Frankfurt a. M. 1997) 36–48; 157–159.

³⁵ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 51, Z. 6–9 (N. 80): Quas (sc. res) si facere non posset, nec deus pater vel filius vel spiritus sanctus, immo nec deus esset. Quare, si subtilius consideras, patrem filium gignere, hoc fuit omnia in verbo creare. Vgl. auch U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff bei Nicolaus Cusanus* (Münster 2000) 74.

³⁶ So mit Recht V. SOLOV'EV, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, 8. Vorlesung, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew I (München 1978) 679: Demgegenüber [d. h. gegenüber der These, daß Gottes ewiges Wirken einen ewigen Adressaten voraussetzt] kann man nicht einwenden, daß der ewige Gegenstand des Wirkens für Gott schon im Logos gegeben ist, denn der Logos ist ja derselbe Gott, nur zur Erscheinung kommend; dieses Erscheinen aber setzt jenes andere voraus, für das oder in bezug auf das Gott zutage tritt – und das heißt: es setzt den Menschen voraus.

keit her in sich in komplikativer Weise alles Seiende, das reale und das mögliche, enthält. So existiert auch der Gottmensch Jesus Christus vor und über der zeitlichen Schöpfung. Cusanus beruft sich gerne auf *Kol* 1,15, wo Christus der Erstgeborene der Schöpfung genannt wird. Ausdrücklich betont er, daß dieser vorweltliche Christus nicht das göttliche Wort sei, sondern der Gottmensch.³⁷ Die historische Menschwerdung Christi bedeutet dann nicht, daß sich erst in diesem Zeitpunkt der Logos mit der menschlichen Natur vereint hätte, sondern jener Gottmensch, der bei Gott über der Zeit vor allen Dingen existiert, den Cusanus an manchen Stellen im Anschluß an alttestamentliche Aussagen auch die göttliche Weisheit nennt, ist in der Fülle der Zeit in der Welt erschienen³⁸ und hat sich den Bedingungen irdischer Existenz unterworfen. Daß Cusanus die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur nicht als zeitlichen Vorgang versteht, wird durch seine Deutung des Todes Christi bekräftigt. Im Tode Christi wurde zwar nach Cusanus wie bei allen Menschen die Einheit der Seele mit ihrem Leib aufgelöst, die Einheit der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos aber blieb erhalten, da sie als größtmögliche Einheit der Zeit enthoben ist (*supra tempus*).³⁹ Gott ist also nach Cusanus ganz offenbar von Ewigkeit her auf die Menschwerdung hingeordnet. Ob Cusanus dabei an ein ideelles Sein des Gottmenschen in der ewigen Prädestination Gottes denkt oder an einen realen ewigen Gottmenschen, wie ihn später V. Solov'ev konzipieren wird, läßt sich auf Grund seiner wenigen Aussagen nicht entscheiden. Auf jeden Fall aber wird man sagen müssen, daß für Cusanus Gott keine leere Transzendenz bedeutet, sondern eine Macht, die hingeordnet ist auf die Selbstmitteilung in Jesus Christus. Es gilt für Cusanus auch der andere Teil der eingangs zitierten Aussage Solov'evs: der Glaube an Gott, konsequent zu Ende gedacht führt zum Glauben an den Gottmenschen. Der Gottmensch ist der *deus perfectus*.⁴⁰

³⁷ Siehe *Sermo* XLV: h XVII, N. 5, Z. 6–12: Et hoc modo dicimus Christum primogenitum omnis creaturae; non secundum divinitatem tantum, sed ut Christum, deum et hominem; non ex apparitione temporis, quia Verbum aeternum, in quo suppositatur creatura, ante omne tempus est. Et Christus sic est ante omnem creaturam. Siehe auch *De beryllo*: h XI/1, N. 35, Z. 14–17. Siehe zu diesen Stellen ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 19) 78; R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 176–179.

³⁸ *De docta ign.* III 3: h I, S. 129, Z. 9–14 (N. 202).

³⁹ Vgl. *De docta ign.* III, 7: h I, S. 140 (N. 223–226); vgl. auch S. 146, Z. 1–19 (N. 233).

⁴⁰ Der Ausdruck »*deus perfectus*« begegnet nicht, siehe aber das Zitat in Anm. 30, wo

4) Die Vollendung und Aufhebung der Christozentrik in der Erscheinung der ewigen Kirche.

Noch in einem weiteren Punkt gibt es eine Parallele zwischen dem Denken Solov'evs und dem des Cusanus. Die Gestalt Christi wurde von Solov'ev im Laufe seiner Entwicklung immer mehr in die der göttlichen Sophia integriert. Etwas Ähnliches treffen wir bei Cusanus in dem grandiosen Finale, mit dem das Werk *De docta ignorantia* abschließt, dem Kapitel über die Kirche, vor allem dem Abschnitt über die vollendete, himmlische Kirche.⁴¹ Hatte er schon aus der Erkenntnis, daß Jesus die menschliche Natur in höchster Weise verwirklicht, geschlossen, daß alle, die an der menschlichen Natur anteil haben, gleichsam in Jesus leben, so steigert er diesen Gedanken noch einmal, wenn er die triumphierende, die vollendete Kirche in den Blick nimmt. Alle, die Christus in diesem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe anhängen, subsistieren im ewigen Leben in Christus und werden durch diesen selbst zu Gott, und dies ohne Verlust der Wahrheit ihres eigenen Seins. Auf der anderen Seite gilt, daß Gott unter Wahrung seiner Absolutheit in Jesus Christus selbst zu Jesus wird und durch Jesus in allem alles ist.⁴² In einer kaum noch zu überbietenden Aufgipfelung seiner Gedankenbewegung läßt er dann die christozentrisch geprägte Einheit der Kirche in eins fallen mit der hypostatischen Einheit Christi und identifiziert schließlich diese beiden Einheiten mit der absoluten Einheit des trinitarischen Gottes, die, wie er an dieser Stelle ausdrücklich sagt,⁴³ durch die Person des Heiligen Geistes repräsentiert wird. So mündet das Werk aus in einer Vision der himmlischen Kirche, die die unio unionum darstellt, und alle drei Erscheinungsformen des maximum in sich vereinigt, Gott, das Universum und Christus. Die Christozentrik Gottes und der Welt wird so eingebettet in

Jesus als quies et finis des Schöpfergottes bezeichnet wird. Diese Christozentrik des göttlichen Wirkens mindert in keiner Weise die Theozentrik; denn Christus und in ihm die Menschen und die ganze Schöpfung sind ausgerichtet auf den göttlichen Vater, den Ursprung von allem.

⁴¹ *De docta ign.* III, 12: h I, S. 161–163 (N. 260–262).

⁴² Ebd. S. 161, Z. 7–20 (N. 260).

⁴³ Ebd. S. 162, Z. 18–22 (N. 262): Unio enim absoluta spiritus sanctus est. Unio autem maxima hypostatica cum ipsa unione absoluta coincidit. Propter quod necessario unio naturarum in Christo per absolutam, quae spiritus sanctus est, et in ipsa existit. Unio autem ecclesiastica coincidit cum hypostatica, ut praefertur.

die noch umfassendere Sicht der göttlichen Trinität, die sich in der vom Geist erfüllten, christusförmigen Kirche offenbart.

5) Die Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf im Gottmenschen Jesus Christus

Man wird Johannes Wenck von Herrenberg gut verstehen, wenn er dieser kühnen Konzeption der Einheit, nach der nun wirklich alles, Gottheit, Menschheit, Kirche und Welt in eins zu fallen scheinen, skeptisch gegenüberstand, ja sie mit dem christlichen Glauben in wichtigen Punkten nicht mehr für vereinbar hielt.⁴⁴ Wenn alle Menschen, oder zumindest alle Gläubigen, in Christus subsistieren, dann werde Christus zum Universalmenschen. Die Grenzen zwischen Gott und Schöpfung würden vermischt, die Menschen vergöttlicht. So lauten seine Hauptvorwürfe.

Sehen wir uns deshalb genauer an, wie Cusanus die Einheit von Gott und Mensch in Christus begreift. Es ist die größtmögliche Einigung, über die hinaus keine größere gedacht werden kann. Cusanus bestimmt sie als Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf. Die Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze war die große Entdeckung, die Cusanus 1437 auf der Rückfahrt von Konstantinopel auf dem Meer gemacht hatte.⁴⁵ Nicht nur die konträren, sondern auch die kontradiktorischen Gegensätze fallen in

⁴⁴ Die Schrift von Johannes Wenck wurde herausgegeben von E. VANSTEENBERGHE, *Le »De ignota litteratura« de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (Münster 1910) (= BGPhMA VIII, Heft 6). Die von Johannes Wenck vorgestellte Conclusio nona, corollarium tertium lautet: Illud corollarium creaturam adequat creatori.« (ebd. S. 38). Dazu kommt das Corollarium quartum: [. . .] Ihesum valde dehonorat dolosa calliditate eum universalizans.« (ebd. S. 38); ferner die Conclusio decima, corollarium primum: Quanta venenositas corollarii! Quia tollit singularitatem humanitatis Christi, videlicet quod Christus non fuerit singularis homo, sed universalis, cuius humanitatem dicit Deum non per unionem hypostaticam, sed per abstractissimam intelligenciam, ponens essentiam Christi essenciam cuiuslibet hominis (ebd. S. 39). Johannes Wenck sieht also bei Cusanus die verurteilten Thesen Meister Eckharts wieder aufleben.

⁴⁵ Vgl. *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, S. 163–164 (N. 263–264); *De beryllo* 1: h XI/1, N. 1, Z. 1–2 (dort wird im Apparat auf viele Stellen verwiesen, an denen Cusanus von der coincidentia oppositorum spricht). Zur Lehre von der coincidentia oppositorum vgl. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 31) 44–70, DERS., *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 29) 96–114; NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*. Translated and introduced by H. LAWRENCE BOND (New York 1997) 19–84 (Introduction).

eins. Widersprüchliche Aussagen, etwa ›Gott ist‹ und ›Gott ist nicht‹, die nach dem Grundprinzip rationalen Denkens, dem Widerspruchsprinzip, nicht zugleich wahr sein können, verweisen den menschlichen Geist auf eine höhere Einheit, in der alle Gegensätze und Widersprüche gründen. Ganz offensichtlich hat Cusanus das Gottmenschentum Christi als den Höchstfall der Koinzidenz des Widersprüchlichen angesehen. Wir müssen, wie er sagt, »über all unser vernunfthaftes (intellektuelles) Erfassen hinaus gleichsam in belehrter Unwissenheit diese (göttliche) Person begreifen, die den Menschen mit sich vereinte.«⁴⁶ Schöpfer und Geschöpf sind für Cusanus Gegensätze, ja Widersprüche.⁴⁷ Sie werden in Christus keineswegs verwischt. Der Mensch kann sich nicht allmählich zu einem göttlichen Wesen hocharbeiten (ascensus), und umgekehrt kann Gott nicht hinabsteigen zu seiner Schöpfung (descensus) und sich in ein Geschöpf verwandeln; er kann sich nicht selbst aufgeben. Die Gegensätze von Absolutem und Kontraktem werden in dieser Vereinigung als solche bewahrt.⁴⁸ Im Bezug auf Jesu Leiden und Sterben spricht Cusanus davon, daß in Christus das Größte (maxima im Plural!) mit dem Kleinsten (minima) in eins falle, zum Beispiel die größte Erniedrigung mit der Erhöhung, der schimpfliche Tod des Tugendhaften mit dem verherrlichten Leben.⁴⁹ In der Predigt LVII spricht Cusanus von einer Theologie

⁴⁶ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 130, Z. 23–25 (N. 204): Et ad hoc, ut supra omnem intellectualem nostram comprehensionem quasi in docta ignorantia hanc personam concipiamus, quae hominem sibi univit, ascendentes in nostro intellectu consideremus.

⁴⁷ *De vis.* 21: h VI, N. 91, Z. 1–8: Ihesu, finis universi, in quo quiescit tamquam in ultimitate perfectionis omnis creatura, tu es omnibus huius mundi sapientibus penitus ignotus, quia de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum; stultitiam asserunt id credere possibile.

⁴⁸ *De docta ign.* III, 2: h I, S. 125, Z. 9–20 (N. 194): Subsisteret igitur contractum in absoluto taliter quod, si ipsum deum conciperemus, falleremur, cum contractum naturam non mutet; si creaturam ipsum esse imaginaremus, deciperemur, cum maximitas absoluta, quae deus est, naturam non deserat; Si vero ut compositum ab utroque putaremus, erraremus, cum ex deo et creatura, contracto et absoluto maxime, compositio sit impossibilis. Oporteret enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit et creatura, ita creatura ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque in excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat? Supra omnem igitur intellectum haec unio foret.

⁴⁹ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 138–139 (N. 220). Vgl. auch *Sermo* CCLXII (259): V₂, fol. 208^{vb}: Mira res est. Ratio lucida ducit per regiones et quaerit quem diligit et

der Koinzidenz, mit deren Hilfe sich gegensätzliche Aussagen des Neuen Testaments verstehen lassen.⁵⁰

Wenn die hypostatische Union tatsächlich den Höchstfall der Koinzidenz des Widersprüchlichen darstellt, so stellt sich die Frage, ob Cusanus nicht vielleicht den Gedanken der Koinzidenz an Christus abgelesen hat. Gewöhnlich werden andere Sachverhalte genannt, die Cusanus zur Koinzidenzidee geführt haben; soweit es sich um theologische Gegenstände handelt, etwa die Frage der Wahrheit sich widersprechender Aussagen über Gott.⁵¹ Auf jeden Fall steht fest, daß das Dogma der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die unvermischt und ungetrennt in der einen Person vereinigt sind, zumindest die genauere Fassung der Koinzidenzidee beeinflußt hat.⁵² Wie eng die Koinzidenzlehre mit der Christologie verbunden ist, zeigt auch das berühmte Beispiel vom Kreis, in den ein Vieleck eingeschrieben ist; Cusanus benutzt es, um die Koinzidenz von Gottheit und Menschheit in Christus zu veranschaulichen.⁵³

Wenn man diese in dem von Cusanus gemeinten Sinn versteht, dann entfallen die Einwände, die Johannes Wenck von Herrenberg erstmals formuliert und andere bis in die neueste Zeit hinein wiederholt haben.⁵⁴

numquam requiescit nisi quando devenitur ad puerum humilem qui rex. Nisi enim simul concurrat innocentia et imperium in uno, non ipsum ut magistrum amplectetur, sed vagabit tamdiu, quousque reperiat coincidentiam stabuli et palatii, pueri et viri, servi et domini, pauperis et divitis, hominis et dei.

⁵⁰ Vgl. *Sermo* LVII: h XVII, N. 24: Per theologiam enim coincidentiae oppositorum intellegimus hoc esse Deum ad nos venire, qui est ubique per essentiam, quod est nos ad ipsum venire. Cusanus nennt noch weitere reziproke Aussagen des Neuen Testaments als Beispiele für eine coincidentia oppositorum, unter anderen: diligere Deum = diligere a Deo; ipsum esse in Patre = Patrem esse in ipso; cognoscere = cognosci; ignorare = ignorari.

⁵¹ Vgl. *Sermo* XXII: h XVI, N. 7–15.

⁵² Vgl. das Zitat in Anm. 48. Den Einfluß des Dogmas von Chalkedon auf die Christologie des Cusanus betont sehr stark SCHÖNBORN, *De docta ignorantia* (wie Anm. 11).

⁵³ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 132, Z. 9–13 (N. 206). [...] quasi ut si polygonia circulo inscripta natura foret humana, et circulus divina: si ipsa polygonia maxima esse debet, qua maior esse non potest, nequaquam in finitis angulis per se subsisteret, sed in circulari figura, ita ut non haberet propriam subsistendi figuram etiam intellectualiter ab ipsa circulari et aeterna figura separabilem.

⁵⁴ Vgl. neuerdings B. IRLNBORN, *Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago-Dei-Lehre des Nikolaus von Kues*, in: FZPhTh 47 (2000) 381–401.

Gott gibt seine Gottheit nicht auf, wenn er in der Schöpfung alles in allem wird. Von einer Tendenz zum Pantheismus kann keine Rede sein. Auf der anderen Seite wird auch die Menschheit nicht von der Gottheit aufgesogen. Im Gegenteil, indem die Menschheit in Christus in eine hypostatische Einheit mit Gott aufgenommen wird, wird dadurch gerade die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur und jedes einzelnen Individuums und der Schöpfung insgesamt bestätigt und gestärkt. Es gibt nach Cusanus kein stufenweises Aufsteigen vom Menschlichen zum Göttlichen. Es kann nach ihm auch gar nicht das Bestreben des Menschen sein, etwas anderes, etwa ein reiner Geist, ein Engel oder gar Gott, werden zu wollen. Ein Grundsatz der cusanischen Anthropologie lautet: der Mensch strebt danach, in seiner eigenen Natur vollendet zu werden.⁵⁵ Weil das im Sinne des Cusanus letztlich nur in einem Menschen gelingt, der zugleich Gott ist, so geht vom Christusglauben ein mächtiger Impuls aus in Richtung Selbstverwirklichung des Menschen. Wenn Cusanus so sehr die schöpferische Freiheit des Menschen betont, dann ist das letztlich in Christus begründet.

Zweiter Teil: Expansion und Grenzen der christozentrischen Betrachtung

Die Einsicht in die zentrale Bedeutung Christi ist, wie Cusanus am Ende von *De docta ignorantia* im Brief an den Kardinal Cesarini schreibt, in ihm langsam gereift. »Jesus der Herr wurde mir beständig größer im Denken und in der Zuneigung durch das Wachstum des Glaubens.«⁵⁶

Sein Denken über Christus war also in beständiger Entwicklung. Von daher erklärt sich auch die Tatsache, daß es in seinem Gesamtwerk Elemente gibt, die in einer gewissen Spannung zur Christozentrik stehen.

Das gilt bereits für die Schrift *De docta ignorantia*. Die originelle, im 12. Kapitel des zweiten Buches geäußerte Idee, daß auch auf anderen Sternen möglicherweise vernunftbegabte Lebewesen wohnen, läßt sich kaum mit der einzigartigen Mittlerschaft Christi vereinbaren.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. *De docta ign.* II, 12: h I, S. 107, Z. 16–17 (N. 169); *Sermo* CCIV: h XIX, N. 4.

⁵⁶ *De docta ign.* III, Epistola auctoris: h I, S. 163–164 (N. 264).

⁵⁷ Vgl. V. HÖSLE, Platonism and Antio-Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophy of

Weit wichtiger aber ist die Spannung, die in seiner vorhin aufgezeigten anthropologischen Sicht der Christologie grundgelegt ist. Diese führt ihn in den auf *De docta ignorantia* folgenden Schriften dahin, den menschlichen Geist und dessen Fähigkeiten genauer in den Blick zu nehmen. Bereits in *De coniecturis* zeigt er, wie der menschliche Geist als Bild Gottes in gewisser Weise auch den unendlichen Gott umfaßt. Diese Geistphilosophie findet dann ihren Höhepunkt in der Bestimmung des Menschen als lebendiges Bild Gottes (*De mente*) und als zweiter Gott (*De beryllo*). Entscheidend in unserem Zusammenhang ist es, daß er diese Bestimmungen ohne Rückbezug auf Christus entwickelt.

Auf der anderen Seite hat er in derselben Zeit Schriften verfaßt, welche die Christozentrik noch deutlicher hervorheben, als das in *De docta ignorantia* geschehen ist. Dazu gehören nicht nur seine Predigten, sondern auch spekulative Werke, vor allem *De visione Dei*.

Hier folgert er aus der Erkenntnis, daß Christus die menschliche Natur zu ihrer höchst möglichen Vollendung geführt habe, auch eine Vollkommenheit des menschlichen Sehens und Wissens Christi. Jesus übertrifft alles menschliche Sehen an Vollkommenheit, Schnelligkeit und Scharfsinn. Er kann aus kleinsten Gesten heraus sogleich alles erkennen, lesen etc.⁵⁸ Er kennt und beherrscht, wie er an anderer Stelle sagt, auch alle Künste, die mechanischen wie die freien, auf vollkommenste Weise und lehrt sie den Menschen.⁵⁹ Insofern wird man sagen müssen, daß nach Cusanus Jesus auch der beste Mathematiker und Lehrmeister der Mathematik sei. Radikale Christozentriker wie Malebranche haben sich nicht gescheut zu behaupten, wir hätten es Christus zu verdanken, daß wir die metaphysischen wie die mathematischen Wahrheiten erkennen.⁶⁰

Mathematics: F. Domínguez u. a. (ed.), *Aristotelica et Lulliana* (Steenbrugge 1995) 517–543, dort S. 519.

⁵⁸ Vgl. *De vis.* N. 96: Ihesu, qui omne scibile actu sciebas quasi magister magistrorum, in minimis et nobis invisibilibus mutationibus et signis verum de corde et eius conceptu faciebas iudicium.

⁵⁹ *Sermo CVIII: V*, fol. 19^{rb}: Nota quod in ratione est vis intellectiva; illa vis est, ex qua potest homo scire artes mechanicas et liberales. Vis illa semper fuit in anima; tamen ignorabat anima potentiam suam, quod scilicet posset habere artem seminandi. Venit unus, qui hanc artem primo ex se habuit et aliis tradidit. Et aiebat populus: »Benedictus Deus, qui dedit hanc potestatem hominibus.« Sic de arte medendi, de arte scribendi etc. Sic venit Jesus, qui ex se habuit omnem scientiam et artem omnium scibilium, inter quas artes est ars vivificandi . . .

⁶⁰ Vgl. N. MALEBRANCHE, *Abhandlung von der Natur und der Gnade* (1712) (Hamburg 1993)

Obwohl Cusanus die Idee von Christus als dem perfekten Menschen in manchen Punkten wohl übersteigert hat, so hat er sich doch im allgemeinen den Sinn für das richtige Maß bewahrt. Er leitet die mathematischen Erkenntnisse keineswegs aus der Christologie ab. Dieses Vorgehen entspricht nicht nur seinem gesunden Menschenverstand, der ihm nahelegt, Prinzipien flexibel anzuwenden, sondern es entspricht vor allem seinem Konzept von Christozentrismus. Christus als der vollkommene Mensch setzt die Fähigkeiten und Künste der menschlichen Natur frei, damit sie vom Menschen in eigener Verantwortung entfaltet werden. Christus ist das Herz von allem, nicht das Systemprinzip, aus dem sich alles ableiten läßt. Die koinzidentelle Christologie vereinigt, wie gezeigt, Gott und Kreatur so, daß die Eigenständigkeit beider gewahrt wird.

Trotzdem bleibt die Frage, wie das Nebeneinander von christozentrisch bestimmten Schriften und rein geistphilosophisch orientierten Traktaten, die ohne Bezug auf die Christologie auskommen, zu erklären ist. Zum Teil liegt es wohl einfach an der verschiedenen Thematik; Cusanus beschränkt sich eben in manchen Schriften auf philosophische Aspekte des menschlichen Geistes. Offenbar hat er aber doch auch die Spannung der beiden Betrachtungsweisen selbst gespürt. Besonders in seinem Werk *De aequalitate* (1457) versucht er, Konsequenzen aus dem Glauben an die Inkarnation für die Erkenntnistheorie zu ziehen. Wie Harald Schwaetzer vor kurzem in seiner Studie über den Begriff der Aequalitas gezeigt hat, gelingt es Cusanus mit Hilfe dieses christologischen Begriffs (Christus gleichen Wesens mit Gott und mit den Menschen) zu einer positiven Bewertung der menschlichen Erkenntnis zu finden, sowohl was die Selbst- wie die Fremderkenntnis angeht.⁶¹

Aufs Ganze gesehen bleibt jedoch bis in die letzten Schriften hinein – man vergleiche etwa den Brief an den Novizen Nikolaus von Bologna – eine Spannung zwischen einer geistphilosophischen und einer heilsgeschichtlich-christologischen Betrachtungsweise –, eine Spannung, die das Denken des Cusanus allerdings nicht hemmt, sondern eher be-

besonders S. 209–239. Siehe auch MILLET, *Dieu ou le Christ* (wie Anm. 9) 175, 181–183; X. TILLIETTE, *Der dreifaltige Gott und die Schöpfung im philosophischen Denken*, in: IKZ Communio 30 (2001) 139–152.

⁶¹ H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikation eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (Hildesheim 2000).

fruchtet und beflügelt. So wird bestätigt, daß Christus das Herz, nicht das Systemprinzip des cusanischen Denkens darstellt.

Dritter Teil: Christozentrik – eine Wahrheit des Glaubens?

Ein letzter Punkt muß noch berührt werden, das Verhältnis der Christozentrik zum Glauben. Wenn der Gottmensch das Herz des cusanischen Denkens bildet, dann, so muß man mit Erwin Metzke sagen, »hat (Cusanus) hier offenbar ein ganz außerhalb aller Philosophie liegendes Faktum zum unaufhebbaren Fundament seiner Philosophie gemacht.«⁶² Philosophen werden fragen, wo da noch Platz bleibt für eine eigenständige Philosophie. Und die Theologen werden befürchten, daß bei dieser Sicht der Christozentrik die Freiheit der göttlichen Gnade zu kurz kommt, weil sich Gott ja nach dieser Auffassung mit einer gewissen Notwendigkeit inkarnieren muß.⁶³

In neuerer Zeit ist es besonders Kurt Flasch, der eine Deutung der cusanischen Inkarnationslehre als Glaubenslehre mit Entschiedenheit ablehnt. Der christliche Glaube sei nur die historisch-psychologische Voraussetzung für das cusanische Denken; aber in seiner Argumentation stütze sich Cusanus ganz auf die Vernunft. Auch Inkarnation und Trinität seien Vernunftwahrheiten. Er spricht deshalb von einer Inkarnationsphilosophie und einer Trinitätsphilosophie des Cusanus.⁶⁴

Für diese Auffassung sprechen in der Tat viele Texte des Cusanus. Wie gezeigt, begründet Cusanus sowohl die Möglichkeit wie die Wirklichkeit der Inkarnation mit Vernunftargumenten, die auch Nichtgläubigen zugänglich sind.

Auf der anderen Seite spricht Cusanus an vielen Stellen geradezu penetrant von den Grenzen der Philosophie und der Notwendigkeit

⁶² E. METZKE, *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie*, in: DERS., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte* (Witten 1961) 241–263, dort S. 260.

⁶³ Vgl. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 19) 309, der kritisiert, daß Cusanus die Gnadenhaftigkeit zu wenig hervorhebe.

⁶⁴ Siehe FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 31) 53–54. Vgl. auch K. REINHARDT, *Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. Theologische Fakultät Trier 1950–2000* (Trier 2000) 169–179.

des Glaubens, so daß man den Glauben keinesfalls nur als eine zeitbedingte Voraussetzung seines philosophischen Denkens abtun kann. Er hat ganz offensichtlich eine konstitutive Funktion für das Erkennen der göttlichen Dinge.⁶⁵

Darauf hat mit Recht William J. Hoyer in seiner Kritik an Kurt Flasch hingewiesen.⁶⁶ Auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Nominalismus, der die absolute Macht Gottes ebenso sehr betont wie die menschliche Unwissenheit, bekommen die cusanischen Aussagen über die Notwendigkeit des Glaubens, wie er meint, eine gewisse Plausibilität. Trotzdem geht W. Hoyer meines Erachtens zu weit, wenn er die Position des Cusanus letztlich als Glaubenspositivismus bestimmt. Cusanus fällt nicht in eine rein affirmativ-positive oder gar positivistische Theologie zurück. In dem schon zitierten Kapitel 11 des dritten Buches von *De docta ignorantia* führt er aus, wie der Glaube in komplikativer Form alles Einsehbare in sich enthält und wie er den Menschen in den Himmel der reinen Intellektualität entrückt. Der menschliche Intellekt faltet das aus, was ihm der Glaube vorgibt, und sein Vermögen reicht nach Cusanus so weit, daß er grundsätzlich alle Geheimnisse des Glaubens, auch die göttliche Trinität und die Inkarnation, verständlich machen kann. In einer Predigt zu Epiphanie zum Beispiel deutet er den Satz des Matthäusevangeliums, daß die Weisen aus dem Morgenlande von Bethlehem auf einem anderen Weg nach Hause zurückkehrten, auf das Verhältnis von Glauben und Verstehen und findet zu der schönen Formulierung: »Wer auf dem Weg des Glaubens zu Christus und seiner Betrachtung gelangt, kehrt auf einem anderen Weg ins Menschliche zurück: zu Christus durch den Glauben, zum Menschlichen durch das Denken.«⁶⁷

⁶⁵ Vgl. z. B. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152–153 (N. 245–246); ferner *Sermo XLI* (h XVII), wo auf den mehr philosophischen Teil (N. 7–12: Quo modo Christum ut perfectiorem omnium, quae appetimus, in nobis reperiatur) ein offenbarungstheologischer Teil (N. 13–17: Quo modo per fidem ad Salvatorem accedamus) folgt. Vgl. ferner die Weihnachtspredigt *Sermo XLIII* (h XVII, N. 5), wo von den Philosophen gesagt wird, daß sie sich im Wald von Ägypten verirrt hätten und dort Lebensbäume oder Lebensentwürfe pflanzten, durch die sie die Menschen nur täuschten.

⁶⁶ W. J. HOYE, *Die Relativierung der Philosophie im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MM 26: Was ist Philosophie im Mittelalter?: hrsg. von J. A. Aertsen und A. Speer (Berlin 1998) 731–737. Hoyer wendet sich gegen Veröffentlichungen von Flasch, die vor seinen beiden Cusanus-Büchern (1998; 2001) liegen; aber seine Kritik trifft auch auf die genannten späteren Veröffentlichungen von Flasch zu.

⁶⁷ *Sermo CCLXII* (259): V₂, fol. 209^{rb}; siehe die deutsche Übersetzung in NIKOLAUS VON

Auf der einen Seite weist Cusanus also hin auf die Notwendigkeit des Glaubens. Die Gestalt Christi und seine zentrale Stellung in Gottes Schöpfung kann nur im Glauben erfaßt werden. Das betont er sehr nachdrücklich in *De visione Dei*, Kapitel 21: »Jesus, du Ziel des Universums, in dir als in seiner höchsten Vollendung ruht jedes Geschöpf. Doch du bist allen Weisen dieser Welt völlig unbekannt, da wir von Dir Widersprüchliches als höchst wahr behaupten. Du bist ja zugleich Schöpfer und Geschöpf, ziehst an Dich heran und bist zugleich herangezogen, bist endlich und unendlich zugleich.«⁶⁸ Also gerade der Kern seines Denkens, die Koinzidenz des Widersprüchlichen, ist offenbar nur im Glauben zugänglich.⁶⁹

Der Christusglaube steht also nach Cusanus am Anfang allen Denkens; aber er wird nicht als Begrenzung des menschlichen Denkens verstanden, sondern eher als Kraft, die im Denken ihren Sitz hat und diesem Ansporn und Selbstvertrauen gibt. Er reißt den menschlichen Verstand gleichsam über sich hinaus in den Himmel der einsichthaften Vernunft und setzt somit das Denken erst ganz frei.

Am Schluß des Vortrages soll ein Bild stehen, in dem Cusanus die Bedeutung des Christusglaubens und zugleich die Kraft des menschlichen Denkens in prägnanter Form miteinander verbindet. Die menschliche Natur ist, wie er in der Predigt CVIII sagt, wie ein Auge; im Sünder ist es erblindet wie das Auge eines Maulwurfs; in dem von Christus erneuerten Menschen dagegen wird es zum Auge des Adlers, der der Sonne entgegenfliegt.⁷⁰ Cusanus sieht also zumindest in seiner reifen Phase das Symbol menschlichen Erkennens nicht mehr (wie zu Beginn von *De docta ignorantia*) in der Nachteule, die das helle Licht nicht erträgt, sondern vielmehr im Adler, der zur Sonne schaut.⁷¹ In einer Predigt über

KUES, *Predigten im Jahreslauf*. In Verbindung mit KLAUS REINHARDT eingeleitet und übersetzt von HARALD SCHWAETZER (Münster 2001) S. 21, N. 6.

⁶⁸ *De vis.* 21: h VI, N. 91.

⁶⁹ Siehe auch *De beryllo*: h XI/1, N. 42; hier wirft Cusanus den antiken Philosophen vor, sie seien bei einer dualistischen Betrachtung der Wirklichkeit stehen geblieben und hätten nicht zur Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze gefunden, weil sie zwar den göttlichen Vater und den menschengewordenen Sohn erkannt hätten, aber nicht den Heiligen Geist, der »secundum nostram perfectam theologiam« die Verbindung von Vater und Sohn ist.

⁷⁰ *Sermo* CVIII: V₂, fol. 19^{va}: Quare humana natura de se est ut oculus, qui secundum Adam est ut oculus talpae, secundum Christum ut oculus aquilae.

⁷¹ Vgl. zur Vorgeschichte C. STEEL, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die*

das Dreimalheilig der Seraphim fügt er noch das Bild von den Flügeln hinzu. Der Glaube ermuntert die Vernunft, daß sie ihre Flügel ausspanne und zu der geglaubten Wirklichkeit hinfliege.⁷²

Möglichkeit der Metaphysik (Lectio Albertina 4) (Münster 2001). Am Ende, S. 42–43, kommt Steel auch auf Cusanus zu sprechen, bezieht sich aber nur auf die Äußerungen in *De docta ignorantia* I, 1: h I, S. 6, Z. 15–17 (N. 4).

⁷² *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 7: Paremus intellectum ad volatum, uti ala paratur, hoc est, ut potentiam intellectualis motus quantum possibile est in actum extendamus [. . .] Pergere igitur ad visionem intellectualem veri per auditum fidelem recepti est volare intellectualiter sive seraphice aut ut angelus. Vgl. ferner N. 8: Extendamus igitur alas, ut volare valeamus ad id quod fide tenemus. Siehe dazu M. THURNER, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 81–128, dort S. 111ff.

DE PACE FIDEI

NIKOLAUS VON KUES ALS THEORETIKER EINES CHRISTLICHEN ÖKUMENISMUS

Von Gunther Wenz, München

1. Religio una in rituum varietate: Friedensschrift in friedloser Zeit

Am 29. Mai 1453 eroberten die Türken Konstantinopel, das Nikolaus von Kues sechzehn Jahre zuvor mit einer Gesandtschaft der päpstlichen Konzilsminorität von Basel aus für zwei Monate besucht hatte, um mit den Griechen Verhandlungen über ein Unionskonzil zu führen.¹ Die Nachricht vom Fall Ostroms wurde dem mittlerweile zum Fürstbischof von Brixen Avancierten von seinem Freunde, dem kaiserlichen Rat Enea Silvio Piccolomini, am 21. Juli übermittelt. »Unter dem niederschmetternden Eindruck der Katastrophe verfaßte Cusanus sein Religionsgespräch *De pace fidei*, das bis zum 21. September vollendet war.«² Der visionäre Dialog, den Nikolaus in der Ratsversammlung der Himmlischen unter dem Vorsitz des Allmächtigen stattfinden läßt, erstrebt das Ziel, durch vernünftige Verständigung gelehrter und weiser Vertreter der Religionen deren wesentliche Einheit im Unterschied diverser Übungen und Bräuche zu erkennen, um auf diese Weise einen ewigen Frieden auszubilden und dem schändlichen Mißbrauch ein Ende zu machen, daß viele um der Religion willen die Waffen gegeneinander kehren und mit häufig tödlicher Gewalt zur Abschwörung lange beobachteter Lehre zwingen wollen, wie das abschreckende Beispiel der Grausamkeiten beweist, die in Konstantinopel *jüngst* verübt wurden.

¹ »Auf der Rückfahrt, auf dem Schiff, kam ihm seine philosophische Entdeckung zum Bewußtsein, die Idee der Koinzidenz, die über die unfruchtbaren Schulstreitigkeiten der Spätscholastik hinausführen und die globale Situation der Jahrhundertmitte theoretisch aufarbeiten sollte.« K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt 1987) 182. Vgl. DERS., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1986) 540–545.

² E. MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen* in: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982: MFCG 16 (Mainz 1984) 35–60, hier: 35f. Neben der kritischen Ausgabe von *De pace fidei* in h VII werden auch die Übersetzung von *De pace* in der dreibändigen Cusanus-Ausgabe von L. Gabriel (Wien 1967) und die ausführlich kommentierte Übers. v. L. Mohler, NvKdÜ, H. 8 (Leipzig 1943) herangezogen.

Das Szenarium des zur Beförderung ewigen Friedens geführten Religionsgesprächs ist im einzelnen folgendes: Zunächst erscheinen in der Gestalt nicht von Menschen, sondern von geistigen Kräften prototypische Repräsentanten der einzelnen Religionen, deren Stellvertreter, ein Erzengel, Gott gegenüber zu bedenken gibt, daß zum einen eine große Masse nicht ohne viel Verschiedenheit sein kann und daß zum andern dasjenige, was für die Menschen durch Gewohnheit zum Bestandteil der eigenen Natur geworden ist, üblicherweise für die Wahrheit selbst erachtet wird mit der Folge, daß aus gegebenen Differenzen religiöser Sitte zwangsläufig Kontroversen von alternativer und unvermittelter Gegensätzlichkeit entstehen. Gott allein könne hier Abhilfe schaffen: »Deinetwegen nämlich, den allein sie in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, tobt dieser Streit. Niemand nämlich erstrebt in allem, von dem man sieht, daß es erstrebt wird, etwas anderes als das Gute, das Du bist. Auch fragt bei aller geistigen Überlegung niemand nach etwas Anderem als dem Wahren, das Du bist. Was sucht der Lebende anderes als Leben? Was das Seiende anderes als Sein? Du also, der Du Leben und Sein verleihst, bist jener, der offenbar in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkant und unaussprechlich bleibst.«³

Die unbegreifliche Einheit des an sich selbst unerkennbaren Gottes, dessen Unendlichkeit kein Endliches zu fassen vermag, in der Verschiedenheit religiöser Vollzüge und Gestaltungen wahrzunehmen, ist, so lautet die Maxime, die Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Erkenntnis der Einzigkeit der einen Religion in der Vielfalt ihrer Übungen und Gebräuche⁴ und damit die Voraussetzung friedlichen Einverständnisses

³ *De pace* 1: h VII, S. 6, Z. 9–17; N. 5. »Succurre igitur tu, qui solus potes. Propter te enim, quem solum venerantur in omni eo, quod cuncti adorare videntur, est haec aemulatio. Nam nemo appetit in omni eo, quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es. Neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es. Quid quaerit vivens nisi vivere? Quid existens nisi esse? Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille, qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam ut es manes omnibus incognitus et ineffabilis.«

⁴ »... non est nisi religio una in rituum varietate«: h VII, S. 7, Z. 10f.; N. 6. »Dasselbe Streben nach Vermittlung zwischen Gegensätzen, das Nikolaus im kirchenpolitischen Bereich zum Begriff der *concordantia catholica* und im philosophisch-theologischen Bereich zum Begriff der *coincidentia oppositorum* geführt hatte, äußert sich im religiösen Bereich mit dieser für *De pace fidei* typischen Formulierung.« E. COLOMER, *Die Vorge-*

bei gegebener Unterschiedlichkeit, die einfachhin abzuschaffen nicht nur nicht förderlich, sondern kontraproduktiv wäre. Aus bezeichneter Maxime geht das hermeneutische Konzept des Religionsgesprächs stimmig hervor: durch Aufweis ihrer impliziten Voraussetzungen die Einheitlichkeit der Religionen zu Bewußtsein zu bringen und damit religiöse Einheit und die Einigkeit in der Verehrung des einzigen Gottes zu befördern. Zu diesem Zweck und um die ganze Diversität der Religionen zu dem einzigen rechten Glauben zu führen, tritt schließlich das fleischgewordene Wort, der menschengewordene Logos Gottes selbst auf den Plan, auf dessen Intervention hin der Himmelskönig den Engeln, welche allen Völkern und Sprachen vorstehen, den Auftrag erteilt, bedeutende Männer beizubringen, um sie stellvertretend den Dialog der Religionen führen zu lassen. Es erscheinen (»quasi in extasim rapti«) ein Grieche (»prae ceteris senior«), Italiener, Araber und Inder, dann ein Chaldäer, Jude, Skythe, Gallier, welche mit dem inkarnierten Logos disputieren, bis dieser Petrus und Paulus das Wort erteilt, die sich mit einem Perser, Syrer, Spanier, Türken, schließlich einem Deutschen, Tataren, Armenier, Böhmen und Engländer unterreden.⁵

Was Methode und Ziel des zum Zwecke allgemeinen Religionsfriedens initiierten Dialogs anbelangt, so hat sie der Syrer in einem fortgeschrittenen Stadium der Unterredung mit folgender Wendung trefflich

schichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, in: MFCG 16 (1984) 82–107, hier: 107. Außer LLULLS *Liber de gentilis et tribus sapientibus* ist für die Vorgeschichte von *De pace fidei* u. a. ABAELARDS *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* einschlägig; vgl. J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog »Der Friede im Glauben«*, in: MFCG 16 (1984) 61–75, hier: 65 unter Verweis auf L. Mohlers Einführung zum Friedenstraktat in NVKdÜ H. 8 (Leipzig 1943).

⁵ Zu den 17 Nationen repräsentierenden Weisen vgl. u. a. den Gesprächsbeitrag von R. KLIBANSKY, in: MFCG 16 (1984) 107f., der zudem S. 113–125 einen ausführlichen Beitrag über *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs »De pace fidei«* vorgelegt hat. Zur Wirkungsgeschichte vgl. ferner K.-H. KANDLER, *Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Göttingen 1995) 120–135. Obwohl Hegel Nikolaus von Kues an keiner Stelle erwähnt hat, ist nicht ohne Grund behauptet worden, niemand sei dem kusanischen Denken so nahegekommen wie dieser. E. METZKE, *Nikolaus von Kues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie* in: Ders., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*. Hg. v. K. Gründer (Witten 1961) 241–263.

umschrieben: »concordiam ex praesuppositis in qualibet secta.«⁶ Durch Erhebung der jeder Religionspartei eigenen Voraussetzungen soll Zwietracht behoben und die erstrebte Eintracht hergestellt werden. »Die leitende Funktion dieses Grundsatzes wird durch das überaus häufige Vorkommen des Wortes *praesupponere* bzw. *praesuppositum*, und zwar zerstreut durch die ganze Schrift hindurch, unterstrichen.«⁷ Dem entspricht der namentlich für die Schrift über den Frieden im Glauben kennzeichnende sog. manuduktorische Grundzug der cusanischen Denkweise, »die nicht gleich schon mit der Definition und systematischen Darlegung des Dogmas beginnt, sondern von aktuellen Fragen und Anknüpfungen her schrittweise an dessen Verständnis heranführt.«⁸ Vorgezeichnet ist der Weg, den die »Präsuppositionsdiagnostik«⁹ von »De pace fidei« inhaltlich beschreitet, durch die bereits über ein Jahrzehnt vorher konzipierte Schrift »De docta ignorantia.«¹⁰ Wie diese beginnt auch die Religionsfriedensschrift mit Erwägungen zur Einheit und Dreieinigkeit Gottes.

⁶ *De pace* 13: h VII, S. 39, Z. 17f.; N. 42.

⁷ K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 126–158, hier: 126. Anm. 5 finden sich die einschlägigen Stellen aufgelistet.

⁸ R. HAUBST, *Die Wege der christologischen manuductio*, in: MFCG 16 (1984) 164–182, hier: 164.

⁹ Ebd. 181.

¹⁰ Das erste Buch des am 12. 2. 1440 zum Abschluß gebrachten Werkes *De docta ignorantia* handelt von Gott, das zweite vom Universum, das dritte von Jesus Christus als der manifesten Einheit von Schöpfer und Geschöpf. Ursprung und Ziel aller Argumentation ist das Begreifen Gottes in seiner Unbegreiflichkeit. In Gott wird das Denken des unvordenklichen Grundes seiner selbst gewahr, von welchem ergriffen zu sein die Bedingung seiner Möglichkeit ist: »clarissime constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse« (*De docta ign.* I, 5). Theologie macht Denken nicht zunichte, sondern hat dessen ohne Gottes Unbegreiflichkeit nicht zu begreifendes Beginnen zum Inhalt. Ohne Denken Gottes als des unvordenklich Einen hat Denken keinen vernünftigen Begriff seiner selbst. Die Theologie des Cusanus erschöpft sich also nicht in einer abstrakten theologia negativa, sondern ermöglicht durchaus affirmative Aussagen gemäß dem Grundsatz: »quidquid per theologiam affirmationis de deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur.« (ebd. I, 24) Gott verschließt seinen Bezug zur Kreatur nicht nur nicht, er erschließt ihn vielmehr von sich aus. In der vermutlich im Zeitraum vom Sommer 1440 bis Sommer 1444 konzipierten und verfaßten Schrift *De coniecturis* hat Nikolaus diesen Gedanken im Sinne eines reflexen Urbild-Abbild-Verhältnisses entwickelt. Der trinitarische Gott als der eine Ursprung der Vielheit, Ungleichheit und Geteiltheit der Dinge (*De coni.* I, 1: multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum . . . princi-

2. De uno Deo adorando: Die Verehrung des einen Gottes als Gemeinsamkeit der Religionen

Seiendes ist. Das Sein des Seienden aber ist unterschiedslos eines, da alles Einzelseiende in seiner Verschiedenheit und Vielheit sein Sein der indifferenten Einheit des Seins als solchem verdankt. Die Evidenz dieser Annahme ist für den in der phönikischen Kolonie Elea in Kampanien unweit von Paestum wirkenden griechischen Philosophen Parmenides (ca. 540–470 v. Chr.) mit der Einsicht gegeben, daß nur Seiendes gedacht, Nichtseiendes hingegen nicht gedacht werden könne. Die konstitutive Seinsbezogenheit des Denkens hinwiederum ist darauf angelegt, mit der Identität des Denkens zugleich des einen und einheitlichen Seins gewahr zu werden. Kein Denken, das nicht seinsbezogen, kein Sein, das nicht dazu bestimmt wäre, gedacht zu werden. Denken und Sein koinzidieren in der differenzierten Einheit ihrer selbst. Im reinen Denken ist das Sein selbst offenbar, im Sein selbst das Denken des Denkens manifest.

Zenon, der gelehrige Schüler des Parmenides, hat die eleatische Ontologie von der Einheit des Seins, welches allem Seienden sein Sein gibt, mit Unterstützung des Meisters im Athen des Perikles einst mit großem Erfolg apologetisch erläutert und namentlich durch die These, daß es im strengen Sinne des Begriffs keine Vielheit gebe, den Anlaß geliefert für einen der späten Dialoge Platons aus der Theaitet-Gruppe, der signifikanterweise mit dem Titel »Parmenides« versehen ist. In ihm entwickelt Platon Grundzüge jener ideendialektischen Henologie, die insbesondere im sog. Neuplatonismus ins innerste Zentrum philosophischer Aufmerksamkeit rückt. Neuplatonisches Denken ist Denken des Einen. Das gilt für Plotin und seine Lehre vom Einen-Guten als höchstem Prinzip sowie für seinen bedeutendsten Schüler Porphyrios, für Iamblichos von Chalkis, das Haupt der syrischen Schule, sowie für Proklos, den Systematiker neuplatonischer Metaphysik des Einen,¹¹ und für Damaskios.¹² Es gilt

pium) bildet sich im Seienden dergestalt ab, daß der Geist des Menschen vermöge seiner Teilhabe am göttlichen Logos ihn wie in einem Spiegel zu erkennen vermag. Die abbildhafte Erkenntnis erschöpft indes nie die urbildliche Fülle: »Non enim exhaustibilis est audactio apprehensionis veri.« (*De coni.* I, Prol.) Schon in *De docta ignorantia* sei gezeigt worden, daß die Wahrheit an sich selbst unerreichbar sei: »consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam« (ebd.).

¹¹ Vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1965).

¹² Vgl. F. P. HAGER, Art. *Neuplatonismus*, in: TRE 24, 341–363.

aber ebenso für christliche, vom Neuplatonismus geprägte Theologen wie Pseudo-Dionysius Areopagita, Boethius, Johannes Scotus Eriugena, die Platoniker von Chartres, für Bonaventura, Meister Eckhart, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und – last, but not least – für Cusanus. Das »Denken des Einen« bleibt »auch unter den durch die christliche Offenbarung gewandelten Bedingungen für die reflexive Struktur des Glaubens maßgebend«.¹³

Es ist eine gewollte Bestätigung dieses Sachverhalts, wenn Nikolaus den Dialog der Religionen mit einer Unterredung des fleischgewordenen Logos Jesus Christus mit einem griechischen Weisen bzw. Liebhaber der Weisheit beginnen läßt. »Non potest esse nisi una sapientia«,¹⁴ spricht der Logos unter dem Beifall des Graecus und der anderen Philosophen. Es kann nur eine einzige Wahrheit geben. Wäre es möglich, daß es mehrere Wahrheiten gibt, dann müßten diese von einer einzigen abstammen. Vor aller Vielheit nämlich ist Einheit. Dieser Grundsatz leuchtet allen unmittelbar ein: »ante enim omnem pluralitatem est unitas.«¹⁵ Die Weisheit ist an sich selbst einfach und ungeteilt in sich bleibend (»sapientia ipsa simplici et indivisa in se permanent«).¹⁶ Unbegreiflich, unaussprechlich, unsichtbar und unendlich zwar ist das Vermögen, das ihrer unvergleichlichen Einzigkeit auf unmittelbare Weise implizit ist. Doch eröffnet das Eine durch Selbstexplikation im Vielen von sich aus die Möglichkeit durch dieses, das Viele und Differenten, hindurch auf approximative Weise des implizit vorausgesetzten Einen gewahr zu werden, um sich immer mehr der einen Weisheit anzunähern, auch wenn diese, wie gesagt, an sich selbst und absolut, nämlich losgelöst von ihrer Relation zum Relativen niemals erreicht werden kann.

Für die Beziehung der Religionen ergibt sich daraus der logische, vom Logos selbst gezogene Schluß: Ihre Verschiedenheit ist auf die in ihr vorausgesetzte *eine* Weisheit hin durchsichtig zu machen. Der Italus sieht das nicht anders: Alles, was in Wahrheit ist, ist in der Weisheit. Nichts ist außer ihr. »Omnia enim infinita complectitur sapientia.«¹⁷ Er steht daher

¹³ W. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, in: Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985) 9–37, hier: 13.

¹⁴ *De pace* 4: h VII, S. 11, Z. 19; N. 11.

¹⁵ Ebd. Z. 21.

¹⁶ Ebd. S. 12, Z. 3f.

¹⁷ *De pace* 5: h VII, S. 13, Z. 16f.; N. 13.

auch nicht an, auf eine diesbezügliche rhetorische Frage des Logos hin, die eine allumfassende Weisheit mit dem Schöpfergott selbst zu identifizieren und ihre Ewigkeit, Ursprünglichkeit und Einfachheit bzw. Nicht-zusammengesetztheit zu konstatieren. Spricht das Wort: »Est igitur sapientia Deus unus, simplex, aeternus, principium omnium.«¹⁸ Antwortet der Italiener: »Ita necesse est.« So muß es sein. »Seht also«, schließt das Wort, »wie ihr, die Philosophen verschiedener Schulen und Gruppen, im Bekenntnis des einen Gottes übereinstimmt, den ihr in dem, daß ihr euch als der Weisheit Liebhaber versteht, alle voraussetzt.«¹⁹

Dem kann und will auch der Araber als Vertreter des muslimischen Monotheismus nicht widersprechen; doch wirft er das Problem auf, wie Polytheisten, also jene, die tatsächlich mehrere Götter verehren, zur Einsicht in die Einheit der einen Weisheit Gottes gelangen sollen. Nach dem Urteil des Logos dadurch, daß sie auf den internen Selbstwiderspruch ihrer Position aufmerksam gemacht werden: unterstellen sie doch ihren Göttern, indem sie ihnen begrifflichen Anteil geben am einen Begriff der Gottheit, eine ihre Vielheit hintergründig bestimmende Einheit. Auch sie rechnen somit faktisch mit einem ersten Grund, Ursprung und Schöpfer des Alls. Im strengen Sinne mehrere gleichursprüngliche Ursprünge und Prinzipien des Universums annehmen zu wollen, wäre hingegen manifest unsinnig.²⁰ Die Wahrheit des Polytheismus ist entsprechend der Monotheismus, auf den alle diversen religiösen Kulte ebenso hingeeordnet bzw. hinzuordnen sind wie etwaige Bilderverehrungen, auf welche ein Inder im Religionsdialog zu sprechen kommt, um alsbald die Hoffnung zu äußern, seine hinduistischen Glaubensgenossen möchten von götzendieuerischer Idolatrie endgültig Abstand nehmen, um dem einen Gotte und ihm allein die Ehre zu geben.

¹⁸ Ebd. S. 14, Z. 21ff.; N. 15

¹⁹ Ebd. Z. 24–26: »Ecce quomodo vos, variarum sectarum philosophi, in religione unius Dei, quem omnes praesupponitis, in eo quod vos amatores sapientiae profitemini, concordatis.«

²⁰ »Principium enim cum non possit esse principiatum, quia a se ipso foret principiatum et esset antequam esset, quod non capit ratio, ideo principium est aeternum. Et non est possibile plura esse aeterna, quia ante omnem pluralitatem unitas.« *De pace* 6: h VII, S. 16, Z. 17–20; N. 17.

3. Unitas, unitatis aequalitas et unitatis et aequalitatis unio: Die Dreieinigkeit Gottes als Identität von Identität und Differenz

Nach Werner Beierwaltes wird der Bezug von Identität und Differenz, der ebenso als Verhältnis von Einheit und Andersheit oder entsprechend umschrieben werden kann, »in zweifachem Sinn zum *Prinzip* cusanischen Denkens: er ist die zentrale Fragen bewegende und bestimmende innere Gesetzlichkeit dieses Denkens selbst, welches sich die Struktur des Seins insgesamt, sowie die Möglichkeit und Funktion des Erkennens, nicht minder die denkende und handelnde Rückbindung des Einzelnen zu seinem Ursprung bewußt machen möchte; dies ist gewissermaßen der »subjektive« oder methodische Aspekt des Prinzips. Ihm entspricht der Gedanke, daß der seiende Ursprung selbst den Bezug von Identität und Differenz gründet und von diesem Bezug her als das schlechthin Unbezügliche oder Absolute verstanden werden kann. Dies mag als der »ontologische« Aspekt von Prinzip gedacht werden.«²¹

Was letzteren Aspekt betrifft, so läßt sich das Verhältnis von Identität und Differenz im Zusammenhang dessen, was der Welt oder dem Universum zugehört, als ein Verhältnis unaufgehobener Gegensätzlichkeit charakterisieren, sofern alles einzelne Seiende aufgrund seiner jeweiligen Identität durch Differenz, also durch die Negation dessen bestimmt ist, was es nicht selbst ist. Alles Einzelseiende ist, was es ist, in Differenz zu Anderem, es ist eines unter anderem. Gottes Sein hingegen ist nicht durch den Unterschied zu Anderem bestimmt. Vom Endlichen, das sich von seinem anderen unterscheidet, ist der unendliche Gott vielmehr gerade durch seine Nichtunterschiedenheit unterschieden. Cusanus bringt das dadurch zum Ausdruck, daß er Gott das Nichtandere, das *non aliud* nennt.²² Gott ist als das Nichtandere, die Negation der Negation, insofern er von allem anderen dadurch verschieden ist, daß er nicht eines neben anderen ist, ohne doch durch diese Verschiedenheit in der Weise eines Gegensatzes bestimmt zu sein: als dem Nichtanderen eignet Gott vielmehr das Vermögen, sich in dem durch Andersheit bestimmten Sei-

²¹ W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: Ders., *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 105–143, hier: 105.

²² Vgl. hierzu u. a. G. SCHNEIDER, *Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues* (Münster 1970) bes. 155ff.

enden als das Sein selbst zu explizieren. In diesem Sinne ist Gott die Identität von Identität und Differenz, non aliud, idem et possest oder – um es mit dem in »De pace fidei« bevorzugten Ternar zu sagen – unitas, aequalitas et connectio, Einheit, Gleichheit und Verbindung. Als die *oppositio oppositorum* ist Gott die *coincidentia oppositorum* und damit die Einheit von *oppositio et coincidentia oppositorum*. Kurzum: Gott ist als der absolut Eine dreieinig, das Sein selbst, das im anderen seiner selbst es selbst ist, das Denken des Denkens, welches in absoluter Reflexion sich selbst begreift, die *visio absoluta*, in welcher der göttliche Seher im Gesehenwerden sich selbst schaut.²³

Damit ist bereits auf das Ergebnis eines zweiten Gesprächsgangs des fiktiven Religionsdialogs von 1453 vorgegriffen, den der bereits erwähnte Inder mit seiner Vermutung initiiert hatte, schwerer als vom Monotheismus zu überzeugen dürfte es sein, eine allseitige Übereinstimmung hinsichtlich des dreieinigen Gottes zu erlangen: »Videbitur enim omnibus trinitatem sine tribus concipi non posse«.²⁴ Eine Dreiheit in Gott anzunehmen aber sei identisch mit der Annahme gegebener Vielheit. Das aber sei mit der Absolutheit Gottes unvereinbar. Ohne dem zu widersprechen, vielmehr in ausdrücklicher Bestätigung der einzigen Einheit Gottes insistiert der Logos gleichwohl darauf, daß Gott als Schöpfer »trinus et unus« sei.²⁵ Als unendlicher zwar und an sich selbst ist Gott

²³ Vgl. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus)*, in: Ders., a. a. O. 144–175.

²⁴ *De pace* 7: h VII, S. 20, Z. 3; N. 20.

²⁵ Ebd. Z. 9; N. 21. Auch das Universum ist dreieinig. Ausdrücklich handelt Nikolaus im zweiten Buch von *De docta ign.* »De trinitate universi« (II, 7). Aber die Dreieinigkeit der Welt ist keine absolute, sondern eine trinitas contractionis, welche von der trinitas Dei absolut unterschieden und so als relative Dreieinigkeit konstituiert ist. Relativ ist die trinitas universi, insofern ihr Wesen und ihre wesentliche Einheit durch Relation differenter Relate vermittelt ist und ohne solche Mediatisierung durch Differenz nicht ist, was sie ist. Die Einheit der einen Welt ist diejenige Einheit, welche der Inbegriff dessen ist, was durch Differenz bestimmt, und als dieser Inbegriff selbst durch Differenz vermittelt und damit relativ ist. Entsprechend darf die von Cusanus behauptete Unendlichkeit der Welt nicht der Unendlichkeit Gottes gleichgesetzt werden. »Solum ... absolute maximum est negative infinitum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum.« (II, 1) Die Welt ist und bleibt daher Schöpfung, die vom Schöpfer in seiner inintelligibiler vorausgesetzten, als unbegreiflich zu begreifenden Einheit von unitas, aequa-

»nec trinus nec unus nec quicquam eorum, quae dici possunt«,²⁶ sondern unaussprechlich und über allem, was benannt und gesagt werden kann. Doch steht er unbeschadet seiner Absolutheit und in Bestätigung von dieser in einer Beziehung zum Universum, indem er dessen Prinzip ist. Principium universi aber kann Gott nur sein erstens als ewiger Einheitsgrund des Vielen, zweitens als ewige Gleichheit der Ungleichheit, welche das Viele als Verschiedenes bestimmt, drittens als Verknüpfung von Einheit und Gleichheit, welche aller Unterscheidung und Trennung vorhergeht. Da es indes nicht mehrere ewige Prinzipien des Alls geben kann, findet sich in der Ewigkeit des einen Gottes die Einheit, Gleichheit der Einheit und die Einigung von Einheit und Gleichheit oder die Verknüpfung.²⁷ Das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat ist also dasjenige von

litas und connectio ins Sein gerufen und darin beständig erhalten ist (vgl. II, 2). Als die complicatio und explicatio von allem ist er und nur er es, welcher die Welt eint und zugleich jene dreieinige Trias begründet, welche die ontologische Grundstruktur des Universums ausmacht: contractibilitas, contrahens und nexus von contrahibilitas et contrahens. Diese Struktur entspricht auf eine durch die Absolutheit Gottes vermittelte Weise der göttlichen Dreieinigkeit und macht die similitudo absoluti des Universums aus, in welcher dieses als maximum contractum seiner geschöpflichen Bestimmung findet. Näherbestimmt wird die trinitas universi von contrahibilitas, contrahens und nexus contrahibilitatis et contrahentis, welche in der trinitas Dei von unitas, aequalitas und connexio gründet, durch die trias von materia sive possibilitas, forma vel necessitas und materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexio. Der unitas Dei, welche zugleich die potentia absoluta des dreieinigen Gottes ausmacht, ist die Möglichkeit oder Materie des Alls zugeordnet (II, 8), der aequalitas, welche der Logos des dreieinigen Gottes ist, die Weltseele (anima) oder Form des Universums (vgl. II, 9), der göttlichen connexio von potentia absoluta und logos der spiritus universorum, der Geist des Alls. Dabei steht, um es zu wiederholen, alles, was über das All und seine Dreieinigkeit gesagt wird, unter der Voraussetzung von der ununterschiedenen Absolutheit des dreieinigen Gottes unterschieden zu sein. »Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium.« (II, 4) Die unitas universi ist eine »unitas in pluralitate contracta« (I, 2), Differenz die conditio sine qua ihres Seins. »Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non tamen habet extra pluralitatem in qua est subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.« (I, 2) Gott hingegen ist schlechthinig einzige Einheit, deren trinitarischer Begriff derjenige der Unbegreiflichkeit Gottes ist.

²⁶ *De pace* 7: h VII, S. 20, Z. 8–9; N. 20.

²⁷ Ebd. S. 21, Z. 9–14; N. 21.: »unitas, unitatis aequalitas et unitatis et aequalitatis unio seu connexio. Sic principium simplicissimum universi est unitrinum, quia in principio

Implikation und Explikation, wobei dem Prinzipiat als dem Explikat des Prinzips dessen Prinzipialität und umgekehrt dem das Prinzipiat explizierenden Prinzip das zu Prinzipiierende implizit ist, freilich so, daß das Prinzip, obwohl dem Prinzipiat als sein Bestimmungsgrund immanent, diesem gegenüber seine prinzipielle Transzendenz stets beibehält.

Diese vom Logos selbst vorgetragene Argumentation verfehlt ihre Wirkung nicht und das umso weniger als der Ternar von *unitas, aequalitas et nexus utriusque* im einzelnen erläutert und durch Analogien plausibilisiert wird. Bemerkenswert ist dabei u. a., daß *unitas* mit *entitas* gleichgesetzt (*unum et ens convertuntur*²⁸) und statt *aequalitas* auch *iditas*, statt *connexio* auch *idemptitas* gesagt werden kann. Als *unitatis unitas* ruft Gott vermöge seiner *potentia absoluta*, welche alles Wirkliche wirkt und daher als alles bestimmende Wirklichkeit zu gelten hat, aus dem Nichtsein ins Sein (*ut quod non erat, fiat capax ipsius esse*²⁹) um mit der Seiendheit oder dem Wesen des Seienden zugleich seine Dasheit und damit seinen Unterschied sowie seine Selbigkeit in der differenzierten Einheit von Washeit und Dasheit zu begründen. Dabei bleibt dem solchermaßen ins Sein gerufenen Seienden die trinitarische Verfassung seines Grundes als des Seins selbst dauerhaft u. a. dadurch eingeprägt, daß es an sich selbst triadische Strukturen zu erkennen gibt wie etwa *mens, sapientia et amor seu voluntas*, welche als *vestigia trinitatis* gelten können. Was aber die immanente Trinität, also die Dreieinigkeit Gottes selbst anbelangt, so wird vom Logos nachdrücklich eingeschärft, daß es in ihr keine wesenhafte Unterscheidung (*manifestum est non esse in trinitate essentialium distinctionem*³⁰) und damit auch keine zahlenmäßige Unterscheidung (*numeralis autem distinctio est essentialis*³¹) geben kann. Die trinitas in Deo ist vielmehr einfachste Einheit und als *simplicissima unitas*

complicari debet principiatum. Omne autem principiatum dicit sic se in principio suo complicari, et in omni principiato trina talis distinctio in unitate essentiae reperitur. Quare et omnium principium simplicissimum erit trinum et unum«. Die Trias von *unitas, aequalitas et connexio* begegnet auch in *De docta ign.* und strukturiert die Ausführungen über die innergöttlichen Relationen, zu deren Verständnis mathematische Überlegungen intensiv herangezogen werden. Dabei gilt der Grundsatz Augustins: »Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem.« (I, 19)

²⁸ *De pace* 8: h VII, S. 22, Z. 10f.; N. 22.

²⁹ Ebd. S. 23, Z. 2f.

³⁰ Ebd. S. 23, Z. 21–S. 24, Z. 1; N. 23.

³¹ Ebd. S. 24, Z. 6f.

wesenhaft triuna. Während nämlich wesenhaft Verschiedenes es selbst sein kann ohne das unterschiedene Andere, ist das im dreieinigen Leben Gottes prinzipiell nicht der Fall. Es gilt der Grundsatz: »non in essentia, sed in relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio«.³² Die trinitarischen Differenzen sind also relationalen Charakters sowie von der Art wechselseitiger Aufgeschlossenheit füreinander, und zwar nicht in Auflösung der wesentlichen Einheit Gottes, sondern in Bestätigung von deren einzigartiger Einzigkeit im Sinne vollendeter Selbstexplikation von unitas, aequalitas und connexio im jeweiligen anderen ihrer selbst. Das eine Wesen und wesentlich Eine der Gottheit ist dementsprechend anders etwa als bei Plotin nicht relationslos, sondern als in sich relational zu denken. »Die Dreiheit ist nicht nur in der Einheit zusammengehalten, sondern ist Bedingung für den Gedanken der absoluten Einheit selber.«³³

4. Verbum caro factum ob redemptionem omnium: Die Menschwerdung Gottes und die Allvereinigung in Gott

Als sich der zu seiner Zeit hochberühmte römische Rhetor Caius Marius Victorinus, den man seiner afrikanischen Herkunft wegen zu des Cusanus Zeiten mit dem Beinamen Afer versah und der vor allem als Vermittler griechischer Philosopheme ins Lateinische geschichtlich wirksam wurde, in den 50er Jahren des 4. Jahrhunderts zum Christentum bekehrte, empfand er das zwar als einen entscheidenden Neubeginn seines persönlichen Lebens, nicht aber als einen Bruch mit seinem bisherigen neuplatonischen Denken. Über der Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums gewann er im Gegenteil die Überzeugung, daß das Christentum »zuinnerst mit den Lehren des Neuplatonismus übereinstimmte«.³⁴ Vergleichbares läßt sich über tausend Jahre später für Nikolaus von Kues geltend machen. Die Vorstellung, als sei mit dem Begriff der Renaissance notwendig der einer Opposition von innovativer Rezeption antiker Philosophie und Kultur

³² Ebd. Z. 5f.

³³ W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte* (Göttingen 1996) 50.

³⁴ M. T. CLARK, Art. *Marius Victorinus* (281/91 – nach 363), in: TRE 22, 165–169, hier: 165.

einerseits und traditionellem Kirchenbewußtsein andererseits zu verbinden, ist für die Jahre um 1450 im allgemeinen und für Cusanus im besonderen gänzlich fernzuhalten: »Kirchenreform, philosophische Neuorientierung und exaktere Erforschung der Antike waren noch keine Gegensätze; es schien möglich, an der kirchlichen Zentrale eine Kultur im Sinne des Petrarca zu verwirklichen.«³⁵

Es ist daher müßig zu streiten, ob sich Nikolaus von Kues primär als Theologe oder primär als Philosoph verstand. Seine Theologie ist Philosophie und seine Philosophie Theologie. Das gilt auch in christologischer Hinsicht,³⁶ wenngleich sich diesbezüglich Vermittlungsprobleme von offenbar noch größerer Schwierigkeit einstellen als im Zusammenhang der Dreieinigkeitslehre. In trinitätstheologischer Beziehung ist das Ergebnis des himmlischen Religionsdiskurses klar und mit den Worten des Logos auf folgenden Nenner zu bringen: »Modo autem quo negant Arabes et Iudaei trinitatem, certe ab omnibus negari debet.«³⁷ Stimmen doch auch christliche Trinitätstheologen vorbehaltlos dem Urteil des

³⁵ K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* 190.

³⁶ Im III. Buch *De docta ign.* wird die Christologie unter der Überschrift »de maximo absoluto pariter et contracto« (III, Prol) entfaltet. Während Gott als »unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum« (III, 1) besteht, ist das Universum, obwohl ihm eine »similitudo absoluti« eignet, »maximum contractum tantum« (II, 4), nur eingeschränkt Größtes: »Unitas itaque maximi est in se absolute, unitas universi est in pluralitate contracte.« (III, 1) Das Viele aber, das in seiner Vielheit entsprechend unter sich differiert, ist zu unterscheiden nach Gattung, Art und Zahl (III,1: *differe necesse est aut genere, specie et numero*). Nichts in der Welt koinzidiert mit einem anderen, alles ist gradweise voneinander unterschieden (III,1: *Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat*). Einer unter vielen zu sein, bestimmt auch das menschliche Dasein Jesu Christi in der Welt. Indes ist er als das nicht steigerungsfähige maximum contractum mit dem unum absolute maximum personal vereint und damit in seiner Person das eingeschränkt Größte und das absolut Größte, Schöpfer und Geschöpf. Daß und warum unter den Geschöpfen nur in der Natur der Menschheit ein Größtes dieser Art am ehesten möglich ist, wird von Nikolaus von Kues eigens thematisiert (vgl. III, 3). Es folgen ähnlich wie in *De pace* Ausführungen über die Jungfrauengeburt (vgl. III, 5), über das mysterium mortis (vgl. III, 6) et resurrectionis (vgl. III, 7) Jesu Christi, über die Himmelfahrt (vgl. III, 8) und die Wiederkunft Jesu Christi als iudex vivorum et mortuorum (III, 9). Bemerkungen über die Geheimnisse des Glaubens (vgl. III, 11) und die Kirche (vgl. III, 12) sind beigegeben.

³⁷ *De pace* 9: h VII, S. 28, Z. 1f; N. 26.

muslimischen und jüdischen Monotheismus zu, daß von einer Vielheit in Gott nicht die Rede sein könne, jedwede Form von Polytheismus daher zu verwerfen sei. »Sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur.«³⁸ Diese Einschätzung verdankt sich der gewissen Überzeugung, daß nur ein trinitarischer Monotheismus die Einheit des einen Gottes als schöpferische und lebendige Einheit zu denken vermag. Die »maxima contradictio«³⁹ ist damit allerdings nach allgemeinem Urteil noch nicht aus der Welt der Religionen beseitigt, da die einen behaupten, das Wort sei Fleisch geworden, um alle zu erlösen, die anderen hingegen genau dies bestreiten. Der Perser sekundiert mit dem Hinweis, die Menschwerdung Gottes werde abgesehen von einigen wenigen Europäern beinahe von allen abgelehnt (»negamus enim hoc paene omnes, paucis in Europa demptis«)⁴⁰.

Um Klärung zu schaffen, übergibt der Logos signifikanterweise das Wort an den Apostel Petrus, der zunächst die trinitätstheologische Basis christologischer Argumentation mit der Feststellung in Erinnerung ruft, der Logos sei als die ratio Dei nicht weniger als Gott selbst, um sodann, wie zuvor schon der Perser, die Unmöglichkeit zu betonen, »quod infinitum sit finitum, et aeternum temporale«.⁴¹ Mit letzterem ist bereits gesagt, daß Jesus Christus als Gott nicht gemäß seiner menschlichen Natur zu gelten hat: »Secundum illam autem naturam non fuit Verbum Dei.«⁴² Bleibt zu fragen, was gemeint ist, wenn Jesus Christus in der für seine Person in Anspruch genommenen Einheit von Logos und natura humana Gott genannt wird. Die Argumentationsfigur, mit welcher Cusanus diese Frage zu beantworten sucht, erinnert in ihrer Struktur an die ratio Anselmi des sog. ontologischen Gottesbeweises. Die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos und damit mit Gott ist im Falle Jesu Christi von der Art, daß eine höhere Vereinigung über die erfolgte hinaus nicht gedacht werden kann. Bleibt die Annäherung an Gott selbst bei den begnadetsten Propheten und Gottesmännern steigerungsfähig mit der Folge, daß die Wesensdifferenz zwischen göttlicher und menschlicher Natur nicht aufhört, eine prinzipiell unendliche zu sein, so ist diese

³⁸ Ebd. Z. 2–4.

³⁹ *De pace* 10: h VII, S. 30, Z. 8; N. 28.

⁴⁰ *De pace* 11: h VII, S. 31, Z. 12–13; N. 30.

⁴¹ Ebd. Z. 15.

⁴² Ebd. S. 32, Z. 21–22; N. 31.

Differenz in der Person Jesu Christi insofern aufgehoben, als die Einigung seiner Menschennatur mit dem Logos eine solche ist, über die hinaus eine höhere, innigere und festere nicht gedacht werden kann.

Jesus Christus hat daher als vollendete Einheit Gottes und des Menschen, als der Gottmensch in Person zu gelten (*»quando unio tanta foret naturae inferioris ad divinam, quod maior esse non posset, tunc foret ei unita etiam in unitate personali«*),⁴³ wobei hinzuzufügen ist, daß die in seiner Person gegebene Einheit göttlicher und menschlicher Natur vermöge ihrer nicht steigerungsfähigen Vollendung schlechterdings einzigartig und weder multiplizierbar noch dividierbar ist. Von einem in der unio personalis statthabenden transitus der menschlichen Natur in die göttliche darf gleichwohl nicht gesprochen werden: die personale Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus ist vielmehr suppositaler, also von der Art, daß die menschliche der göttlichen Natur so unlösbar anhaftet, daß sie nicht gesondert in sich, sondern in der göttlichen Natur zur Person wird (*»non separatim in se sed in divina personetur«*).⁴⁴ Illustriert wird die christologische Tatsache *»quod natura humana non in se, sed in divina adhaerendo suppositetur«*,⁴⁵ mit dem bekannten Beispiel des dem Magnet anhaftenden Eisens, welches von diesem einerseits seiner natürlichen Erdschwere enthoben, andererseits zur Erfüllung seiner eigenen, der Magnetnatur ähnlichen Bestimmung geführt wird. Wie aber vom Eisen gilt: *»gerit in se similitudinem naturae magnetis«*,⁴⁶ so wohnt dem Menschen Gottebenbildlichkeit, *imago et similitudo Dei* als seine geschöpfliche Bestimmung inne: *»Sic, dum natura intellectualis humana adhaeret naturae intellectuali divinae propinquissime a qua recepit esse, illi adhaereret ut fonti vitae suae inseparabiliter«*.⁴⁷

Damit ist zugleich gesagt, daß das, was in Jesus Christus in vollendeter Weise erfüllt ist, unbeschadet der Einzigkeit seiner gottmenschlichen Person Bestimmung aller Menschen ist. Denn alle Menschen erstreben namentlich in ihren religiösen Vollzügen nichts anderes als die Erfüllung und Vollendung ihrer Menschennatur.⁴⁸ Der Mittler vermittelt, was Be-

⁴³ *De pace* 12: h VII, S. 36, Z. 23–S. 37, Z. 1; N. 38.

⁴⁴ *De pace* 11: h VII, S. 35, Z. 7f.; N. 35.

⁴⁵ *De pace* 12: h VII, S. 38, Z. 7–8; N. 39.

⁴⁶ Ebd. Z. 16f.; N. 40.

⁴⁷ Ebd. Z. 17–20.

⁴⁸ *De pace* 13: h VII, S. 41, Z. 13–21; N. 44: *»Homo non vult esse nisi homo, non angelus*

stimmung aller ist. Im Gottmenschen ist das Ziel aller Dinge theanthropologisch inbegriffen.

5. In caelo rationis: Christlicher Neuplatonismus als aktuelles Ökumeneprogramm?

Glaubt man den philosophischen Zeitanalytikern, so leben wir nicht nur in einer postmodernen, sondern zugleich in einer postmetaphysischen Epoche. Richtete Immanuel Kant trotz seines Rufes als Alleszertrümmerer im Zuge kritischer Selbstaufklärung der Moderne noch alle Aufmerksamkeit auf die Bedingungen der Möglichkeit künftiger Metaphysik, so gilt diese mittlerweile den meisten als prinzipiell vergangen und erledigt. Um wieviel mehr muß das nach dem allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart für das neuplatonische Denken als denjenigen Typus von Metaphysik zutreffen, der – statt Abschied vom Prinzipiellen zu nehmen und den Polytheismus zu loben – »Sein und Wirklichkeit im ganzen bestimmt sein läßt durch das Eine als erste und intensivste Wirklichkeit«.⁴⁹ Ist die Apotheose des Einen nicht Inbegriff des Dogmatismus?! W. Beierwaltes hat dieser Indizierung mit der These widersprochen, »daß die Sprache neuplatonischen Philosophierens gerade als metaphysische Sprache einen durchaus *antidogmatischen* Grundzug zeigt: Das Eine selbst als das Ziel des Denkens, so gibt es Plotin z. B. immer wieder zu verstehen, ist dem Denken nicht unmittelbar, in einem direkten Zugriff, affirmativ erreichbar; in derartigem Modus faßbar oder sagbar ist nur Bestimmtes- oder Etwas-Seiendes, nicht aber die über dem Sein und Denken seiende Wirklichkeit des Einen, auch nicht die christlich gedachte un-endliche, incommensurable, absolute Einheit von Denken und Sein. Freilich bereitet dialektisch-diskursives Denken den Weg zur ab-

aut alia natura; vult autem esse homo beatus, qui ultimam felicitatem assequatur. Haec autem felicitas non est nisi fructio seu unio vitae humanae cum fonte suo, unde scilicet emanat ipsa vita, et est vita divina immortalis. Hoc autem quomodo esset possibile homini, nisi in aliquo communis omnium natura ad talem unionem elevata concedatur, per quem tamquam mediatorem omnes homines ultimum desideriorum consequi possent?«

⁴⁹ W. BEIERWALTES, *Bild und Gegenbild? Reflexionen zu neuplatonischem Denken im Blick auf dessen Gegenwart*, in: Ders., *Denken des Einen*, 436–455, hier: 439.

soluten Grenze des Denkens vor, motiviert also dessen Selbstnegation in einer nicht-denkenden Ekstasis. Im Blick auf dieses Ziel kann der dialektische Aufstieg sich nur in der permanenten Negation alles Kategorialen vollziehen, da Negation einzig dem »Nichts von Allem« einigermaßen adäquat ist. Negation umkreist das Eine, grenzt aus, was es nicht sein kann. Affirmation hingegen träfe nur das, was »wir« sind. Negation ergründet also insofern das an sich Unergründliche und Unausagbare, indem sie dessen Unergründlichkeit durch intensivste Anstrengung des Begriffs bewußt zu machen und nur diese zu sagen versucht.«⁵⁰

Das Programm wissenden Nichtwissens verfolgt Nikolaus nicht nur in »De docta ignorantia«, sondern ebenso in »De pace fidei«. Denn nachgerade in religiöser Hinsicht gilt die Maxime: »Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.«⁵¹ Daraus leitet Cusanus die Hoffnung ab, daß die Besinnung auf ihren unvordenklichen Grund die Religionen zur Einheit der Verschiedenen vereint, in der Verschiedenheit, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verliert. Durch die Bücher der Alten – Marcus Varro und Eusebius werden eigens erwähnt – fühlt er sich in dieser Hoffnung bestätigt; aus ihrer Überprüfung geht für ihn eindeutig hervor, daß alle Verschiedenheit der Religionen eher in den Riten als in der Verehrung des einen Gottes gelegen ist, den alle von Anfang an stets vorausgesetzt und in jeder Verehrung gepflegt haben. Dies ist zugleich der Beschluß des himmlischen Religionskonzils.⁵²

Hat des Cusanus ökumenische Vision noch heute Aktualität und eine ökumenische Realisierungschance? Um zunächst vom binnenchristlichen Bereich und jener Kirchenspaltung zu reden, die hundert Jahre nach »De pace fidei« den abendländischen Religionsfrieden aufs empfindlichste störte und stärker noch, als das in Bezug auf das Schisma von Ost- und Westkirche gesagt werden muß: »quod sola fides . . . iustificet ad percep-

⁵⁰ A. a. O. 452f.

⁵¹ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 21–22 (N. 4).

⁵² »Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur. Et mandatum est per regem regum, ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant. Et deinde cum plena omnium potestate in Ierusalem quasi ad centrum commune confluent et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsam perpetuam pacem firmant, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus. Amen.« *De pace* 19: h VII, S. 62, Z. 19–S. 63, Z. 5; N. 68.

tionem aeternae vitae»,⁵³ so heißt es nicht erst bei Luther, sondern schon bei Nikolaus von Kues. »Sine fide impossibile est quem placere Deo.«⁵⁴ Hatte der Hl. Petrus seine inkarnationstheologischen Ausführungen mit Hinweisen zu Jungfrauengeburt, Kreuz, Auferstehung und eschatologische Zukunft Jesu Christi beendet, so beginnt der Völkerapostel Paulus seinen Beitrag zum Religionsfriedensgespräch sogleich mit dem Aufweis, daß nicht auf Grund von Werken, sondern aus Glauben das Heil der Seele geschenkt wird. Zwar muß der Glaube ein gestalteter sein, denn ohne Werke ist er tot. Doch bleibt es dabei, wie das Gespräch des hl. Paulus mit dem Tataren, der in »De pace fidei« »als eine Art unbefangener Naturmensch«⁵⁵ erscheint, unmißverständlich bestätigt, daß der Glaube und der Glaube allein die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus empfängt. »P.: Quid igitur iustificat eum, qui iustitiam assequitur? T: Non merita; alias non foret gratia, sed debitum. P: Optime ais.«⁵⁶ Das hast Du sehr gut gesagt! In der Tat, so ist es.⁵⁷ Auch was Cusanus den zum doctor gentium erklärten Apostel Paulus anschließend über Taufe, über die Messe als Opfer und die Lehre von der Transsubstantiation sagen läßt, ist nicht übel und theologisch mehr als bemerkenswert. Um nur zu erwähnen, was Cusanus über die »conversio substantiae panis« abendmahls-

⁵³ *De pace* 16: h VII, S. 54, Z. 1f.; N. 58.

⁵⁴ Ebd. Z. 24.

⁵⁵ M. DE GANDILLAC, *Das Ziel der una religio in varietate rituum*, in: MFCG 16 (1984) 192–204, hier: 197.

⁵⁶ *De pace* 16: h VII, S. 52, Z. 10–12; N. 55.

⁵⁷ Als ein Zeuge reformatorischer Rechtfertigungslehre ist Cusanus in der 1538 in Wittenberg erschienenen Schrift »Des Babsts Hercules wider die Deudschen« von Johannes Kymeus aufgeführt. Vgl. R. KLIBANSKY, *Wirkungsgeschichte*, a. a. O. 117 sowie die kommentierte Textausgabe von O. MENZEL, in: CSt VI (Heidelberg 1941). Strukturelle Übereinstimmungen zwischen dem Denken des Cusanus und demjenigen Luthers hat E. METZKE in einem aus seinem Nachlaß herausgegebenen Fragment aufzuzeigen versucht (*Nicolaus von Cues und Martin Luther*, in: Ders., *Coincidentia oppositorum* 205–240), wobei er mit Recht die bei beiden zu beobachtende christologische Konzentration (a. a. O., 232: »So ist das dritte der drei Bücher de docta ignorantia, dessen ausschließliches Thema Christus ist, keineswegs nur erbaulicher Abschluß des Werkes. Es erweist sich vielmehr als der Schlüssel für das Gesamtverständnis.«) hervorhebt, aber auch auf kreuzestheologische Unterschiede aufmerksam macht (a. a. O. 238: »Freilich kann man nicht sagen, daß das Kreuz Christi für Nicolaus von Cues in der gleichen Weise im Mittelpunkt seines Denkens oder auch nur seiner Christusanschauung steht wie bei Luther.«).

theologisch gesagt ist: »P: Fide facillime. Nam sola mente hoc est attingibile, quae sola substantiam intuetur quia est, non quid est; substantia enim antecedit omne accidens. Et ideo, cum substantia nec sit qualis nec quanta, et ipsa sola convertitur, ut non sit amplius substantia panis sed substantia carnis, non est nisi spiritualis ista conversio, quia remotissima ab omni eo quod sensu est attingibile.«⁵⁸ Dies ist, wie auch der Protestant anerkennen wird, eine passable transsubstantiationstheologische Diskussionsbasis. In Bezug auf den binnenchristlichen Ökumenedialog lassen sich also bei Cusanus durchaus bemerkenswerte aktuelle Verständigungspotentiale entdecken, auch wenn aus reformatorischer Perspektive namentlich hamartiologische und staurologische Defizite zu registrieren sind⁵⁹ und hinsichtlich der Wandlung eines ehemaligen Konziliaristen zum dezidierten Papalisten Probleme bleiben.

Schwieriger wird es, wenn man den Begriff und Horizont des Ökumenischen über die Christenheit hinaus auf die Vielfalt der Religionen in der Menschheit insgesamt ausdehnt. Kann Nikolaus auch unter dieser Voraussetzung als ein aktueller Promotor der Ökumene gelten?⁶⁰ Rudolf Haubst hat auf dem einstigen Symposium zum Thema im September 1970 mit Recht konstatiert, daß die una religio in rituum varietate, die Cusanus anvisiert, zwar auf die eschatologische Gemeinschaft hingeeordnet ist, »aber auch schon in dieser Welt – über den Frieden eines bloßen Tolerierens hinaus – eine wachsende positive Konkordanz der Religionen (intendiert), die nicht im Widerspruch, sondern im Einklang zu dem steht, was er schon in *De concordantia* programmiert hat. In *De pace fidei* ist das darin angedeutet, daß vom göttlichen Logos Petrus und Paulus die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs übergeben wird. Das ist zugleich signifikativ dafür, daß die intendierte religiöse Einheit wohl als Kirche intendiert ist; Nikolaus wollte jedoch diesen Dialog noch nicht gleich schon mit ekklesiologischen Fragen belasten, weil er in diesen fürs erste so etwas wie eine cura posterior sah.«⁶¹ Trotz dieser Einschränkung bleibt die Frage, ob dem ins Auge gefaßten Fernziel einer universalen

⁵⁸ *De pace* 18: h VII, S. 60, Z. 1–6; N. 65.

⁵⁹ Vgl. hierzu etwa A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke*, in: MFCG 16 (1984) 214–242.

⁶⁰ Vgl. R. Haubst (Hg.), *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene*. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970, (Mainz 1971) (= MFCG 9).

⁶¹ A. a. O., 164.

Welteinheitskirche nicht ein totalitärer Hang innewohnt. Statt diese Frage zu beantworten, will ich sie mit einer ähnlich gelagerten in Verbindung bringen, die Ludger Oeing-Hanhoff in einer Diskussion anlässlich des im Oktober 1982 eigens der cusanischen Religionsfriedensschrift gewidmeten Symposions vorgetragen hat. Inwiefern, so fragte Oeing-Hanhoff damals, ist »für Cusanus die Voraussetzung für den Frieden zwischen den Menschen die *eine Religion* ... Für uns ist das ja seit der Neuzeit ... genau umgekehrt: Nicht die Gemeinsamkeit in einer Religion, sondern die Gewährung von *Religionsfreiheit*, die Anerkennung, daß jeder seine Religion nach seinem Gewissen wählen kann, ist die Voraussetzung für den zwischenmenschlichen Frieden, nicht die Übereinstimmung in einer Religion, wie es vielleicht in der griechischen Polis, nicht einmal mehr im römischen Imperium war.« Hinzugefügt wird: »1442 hat das Konzil von Florenz ja noch gesagt, selbst von den Griechen: wenn sie nicht in der Einheit mit der römischen Kirche sind, erst recht von den Juden, wenn sie sich nicht bekehren: in ignem aeternum ituros esse.«⁶² Wie immer man über ewige Höllenstrafen urteilen mag: daß religiöse Differenzen keine Leib und Leben beeinträchtigenden zivilen Rechtsnachteile nach sich ziehen und nicht – man denke im gegebenen Kontext vor allem an Giordano Bruno – auf Scheiterhaufen enden dürfen, darüber wird unter uns mittlerweile ein Einverständnis herrschen, wie es im 15. Jahrhundert so nicht gegeben war.

Indes lassen sich – keine Frage – zeitgeiststranszendierende Entwicklungen durchaus bei Cusanus selbst identifizieren. Das betrifft nicht nur die dezidiert in Anschlag gebrachte Annahme, daß sich der Friede der Religionen nur friedlich und in der Weise des Dialogs realisieren läßt; es betrifft auch die den Religionsdialog argumentativ bestimmende Metaphysik, deren innovativen Charakter Walter Schulz in seiner Studie über den Gott der neuzeitlichen Metaphysik eindringlich gewürdigt hat. Die eigentliche denkerische Leistung des Cusanus erkennt Schulz dabei darin, »daß er durchaus die Bindung Gottes an die menschliche Subjektivität behauptet, aber daß er zugleich, und mit zureichenden philosophischen Gründen, eine Vormachtstellung des Menschen in seinem System der Subjektivität ausschließt.«⁶³ Zwar sei Cusanus »nicht mehr von der ihm vor-

⁶² MFCG 16 (1984) 207.

⁶³ W. SCHULZ, *Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik*, in: Ders., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957) 13–32, hier: 19.

ausgehenden Tradition aus zu deuten, insofern er Gott nicht als für sich Seiendes ansetzt, sondern ihn entsubstantialisiert und in wesenhaft unauf lösbaren Bezug zu Welt und Mensch setzt. Aber gerade dieser Gott ist nicht auf den Menschen reduzierbar, denn er ist die Macht, die den Menschen in seinem Selbstvollzug prägt und durchwaltet.⁶⁴ Cusanus hat damit auf die konstitutive Bedeutung des religiösen Verhältnisses für die die Neuzeit charakterisierende Subjektivitätsthematik in ebenso elementarer wie klassisch zu nennender Weise hingewiesen und in antizipierender Auseinandersetzung mit der Religionskritik die basale und unveräußerliche Bedeutung der Religion für das Menschsein des Menschen erwiesen. Mag »die jeweilige inhaltliche Bestimmung der Transzendenz sich wandeln, die Idee einer der menschlichen Subjektivität überlegenen Transzendenz bleibt, weil die menschliche Subjektivität sich zu ihrem Selbstvollzug nicht einsetzen kann«.⁶⁵ Nicht zuletzt um dieser Einsicht willen hat Nikolaus von Kues ökumenische Relevanz bis zum heutigen Tag.

⁶⁴ A. a. O. 24. Kritisch zum ersten zitierten Satz äußert sich W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion*, in: Ders.; Identität und Differenz, a. a. O. 144–175, hier: 174f. Anm. 114.

⁶⁵ W. SCHULZ, a. a. O. 29.

NIKOLAUS VON KUES ALS WEGBEREITER DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS UND DER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Von Walter Andreas Euler, Trier

Die Staats- und Regierungschefs der Länder der Europäischen Gemeinschaft versammeln sich zu einem ihrer regelmäßigen Gipfeltreffen. Schon lange vor der Konferenz wird berichtet, daß die Zukunft der Union auf dem Spiel stehe und deshalb bahnbrechende, die nationalen Egoismen überwindende Beschlüsse gefaßt werden müßten. Die vielen Herren und wenigen Damen gehen mehrere Tage in Klausur und einigen sich schließlich in einer letzten Marathonsitzung lange nach Mitternacht. Erschöpft und stolz zugleich treten die Politiker vor die Presse und verkünden die Beschlüsse. Sie sagen, man habe die Gemeinschaft gestärkt und zugleich die legitimen Interessen der einzelnen Mitgliedsstaaten bedacht. Die neutralen Beobachter aber kommentieren das Ergebnis meist ein wenig anders. Anstelle eines wirklichen Durchbruchs sei vom Gipfel eher ein Formelkompromiß zustande gebracht worden, der die Probleme noch nicht löse; bei wohlwollender Betrachtung könne man allerdings von einem Schritt in die richtige Richtung sprechen. Hoffentlich werde beim nächsten Gipfel alles besser, denn daß man sich einigen müsse, sei doch allen Beteiligten, bei denen es sich schließlich um vernünftige und gutwillige Menschen handle, vollkommen klar.

Zur Zeit des Nikolaus von Kues war die Situation im Grunde genommen nicht viel anders. Man erhoffte von Reichstagen und Konzilien die Lösung von drängenden politischen und kirchlichen Problemen, glaubte so die innere Einheit des Abendlandes sowie die zerbrochene Gemeinschaft zwischen Ost- und Westkirche wieder herstellen zu können. Cusanus war als Anwalt und Kirchenpolitiker seit dem Basler Konzil an allen diesen Bemühungen maßgeblich beteiligt.

Die Erfahrungen, die er dabei machte, waren für den Kardinal offensichtlich nicht allzu frustrierend, denn er ging selbst noch einen gewaltigen Schritt weiter und stellte sich sogar die Einigung zwischen den Religionen als das Ergebnis einer Konferenz vor. Dahinter steht zum einen die ebenso einfache und trotzdem keineswegs selbstverständliche Einsicht: »Es ist besser, miteinander zu sprechen, miteinander zu kon-

ferieren, als gegeneinander Krieg zu führen«,¹ zum anderen ein ungewöhnlich tiefes Vertrauen in die friedensschaffende und einigende Kraft der dem Menschen zugänglichen, einen göttlichen Wahrheit.

Die »Konferenz«, deren Verlauf Nikolaus in der unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 verfaßten Schrift *De pace fidei* darstellt, unterscheidet sich jedoch gründlich von sonstigen »Gipfeltreffen«, wie wir sie aus Geschichte und Gegenwart kennen. Sie findet im Himmel statt, wird präsiert von Gottvater und seinem Hofstaat und die herbei gerufenen Vertreter der Religionen und Völker, 17 weise Männer, werden vom göttlichen Wort, Petrus und Paulus angeleitet, das allen Religionen Gemeinsame zu erkennen und sich zugleich zur substantiellen Eintracht bzw. Einheit aller Religionen bei Wahrung ihrer legitimen Ritusverschiedenheiten – ausgedrückt durch die Formel: *una religio in rituum varietate* – zu bekennen.²

Als Interpreten des cusanischen Textes nehmen wir gewissermaßen die Rolle der neutralen Berichterstatter über das von Nikolaus erdachte himmlische Konzil ein und kommentieren – natürlich nicht als Erste und bestimmt auch nicht als Letzte – wie heutige Journalisten die Beschlüsse der überirdischen Konferenz. Dabei fragen wir uns: Liefert Cusanus tatsächlich einen bedeutsamen Beitrag zur Analyse und intellektuellen Bewältigung des Religions- und Religionenproblems? Und zweitens: Ist die bereits genannte Maxime von der »einen Religion in der Vielfalt der Riten« mehr als nur eine schön klingende, aber letztlich nichtssagende Leerformel?

Um den Perspektivenreichtum der cusanischen Religionsspekulation zu erfassen, soll zunächst im ersten Abschnitt sein Verständnis der Religion und der institutionell verfaßten Religionssysteme von verschiedenen Seiten her betrachtet werden. Darauf aufbauend wenden wir uns dem Programm:

¹ »potius putem conferendum quam bellandum«: *Epist. ad Ioh. de Segobia*: h VII, S. 100, Z. 13f.

² Vgl. zum Inhalt von *De pace fidei* u. a. die einzelnen Beiträge in MFCG 16 (1984): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 52ff.; W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg-Altenberge ²1995) 160ff.; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt/M. 1998) 330–382.

una religio in rituum varietate zu und fragen in diesem Zusammenhang, ob und in welcher Weise die cusanischen Überlegungen zu diesem Themenkreis für die höchst aktuellen Probleme der interreligiösen Verständigung und der Theologie der Religionen von Bedeutung sind.

1. Das Religionsverständnis des Nikolaus von Kues

- a) Die »connata religio«: Das Verlangen nach Glückseligkeit und ewigem Leben in der Gemeinschaft mit Gott gehört zur Natur des Menschen und kommt zugleich in den Lehren der verschiedenen Religionen zum Ausdruck

Das Phänomen der Religion hat Nikolaus von Kues immer wieder beschäftigt und gehört zu den zentralen Anliegen seiner philosophisch-theologischen Schriften sowie seiner Predigten. Dabei geht es letztlich um die anthropologisch-theologische Grundfrage des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Mensch und Gott sowie um die Spiegelung dieses Verhältnisses in den verschiedenen Religionen.

Das komplexe Sachproblem der Religion wird im cusanischen Werk wohl am eindringlichsten in *De pace fidei* entfaltet. Dies ist nicht erstaunlich, denn um das bereits erwähnte Ziel dieser Schrift, die Versöhnung der Religionen, zu erreichen, eruiert Cusanus das, was allen Religionen gemeinsam zugrundeliegt, was sie – in seiner Diktion ausgedrückt – übereinstimmend voraussetzen.³

Alle Religionen fußen auf der gemeinsamen Menschennatur. Diese wird im ersten Kapitel der Schrift, in einer Rede des höchsten Engels an Gott-Vater folgendermaßen charakterisiert:

»Herr, König des Universums, was hat ein jedes Geschöpf, das Du ihm nicht gegeben hast? Dir gefiel es, den Leib des Menschen aus dem Lehm der Erde zu bilden und ihm einen verständigen Geist einzuhauchen, damit in ihm das Bild Deiner unaussprechlichen Kraft aufleuchte. . . Und obwohl dieser vernünftige Geist, in Erde gesät und von Schatten umfassen, das Licht und den Anfang seiner Herkunft nicht sieht, hast Du ihm doch all das anerschaffen, durch das er, zum Staunen erweckt über das, was er mit den Sinnen erreicht, irgendwann die Augen des Geistes zu Dir, dem Schöpfer aller

³ Vgl. *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 11f. – Zur Relevanz des Terminus *praesupponere/praesuppositio* in *De pace fidei* vgl. K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 126f.

Dinge, erheben, mit Dir in höchster Liebe vereint werden und so schließlich zu seinem Ursprung mit Frucht zurückkehren kann.«⁴

In dieser Rede werden in knappen Worten die Grundlinien einer theologischen Anthropologie skizziert. Der Mensch ist ein geistbegabtes Geschöpf Gottes, in dem die *imago* des Schöpfers aufleuchtet. Deshalb kann er sich aus dem Irdischen erheben und strebt danach, mit Gott, seinem Ursprung, vereint zu werden.

Einige Passagen weiter im Text von *De pace fidei* erläutert Gott-Vater selbst, daß das menschengewordene Wort Gottes Zeugnis für die Wahrheit gab, daß »der Mensch aufnahmefähig für das ewige Leben sei, zu dessen Erlangung das tierhafte und sinnliche Leben für nichts zu erachten sei und daß jenes ewige Leben nichts anderes bedeute als das tiefste Verlangen des inneren Menschen, nämlich die Wahrheit, die allein erstrebt wird und die, da sie ewig ist, den Geist ewig nährt.«⁵ Diese Kennzeichnung des ewigen Lebens als tiefstes Verlangen (*ultimum desiderium*) des Menschen wird im Kapitel 13 nochmals aufgegriffen und an dieser Stelle als Sehnsucht nach Glückseligkeit (*felicitas*) beschrieben.⁶

Diese Glückseligkeit ist der zentrale Gegenstand der Religion, denn – so Cusanus – jeder Religion gehe es um die Hoffnung aller, irgendwann die Glückseligkeit erlangen zu können.⁷ »Diese Hoffnung ist allen Menschen gemeinsam aus einem angeborenen Verlangen heraus, dem die Religion folgt, welche in gleicher Weise allen angeboren ist.«⁸ Diese Schlußfolgerung findet sich in ähnlicher Weise an mehreren Stellen im Schrifttum des Cusanus. So heißt es entsprechend in *De coniecturis* II, 15: »Allen Menschen ist von Natur aus eine gewisse spezifische Religion eigen, die ein höheres unsterbliches Ziel verspricht«⁹ und im Kontext des 15. Kapitels von *De mente*, in dem Argumente für die Unsterblichkeit des Geistes vorgetragen werden, erscheint das Faktum der auf ewiges Leben bezogenen *religio connata* als Argument für die Wahrheit der Unsterblich-

⁴ *De pace* 1: h VII, N. 3; S. 4, Z. 21–S. 5, Z. 10.

⁵ *De pace* 2: h VII, N. 7; S. 9, Z. 2–6.

⁶ *De pace* 13: h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17.

⁷ Ebd. N. 45; S. 42, Z. 6f.: *omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio.*

⁸ Ebd. Z. 8–10.

⁹ *De coni.* II, 15: h III, N. 147, Z. 5–7: *omnibus hominibus inest, . . . , a natura specifica religio quaedam altiore[m] immortalem finem promittens.*

keitsdoktrin: »Die angeborene Religion . . ., die immer in der Welt in unterschiedlichen Weisen erschienen ist, zeigt, daß uns von Natur aus die Unsterblichkeit unseres Geistes eingegeben ist.«¹⁰

In allen diesen Äußerungen wird die Religion als angeborenes Streben nach der Erlangung der ewigen Glückseligkeit charakterisiert. Als geistbegabtes Wesen besitzt der Mensch das offenbar unzerstörbare Verlangen nach dauerhaftem Glück, welches Cusanus an einer Stelle in *De pace fidei* als »tiefste der Sehnsüchte oder die Glückseligkeit, die ewiges Leben genannt wird« bezeichnet.¹¹

Das, dem Menschen von Natur aus eigene Überschreiten alles Endlichen, ist in der Vorstellung der *connata religio* vorausgesetzt, wobei das Element der *religio* in diesem Begriff zugleich aussagt, daß die Bewegung des Geistes immer – und sei es auch nur vage und unbestimmt – auf das Absolute, Gott, sowie dessen liebende Verehrung zielt und erst sowie ausschließlich in der Vereinigung mit ihm zur Erfüllung gelangt, wie dies bereits im ersten Kapitel von *De pace fidei* anklang.¹²

Die *connata religio*, die Grundform von Religion, ist nach Nikolaus die Voraussetzung aller Religionen und findet deshalb in deren Doktrinen – in unterschiedlichen Graden – ihren Niederschlag. Alle Religionen stimmen in der Verehrung des Göttlichen¹³ und in der Hoffnung auf ewiges Leben überein. Gerade letzteres hebt Nikolaus mehrfach hervor. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, in *De pace fidei* ausgeführt, daß »fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und der meisten anderen Menschen – daran festhält, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird.«¹⁴ In diesem Punkt besteht also Cusanus zufolge

¹⁰ *De mente* 15: h²V, N. 159, Z. 6–9: *Connata religio . . . quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit.*

¹¹ *De pace* 16: h VII, N. 57; S. 53, Z. 20f.: *ultimum desideriorum seu felicitas quae dicitur aeterna vita.*

¹² S. oben zu Anm. 4. – Vgl. auch *Epist. ad Nic. Albergati*: CT IV/1, N. 33; S. 40, Z. 8–10: *Non est enim quis beatus, quamdiu eandem immortalitatem, quam solus deus inhabitat, simul cum deo non possidet.*

¹³ *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 13, Z. 10f.; 5: h VII, N. 15; S. 14, Z. 25f.; vgl. dazu K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott* (wie Anm. 3) 127ff.

¹⁴ *De pace* 13: h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–8. Vgl. außerdem *De docta ign.* III, 8: h I, S. 144,

eine prinzipielle Übereinstimmung zwischen allen Religionen, die durch die Unterschiede in den konkreten Jenseitsvorstellungen nicht aufgehoben wird.¹⁵

b) Die Betrachtung der Religionenvielfalt vor dem Hintergrund der cusanischen Metaphysik und Erkenntnislehre

In *De pace fidei* untersucht Nikolaus auch die Ursachen der Verschiedenheit der Religionen. Warum gibt es überhaupt viele Religionen, da doch Gott einer ist und warum bekämpfen sich diese vielen Religionen, die doch alle den einen Gott verehren? In der durch himmlische Mächte vorgetragenen Antwort des Kardinals auf dieses Problem werden verschiedene Gedankengänge deutlich, die zugleich auf seine Metaphysik und Erkenntnislehre verweisen.

Nikolaus nennt insbesondere die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen als Grund für die Religionenvielfalt. Die Menschen seien, wie wir gehört haben, von Gott zwar so geschaffen, daß sie prinzipiell zur Gemeinschaft mit ihm gelangen könnten, aber sie neigten immer dazu, das Vorläufige und Vorletzte zu verabsolutieren, das Übliche und Gewohnte für die einzige Wahrheit zu halten. Die verschiedenen religiösen Gewohnheiten, die die Menschen voneinander trennen, würden ihnen im Laufe der Zeit gewissermaßen zu einer zweiten Natur.¹⁶ Sie verteidigten sie wie die Wahrheit und ließen sich dafür bisweilen sogar töten, wie Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae* anmerkt.¹⁷ Bereits in *De coniecturis* weist Nikolaus darauf hin, daß die *religio*, die Gottesverehrung, unbeständig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit schwanke, ähnlich wie der Rheinstrom nie gleich bleibe, sondern sich unaufhörlich verändere.¹⁸

Z. 18f. (N. 230); *Sermo* XXII: h XVI, N. 38, Z. 20–22; *Sermo* CXXVI: h XVIII, N. 7, Z. 24–26; *Sermo* CCXVI: h XIX/1, N. 13, Z. 1–8.

¹⁵ Vgl. *De pace* 15: h VII, N. 50–53; S. 47, Z. 5 – S. 50, Z. 12.

¹⁶ *De pace* 1: h VII, N. 3–4; S. 4, Z. 19–S. 6, Z. 8; Ebd.: h VII, N. 4; S. 6, Z. 4–8: Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.

¹⁷ *Apol.*: h II, S. 6, Z. 3–7 (N. 7): Nam tanta est vis longaevae observantiae, quod citius vita multorum evellitur quam consuetudo, – uti experimur in persecutione Iudaeorum, Sarracenorum et aliorum pertinacium haeticorum, qui opinionem usu temporis firmatam legem asserunt, quam vitae praeponunt.

¹⁸ *De coni.* II, 15: h III, N. 149.

Aus diesen Überlegungen folgt, daß sich auch im Bereich des Religiösen die prinzipielle Endlichkeit und Begrenztheit – cusanisch gesprochen: Konjunkturalität – menschlicher Erkenntnis auswirkt. All unser Erkennen ist, wie Cusanus in *De coniecturis* ausführt, Mutmaßung, es vollzieht sich »in Andersheit« und kann deshalb die Wahrheit an sich, *uti est*, nie genau (*praecise*) erfassen.¹⁹ Nach *De docta ignorantia* erkennt der menschliche Intellekt Unbekanntes durch den Vergleich mit Bekanntem; er bewegt sich im Irdischen im Bereich des »Mehr oder Weniger«, das schlechthin Größte bzw. Kleinste, der unendliche Gott, entzieht sich der Methode der vergleichenden Untersuchung, denn: *inter infinitum et finitum nulla est proportio* – »zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besteht keine Verhältnisbeziehung«, wie Nikolaus oftmals wiederholt.²⁰ Deshalb geschieht Gotteserkenntnis, nach den Worten des Widmungsbriefes an Giuliano Cesarini, durch *docta ignorantia*, im Paradox, als Umfassen des Nichtbegreifbaren in unbegreifbarer Weise.²¹

Die Erkenntniskritik verknüpft sich bei Cusanus vielfach mit dem biblischen Motiv der Verborgenheit Gottes (vgl. *Jes* 45,15). Gott werde, so heißt es etwa in *De pace fidei*, in den vielen religiösen Riten in unterschiedlicher Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt,

¹⁹ Vgl. etwa *De coni.* Prol.: h III, N. 2, Z. 2–11: Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inatingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri. Hinc ipsam maximam humanitus inatingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportionem respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas. Cognoscitur igitur inatingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate; I, 11: h III, N. 57, Z. 10f.: Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.

²⁰ Vgl. u. a. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 23–S. 6, Z. 2 (N. 3): Omnis igitur inquisitio in comparativa proportionem facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est; I, 3: h I, S. 8, Z. 20–S. 9, Z. 1 (N. 9): Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sunt. – Vgl. dazu J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–54.

²¹ *De docta ign.* Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 9f. (N. 263): ... ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia.

bleibe aber in sich unbekannt und unaussprechbar.²² Die verschiedenen Gottesnamen der Völker und Religionen betrachtet Cusanus nach *Sermo I* und *De docta ignorantia* als legitime Versuche, sich der Unendlichkeit und Verborgenheit Gottes aus notwendigerweise unterschiedlichen Blickwinkeln zu nähern, wobei jeweils eine bestimmte, Gott wegen seiner Vollkommenheit zugeschriebene Eigenschaft im Vordergrund stehe.²³ Diese affirmative Suchbewegung müsse, so Cusanus, beständig durch die negative Theologie korrigiert werden,²⁴ doch sei auch diese unzureichend, da sie ja nicht eigentlich zu Gott führe, sondern nur davor bewahre, ihn mit dem Endlichen zu verwechseln.²⁵

²² *De pace* 1: h VII, N. 5; S. 6, Z. 14–17.

²³ Vgl. *Sermo I*: h XVI, N. 2–5; *De docta ign.* I, 24–25: h I, S. 48–53 (N. 74–85).

²⁴ Vgl. *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 3–17 (N. 86): Quoniam autem cultura Dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit, Deum ut unum ac trinum, ut sapientissimum, piissimum, lucem inaccessibilem, vitam, veritatem et ita de reliquis adorando, semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo; credendo scilicet hunc, quem adorat ut unum, esse uniter omnia; et quem ut inaccessibilem lucem colit, non quidem esse lucem, ut est haec corporalis, cui tenebra opponitur, sed simplicissimam et infinitam, in qua tenebrae sunt lux infinita; et quod ipsa infinita lux semper lucet in tenebris nostrae ignorantiae, sed tenebrae eam comprehendere nequeunt. Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.

²⁵ In *De docta ign.* I, 26: h I, S. 56, Z. 5f. (N. 89) heißt es noch: »... negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis«. Diese Auffassung korrigiert Cusanus aber in späteren Schriften, z. B. *De coniecturis* I, 5: h III, N. 21, Z. 6–10: Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, exsistere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis exsistit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. – Noch deutlicher sagt Nikolaus in seinem Brief an den Abt und die Mönche des Klosters Tegernsee vom 14. September 1453, daß negative und affirmative Theologie gleichermaßen ungenügend zur Erkenntnis Gottes sind: »Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic potius nihil quam aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nihil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed potius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitationem et velate, et nequaquam revelate.« Ed. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*. BGPhMA 14 (Münster

Die stete Hervorhebung der Differenz zwischen Unendlichem und Endlichem, Gott und Mensch, besitzt bei Cusanus eine besondere Pointe. Sie führt bei ihm nicht zur Skepsis oder zum Fideismus, sondern bringt ihn im Gegenteil dazu, die gesamte geschaffene Wirklichkeit und zugleich das je einzelne Seiende in seiner begrenzten Symbol- bzw. Verweisfunktion auf das Göttliche hin zu sehen. Mit diesem Ansatz korrespondiert eine besondere Hochschätzung der Individualität und Singularität der einzelnen Lebewesen und Phänomene,²⁶ die zugleich eine grundsätzlich, allerdings nicht vorbehaltlos, positive Wertung von Vielfalt bzw. Verschiedenheit impliziert. Das göttliche Eine spiegelt sich nämlich im Vielen in je eigener Weise.²⁷ »Warum«, so fragt Nikolaus rhetorisch im *Sermo CLXX*, »gibt es so viele Sprachen, wenn nicht dazu, das Unbenennbare besser zu benennen? Warum gibt es so viele Menschen, wenn nicht dazu, die unausdrückbare Menschheit besser auszudrücken? Warum gibt es so viele Geschöpfe, die Abbilder Gottes sind, wenn nicht dazu, die Wahrheit besser in Vielfalt zum Ausdruck zu bringen, die in ihrem Ansichsein unausdrückbar ist?«²⁸

Man ist geneigt, hinzuzufügen: Warum gibt es viele Religionen, wenn nicht dazu, den einen Gott besser und inniger zu verehren, den ja jede Religion nur aus einer bestimmten, begrenzten Perspektive kennt, so daß deren verschiedene Sichtweisen sich komplementär ergänzen sollten? Damit hätte Nikolaus eine Erklärung der Religionenvielfalt gegeben, die strukturell den Ansatz der heute so viel diskutierten sog. pluralistischen Religionstheologie vorwegnehmen würde.²⁹ Diese Schlußfolgerung findet sich allerdings nur eingeschränkt bei Cusanus. Die *varietas rituum*, die

1915) 114 – Vgl. zu dieser Problematik außerdem K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 318–329.

²⁶ Vgl. etwa *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4–7 (N. 188): ... nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat aut diversa aequaliter, sicut cum nullo ullo umquam tempore aequale in quocumque esse potest; *De vis.* 4: h VI, N. 9, Z. 8–20.

²⁷ Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90, Z. 7–9: Nam cum hic mundus pulcher esse debuit et partes eius non potuerunt esse praecise similes sed variae, ut immensa pulchritudo in ipsarum varietate perfectius reluceret. . .

²⁸ *Sermo CLXX* (163): V₂, fol. 65^{va}.

²⁹ Vgl. dazu u. a. J. HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod* (München 1996).

Vielfalt der Riten und religiösen Gebräuche wird positiv gewertet und dient der Mehrung der Gottesverehrung, insofern (und nur insofern) sich in ihr jener eine Glaube ausdrückt, den Cusanus zufolge alle Religionen als ihren inneren Kern voraussetzen.³⁰ Ansonsten wird die Verschiedenheit eher negativ betrachtet, denn, so heißt es in *De pace fidei*, diese erzeuge Spaltung und Feindschaft, Haß und Kriege.³¹ Diese Differenzierung entspricht den Prinzipien der cusanischen Metaphysik, die ja Vielfalt nicht als Selbstzweck, sondern als Spiegelung der Einheit sowie als Ausdruck von Harmonie und Ordnung³² sieht.

c) Die Bedeutung der Christologie für die cusanische Religionspekulation

Nach einer genauen Beobachtung von Inigo Bocken ist die Unerreichbarkeit der Wahrheit für Nikolaus von Kues kein Endpunkt, sondern ein Anfangspunkt.³³ Dieser Satz gilt in vielerlei Hinsicht; im Zusammenhang mit unserer speziellen Themenstellung scheint er mir geeignet, die zentrale Bedeutung der Christologie innerhalb der cusanischen Religionspekulation zu erklären.

Die Menschen suchen Gott in der Religion und in den verschiedenen Religionen, weil sie als geistbegabte Wesen nach jener Wahrheit streben, die zugleich Glückseligkeit und ewiges Leben schenkt. Doch wie kommt der Mensch zu Gott, wenn zwischen Unendlichem und Endlichem eine Scheidewand besteht, die sich in dem bereits genannten Inkommensurabilitätsprinzip: *inter infinitum et finitum nulla est proportio* ausdrückt? Nikolaus' Antwort lautet: Nicht der Mensch kommt zu Gott, sondern Gott

³⁰ Vgl. *De pace* 1: h VII, N. 6; S. 7, Z. 11–15: Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis cerimoniis quasi tibi regi gratioribus vigilantiorum operam impendit: saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus latriae cultus; *De pace* 19: h VII, N. 67; S. 62, Z. 3–8: Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et cerimonialibus. Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo.

³¹ *De pace* 16: h VII, N. 54; S. 51, Z. 8f.

³² Vgl. dazu ausführlich *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89–91.

³³ *Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues*, in: PhJ 105 (1998) 255.

kommt zum Menschen, der für ihn aufnahmebereit ist, indem er selbst Mensch wird. Die einzig tragfähige Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem, Schöpfer und Schöpfung, ist der gott-menschliche Mittler Jesus Christus.³⁴

Diese Lösung des Problems stimmt natürlich mit der gesamten christlichen Überlieferung überein und ist nicht sehr originell. Ganz ungewöhnlich und in gewisser Weise sogar einmalig ist allerdings, mit welcher Intensität und Konsequenz Nikolaus christologisch (ich wiederhole und betone: christologisch und nicht einfachhin christlich!) denkt. Die christologisch-inkarnatorische Perspektive durchzieht nicht nur das gesamte Predigtwerk, sondern auch seine philosophisch-theologischen Schriften von *De docta ignorantia* bis *De apice theoriae* und steht im Zentrum seiner Religionsspekulation.

In der Idee der gott-menschlichen Mittlerschaft treffen sich, koinzidieren gewissermaßen, menschliche Gottessuche, d. h. menschliche Suche nach Wahrheit und letzter Glückseligkeit sowie göttliche Selbstmitteilung.³⁵ Der Name Jesus tritt für Cusanus an die Stelle der vielen Gottesnamen,³⁶ die die Gläubigen aller Völker und Nationen dem unbenennbaren, weil verborgenen und alles Endliche übersteigenden Gott gegeben haben. In Christus wird der *deus absconditus* zum *deus revelatus*, zum sichtbaren und ansprechbaren Gegenüber.³⁷ Botschaft und Lebensschicksal

³⁴ Vgl. dazu u. a. *Sermo* III: h XVI, N. 11, Z. 5–11: Non enim angelicam sumpsisti naturam, quae corpore caret, ut omnibus creaturis per assumptam humanitatem praebere auxilium. Tua humanitas est scala, per quam creatura in Deum ascendit. »Finiti ad infinitum nulla est proportio, sed tuae humanitatis ad creaturas est symbolica concordantia; *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 1–10: Notandum hic, quo modo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem. Deus creavit omnia propter se ipsum, et non maxime et perfectissime, nisi universa ad ipsum; sed nec ipsa ad ipsum uniri potuerunt, cum »finiti ad infinitum nulla sit proportio. Sunt igitur omnia in fine, in Deo, per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset; *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 18–S. 127, Z. 6 (N. 197–198).

³⁵ Vgl. *Sermo* CCLXVII (264): V, fol. 219^{va}: ... mediatio Christi ... est copula huius coincidentiae ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem.

³⁶ Vgl. dazu u. a. *Sermo* XX: h XVI, N. 1–14; *Sermo* XLVIII: h XVII/2, N. 24–31.

³⁷ Vgl. dazu – neben vielen anderen Belegen – die folgenden Aussagen aus *De pass.*: h XI/2, N. 31, Z. 9–13: Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientum, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam. Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem, ut qui eum meruerit

Jesu zeigen nicht nur abstrakt, welche Verhaltensweisen Gott von den Menschen fordert (diese lehren weitgehend auch, wie Nikolaus mehrfach sagt, die vielen Menschheitslehrer und Propheten³⁸), sondern darüber hinaus, daß Gott seinem Wesen nach Liebe ist; eine Liebe, die sich allem mitteilt und nachgeht und die in ihrer Reinheit nur der inkarnierte Sohn Gottes wirklich offenbaren konnte, weil er von ihr nicht nur sprach, sondern sie in der Einheit seiner Person mit Gott lebte. In der Orientierung an der Gestalt Jesu lernt der Mensch, so heißt es in *Sermo* CLII, die Unterscheidung der Geister. Er überwindet seinen natürlichen Hang, alles ihm Vertraute für gut und gottgefällig und alles Fremde, Ungewohnte für schlecht und teuflisch zu halten.³⁹

In *Sermo* CXXVI, gehalten am 29. Juni 1453, spricht Nikolaus von der *suprema theologia*, die die Aporien von affirmativer und negativer Theologie überwinde. Diese »höchste Theologie« bestehe darin, so heißt es in dieser Predigt zum Fest der Apostel Petrus und Paulus, Christus als den »Eckstein«, der die guten Ansätze jüdischer und heidnischer Religiosität miteinander verknüpfe und zur Vollendung führe, zu erkennen. Während das Judentum Gott nur als den Jenseitig-Transzendenten betrachtet habe, habe ihn das Heidentum als identisch mit dem Irdisch-Sinnenhaften aufgefaßt. Deshalb hätten sich Juden und Heiden gegenseitig ausgelacht. Christus, in dem Gott dem Menschen hypostatisch geeint ist, verbinde die positiven Intentionen beider Sichtweisen. Als »Friedensstifter und Mittler« zwischen Schöpfer und Geschöpf müsse er von beiden Seiten – Juden und Heiden – anerkannt werden. Als Ermöglichung der Auferstehungshoffnung sei Christus »Wahrheit, Vollkommenheit und Erfüllung« jedes göttlichen Kultes und so auch implizit im jüdischen Glauben enthalten.⁴⁰

Der Gedankengang der Predigt offenbart einen ganz wesentlichen Aspekt der cusanischen Religionsspekulation: Religion ist für ihn nur dann wirklich heilsam und gottgemäß, wenn sie zugleich ganz menschlich, dem Menschen und seiner Sehnsucht entsprechend ist. »Der Glaube«, sagt Nikolaus in *Sermo* CXCI, »darf nicht so hoch und fern von der Erde den Menschen verkündet werden, so als ob dieser gleichsam die Religion für

videre qui est filius, videat et patrem; Ebd.: h XI/2, N. 36, Z. 1f.: ... non esse deum alia fide visibilem quam fide Christi.

³⁸ Vgl. *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 5, Z. 18–S. 6, Z. 1; *Sermo* CLXXXVI (180): V₂, fol. 96^{va}.

³⁹ *Sermo* CLII: h XVIII/2, N. 5.

⁴⁰ *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 3, Z. 14–N. 7, Z. 50.

die Engel sei, denn dann könnte er weder gehört noch verstanden werden. Die göttlichen Dinge müssen in menschlicher Weise mitgeteilt werden. Deshalb hat das Wort Gottes des Vaters die Menschheit angezogen, damit den Menschen Gott verkündet werden konnte.«⁴¹

Nikolaus von Kues hat vielfach zu zeigen versucht, daß die Inkarnation als ein Geschehen zu verstehen ist, welches der Menschheit und zugleich jedem einzelnen Menschen (unabhängig von seiner Herkunft, seiner Volks- und Religionszugehörigkeit) nicht äußerlich bleiben kann. Die natürliche Bewegung des Menschen, so sagt Nikolaus in *Sermo XLI*,⁴² anknüpfend an den Gedankengang von *De docta ignorantia* III, strebt nicht über das Menschliche hinaus, aber sie zielt auf die vollkommene Erfüllung des in der Gattung der Menschheit Angelegten. Der Mensch hat Leben, also erstrebt er ein vollkommenes, vernünftiges und mängelfreies Leben. Der Mensch besitzt die Fähigkeit zur Erkenntnis, also kommt sein Erkenntnisdrang nicht zur Ruhe, bis er nicht alles Erkennbare erfaßt. Der Mensch strebt nach dem, was gut ist, also ruht er nicht, bis er nicht jedwedes Gut erlangt. Dieses unendliche Streben wohnt dem Menschen von seiner Natur her inne und kann deshalb nicht vergeblich sein.⁴³ Es erfüllt sich in dem, der Gott und Mensch zugleich ist. Die »Bewegung meiner Menschennatur (*humanitas*)«, so Nikolaus, »geht dahin, in einem Menschen mit meiner Menschennatur Gott zu berühren. Ich finde daher in mir selbst den Menschen mit meiner Menschennatur, der so Mensch wie Gott ist. Und das ist jener Mensch, in dem allein ich in meiner Menschennatur die Ruhe zu berühren vermag. Die Ruhe ist nämlich Gott. Jener Mensch, der zugleich Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen gemäß der Natur der Menschheit bewegt werden. Und dies ist der gepriesene Jesus Christus. Dieser Jesus wurde von allen Völkern insgeheim ersehnt.«⁴⁴

Die religionstheologische Sinnspitze der cusanischen Christologie besteht darin, Christus (bzw. neutraler formuliert: die Christusidee) als Er-

⁴¹ *Sermo CXCI* (187): V₂, fol. 104^{ra}; vgl. dazu auch die in Anm. 34 zitierte Stelle aus *Sermo III*.

⁴² Vgl. H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia*, in: MFCG 13 (1978) 115f.

⁴³ *Sermo XLI*: h XVII/2, N. 8.

⁴⁴ Ebd.: h XVII/2, N. 9, Z. 21–N. 10, Z. 11.

füllung der menschlichen Gottessuche zu betrachten. Diese Erfüllung begegnet aber dem Menschen nicht als etwas Fremdes, schlechthin Unbekanntes, sondern als Konfrontation mit dem, was der Mensch sein soll und eben deshalb auch sein kann: die dem Schöpfer geeinte Geistnatur.⁴⁵ Christus wird deshalb auch – zumindest als implizite Denknottwendigkeit – in jeder Religion vorausgesetzt, unabhängig davon, ob dies ihren Bekennern jeweils bewußt ist oder nicht. Er bildet den Kern jener *una religio*, die sich Cusanus zufolge in einer Vielfalt von Riten und Gebräuchen ausdrücken kann.

2. Das cusanische Programm: *una religio in rituum varietate* und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog und die Theologie der Religionen

Das Ziel der »Konferenz« von *De pace fidei* ist, wie bereits eingangs angedeutet, die Einsicht, daß alle Religionen einen übereinstimmenden Kern voraussetzen, der sich in unterschiedlichen Riten und Gebräuchen ausdrücken kann: »eine Religion in der Vielfalt der Riten«. Dieses Ziel nennt Cusanus gleich zu Beginn der Schrift. In verschiedenen sprachlichen Variationen fließt es im Verlauf des fiktiven Dialoges immer wieder in die Überlegungen ein und wird schließlich am Ende als feierlicher Konferenzbeschluß verkündet.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 38, Z. 6–9: Homo igitur, qui Christo adhaeret, ille suae propriae humanitati adhaeret, ut sit unus cum Christo, sicut Christus cum Deo.

⁴⁶ Vgl. dazu – außer den in Anm. 30 zitierten Stellen – *De pace* 1: h VII, N. 1; S. 4, Z. 3–5: ... unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui; Ebd.: h VII, N. 6; S. 7, Z. 10f.: et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate; 3: h VII, N. 8; S. 10, Z. 3–6: ... et sic veritas continue elucescat. Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam; Ebd.: h VII, N. 9; S. 10, Z. 16–19: ... misertus est igitur Dominus populo, et contentatur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem; 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 4–6: Laudes Deo nostro dicimus, cuius misericordia super omnia opera eius, qui solus potens est efficere quod in unam concordantem pacem tanta religionum diversitas conducatur; 6: h VII, N. 16; S. 15, Z. 16f.: Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesup-

Die Übereinkunft der Religionen wird dabei mit drei verschiedenen Begriffen in Verbindung gebracht: Eintracht oder Harmonie (*concordia – concordantia*), Einheit (*unitas*) und Friede (*pax*). Zwischen diesen drei Begriffen besteht im cusanischen Denken eine überaus enge Verbindung. Nikolaus kann sich offensichtlich weder eine Eintracht bzw. Einheit der Religionen ohne Religionsfrieden bzw. umgekehrt einen Religionsfrieden ohne Religionskonkordanz oder -einheit vorstellen. Doch welcher der genannten Ideen kommt der Vorrang zu? In dieser Frage differieren interessanterweise schon die frühen Abschriften des Werkes. Außer der am besten bezeugten Variante *De pace fidei* bzw. *Dialogus de pace fidei* finden sich auch die Titel: *De unitate fidei et sanctorum* (sic) *diversitate in unum reducenda*, *De concordia religionum*, *De pace et concordia unice fidei*, *De pace seu concordantia fidei*⁴⁷ sowie *Concordia nationum in fide catholica et ritu*.⁴⁸ Man sieht daran, daß die spannungsreiche Interpretationsgeschichte des Textes mit den ersten Kopisten beginnt.

Nikolaus selbst wählt in seinem Brief an Johannes von Segovia die Formulierung *De pace fidei*.⁴⁹ Der Friede zwischen den Religionen ist demzufolge der eigentliche Kern seines visionären Dialoges. Als vorläufiger bildet der Friede die Voraussetzung für eine fortschreitende Einigung zwischen den Religionen und ist zugleich deren dauerndes, gewissermaßen ewiges Resultat, sollte die Einheit bzw. Eintracht der Religionen sich als beständig erweisen.

ponitur; 13: h VII, N. 42; S. 39, Z. 16f.: . . . concordiam ex praesuppositis in qualibet secta posse reperiri; 16: h VII, N. 60; S. 56, Z. 18f.: Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando; 18: h VII, N. 66; S. 61, Z. 5–9: Ideo circa usum et ritum eius, id quod rectoribus Ecclesiae pro tempore magis expedire videbitur in qualibet religione – salva semper fide –, poterit ordinari, sic quod ob diversitatem rituum per communem legem non minus pax fidei inviolata perseveret; 19: h VII, N. 67; S. 61, Z. 14–16: Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare. Sperandum tamen est, quod in matrimonio et in ordinibus concordia reperiatur; Ebd.: h VII, N. 68; S. 62, Z. 19–S. 63, Z. 5: Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur. Et mandatum est per Regem regum ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant et deinde cum plena omnium potestate in Iherusalem quasi ad centrum commune confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus.

⁴⁷ *De pace* 1: h VII, S. 3, Variantenapparat zu Z. 1.

⁴⁸ *De pace* 19: h VII, S. 63, Variantenapparat zu Z. 5.

⁴⁹ *Epist. ad Ioh. de Segobia*: h VII, S. 97, Z. 2.

Der programmatische Leitgedanke der Schrift: *una religio in rituum varietate* ist in dieser Form eine Sprachschöpfung von Cusanus. Bezogen auf den innerchristlichen Bereich finden sich ähnliche Formulierungen bei Anselm von Havelberg,⁵⁰ in der kanonistischen Literatur und in den Hussitenbriefen des Cusanus.⁵¹ Die Auffassung, daß in der einen Kirche – synchron und diachron – verschiedene Riten und Gebräuche die Glaubenseinheit nicht infragestellen, war auch dem Mittelalter durchaus vertraut.

Anders verhält es sich mit der Ausweitung dieser Formel auf die Gesamtheit der Religionen. Bekanntlich las Nikolaus in dem zur *Collectio Toletana* gehörenden islamischen Traktat *Lex sive doctrina Mahumeti* die Aussage aus dem Mund des Propheten Mohammed, daß die Religion (*lex*) bzw. der Glaube aller Propheten vor ihm einer gewesen sei, aber sie verschiedene Riten gehabt hätten. Diese Stelle bringt das genuin islamische Offenbarungs- und Prophetieverständnis zum Ausdruck.⁵² Cusanus notierte dazu an den Rand: *fides una, ritus diversus*.⁵³ Diese Formulierung steht seiner eigenen Formel schon sehr nah. Nikolaus wurde also wohl durch den Islam zu seiner Leitidee inspiriert. Man kann sie demzufolge als bemerkenswertes Resultat eines intellektuellen Religionsgespräches betrachten.

In seiner inhaltlichen Ausgestaltung unterscheidet sich das cusanische Programm allerdings tiefgreifend vom islamischen Vorbild. Nikolaus behauptet nicht wie die Muslime, daß alle Religionsstifter, alle Propheten im Anschluß an eine göttliche Offenbarung dasselbe lehren, sondern daß alle Religionen auf denselben Voraussetzungen basieren. Diese Voraussetzungen freizulegen, ist die eine Aufgabe des himmlischen Religionsgespräches. Die andere besteht darin, Innen- und Außenseite des Religiösen, *religio* bzw. *fides* und *ritus*, zu unterscheiden. Auf diese Weise strebt Nikolaus eine Übereinkunft zwischen den Religionen an, deren Grundstruktur man – mit einem Begriff aus der ökumenischen Theo-

⁵⁰ Vgl. K. SCHREINER, »Tolerantia«. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus, in: Toleranz im Mittelalter, hg. v. A. Patschovsky – H. Zimmermann (Sigmaringen 1998) 341–343.

⁵¹ Vgl. dazu E. MEUTHEN, Der »Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis«, in: MFCG 8 (1970) 58–62.

⁵² Vgl. *Crib. Alk.* I, 2: h VIII, N. 27.

⁵³ Vgl. h VII, S. XXXIX.

logie – als »differenzierten Konsens«⁵⁴ bezeichnen kann: Einheit im Wesentlichen, in den zentralen Glaubensinhalten – legitime Vielfalt in Detailfragen, d. h. im Ausdruck dieser Glaubensinhalte durch Riten und Gebräuche. Dieser Ansatz ist natürlich angreifbar. Es stellen sich vor allem zwei Fragen: Nach welchen Kriterien und von wem wird letztlich entschieden, was wesentlich ist? und: Wie läßt sich die Grenze zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, den unveränderlichen Glaubensinhalten und ihren veränderlichen äußeren Zeichen,⁵⁵ bestimmen?

Cusanus' eigene Lösung dieser Probleme orientiert sich an seinem, im ersten Abschnitt dieses Referates entfalteten Religionsverständnis. Die wahre Religion, die *una religio*, besitzt demzufolge als Kern das christologische Dogma der hypostatischen Union von Gott und Mensch in einer Person, was wiederum ein trinitarisches Gottesverständnis voraussetzt. In diesem Dogma erfüllt sich für Cusanus Religion,⁵⁶ und deshalb trägt es auch – in sehr unterschiedlichen Graden der Offenbarkeit – jede konkrete Religion.⁵⁷ Aus diesem Grund nennt Cusanus Christus den »König aller Religionen«⁵⁸ bzw. den »König der göttlichen Religion«.⁵⁹ Wird dies eingesehen, so erweist sich Cusanus zufolge, daß, anstelle der vielen Religionen, es letztlich nur eine Religion mit vielen Ausdrucksformen – *una religio in rituum varietate* – geben kann.

Der cusanische Lösungsversuch der Religionenproblematik nimmt, vorgängig zur Betrachtung der verschiedenen Religionen, das religiöse

⁵⁴ Vgl. dazu *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«*, hg. v. H. Wagner (Freiburg-Basel-Wien 2000).

⁵⁵ Vgl. *De pace* 16: h VII, N. 55; S. 51, Z. 16–S. 52, Z. 2: Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.

⁵⁶ Vgl. dazu u. a. *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 30–S. 144, Z. 2 (N. 229): Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem; *Sermo* CCXVI: h XIX/1, N. 13; *Crib. Alk.* Prolog. 1: h VIII, N. 7–9; II, 16: h VIII, N. 137; *De ludo* I: h IX, N. 51.

⁵⁷ Die theologische Bewertung der einzelnen nichtchristlichen Religionen – Islam und Judentum, zu den anderen Religionen finden sich bei Cusanus nur wenige ungenaue Aussagen – wird in erster Linie davon bestimmt, wie sich diese zum christologischen Dogma verhalten; vgl. W. A. EULER, *Unitas et Pax* (wie Anm. 2) 241f.

⁵⁸ *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 68th.

⁵⁹ *Sermo* CCLXXVII (274): V₂, fol. 246th.

Verhältnis selbst in den Blick und versucht zu zeigen, daß dieses für das Menschsein konstitutiv ist, aber zugleich vom Menschen her nicht ausgefüllt werden kann. Dieser Ansatz führt zu einer, auf philosophischen Prämissen fußenden Theologie der Religion, welche in eine christozentrische Theologie der Religionen mündet.⁶⁰

Es ist offensichtlich, daß Nikolaus die Welt der Religionen aus christlicher Sicht betrachtet, und er keine alle Religionssysteme gleichermaßen umgreifende Perspektive entwickelt – sofern es überhaupt eine solche umfassende Perspektive geben kann. Die Versuche, abstrakt allen Religionen gerecht zu werden, führen nämlich regelmäßig zu dem Ergebnis, letztlich keiner Religion gerecht zu werden.

Religionstheologisch bedeutsam und für die gesamte jüdisch-christliche Tradition alles andere als selbstverständlich ist in diesem Zusammenhang allerdings die Tatsache, daß es Cusanus durch die Annahme, alle Religionen fußten auf den selben Voraussetzungen, gelingt, die vielen Religionen in ein positives Verhältnis zum Christentum zu bringen. Diese Annahme impliziert ja zunächst, daß es auch den nichtchristlichen Religionen um den einen Gott geht, daß auch in den anderen Religionen das in allen Menschen von Natur her angelegte Streben nach Gotteserkenntnis und Gottesliebe sich auswirkt.⁶¹ Dies bedeutet außerdem, daß die verschiedenen Religionen in ihrem Ziel konvergieren und daß die Verwirklichung dieses Zieles in den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten sich in unterschiedlicher Weise ausdrückt.⁶²

Es sind diese Nuancen der cusanischen Religionsspekulation, die es rechtfertigen, Nikolaus von Kues als einen bedeutenden Wegbereiter des interreligiösen Dialoges und zugleich einer, die Begegnung zwischen den Religionen systematisch begründenden und fördernden Theologie der Religionen zu sehen. Der interreligiöse Dialog fordert nicht den Verzicht auf die eigene Position, aber er verlangt danach, wie Cusanus einsieht, anzuerkennen, daß auch der Andersdenkende ehrlich und ernsthaft nach der religiösen Wahrheit sucht und daß diese Suche letztlich nicht vergeblich ist. »Es sollte niemand daran zweifeln«, so

⁶⁰ Vgl. dazu J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog »Der Friede im Glauben«*, in: MFCG 16 (1984) 63.

⁶¹ Vgl. dazu das Zitat zu Anm. 4.

⁶² Vgl. E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden 1961) 26.

schreibt Nikolaus in *De docta ignorantia*, »daß der gütige Gott alles auf sich hin geschaffen hat und nicht will, daß etwas von dem, was er geschaffen hat, verloren gehe. Er möge auch wissen, daß er der freigiebteste Belohner all derer ist, die ihn verehren.«⁶³

Nikolaus ist weiterhin ein Wegbereiter der Begegnung zwischen den Religionen, weil er zu den wenigen Vertretern der christlichen Überlieferung gehört, die sich überhaupt um seriöse Information über andere Religionen, insbesondere den Islam, bemüht haben. Wir wissen, daß er den Koran mehrmals in seinem Leben genau studiert hat,⁶⁴ und intensiv nach Abschriften islamkundlicher Texte forschte.⁶⁵

Die Neugierde und das Interesse für das Fremde sind geradezu typisch für Cusanus. Bereits in seiner ersten Predigt von Weihnachten 1430 berichtet Nikolaus stolz, er habe mit Juden über die göttliche Trinität und die Inkarnation gesprochen.⁶⁶ Johannes von Segovias Projekt, die Auseinandersetzung mit den Muslimen *per viam pacis et doctrinae*, »auf dem Weg des Friedens und der Belehrung«, zu führen,⁶⁷ begrüßt Cusanus mit Nachdruck und bezeichnet es als identisch mit dem Anliegen von *De pace fidei*.⁶⁸ Der Versuch des Spaniers, sich mit den Muslimen friedlich und über das Gespräch zu einigen, ist nach Auffassung des Kardinals sowohl im göttlichen als auch im menschlichen Recht begründet.⁶⁹ Er erläutert dies folgendermaßen: »Wenn wir gemäß der Lehre Christi vorgehen, werden wir nicht in die Irre gehen, sondern sein Geist wird in uns sprechen, dem die

⁶³ *De docta ign.* II, 12; h I, S. 110, Z. 8–10 (N. 174).

⁶⁴ Vgl. dazu J. E. BIECHLER, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, in: *Manuscripta* 27 (1983) 91–100.

⁶⁵ Vgl. *Crib. Alk.* Prol. 1; h VIII, N. 2–4.

⁶⁶ *Sermo* I; h I, N. 7, Z. 27–31: Ego etiam aliquando disputando deprehendi sapientes Iudaeos ad credendum Trinitatem inducibiles. Sed quod Filius in divinis sit incarnatus, hoc est, in quo sunt indurati nec rationes nec prophetias audire volunt. Eine ähnliche Formulierung findet sich in *Epist. ad Iob. de Segobia*: h VII, S. 98, Z. 4–8: Expertus sum tam apud Iudaeos quam ipsos Teucros non esse difficile persuadere trinitatem in unitate substantiae. Sed circa unionem ypostaticam, in qua principaliter ultra unum Deum colentes nostra fides consistit, non minus difficile erit nunc quam semper ab initio.

⁶⁷ Vgl. dazu h VII, S. XLV–LII; M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa*, in: *La Ciudad de Dios* 212 (1999) 306ff.

⁶⁸ *Epist. ad Iob. de Segobia*: h VII, S. 96, Z. 21–S. 97, Z. 5.

⁶⁹ Ebd.: S. 97, Z. 5f.

Feinde Christi nicht widerstehen können. Wenn wir aber den Angriff durch das Schwert wählen, müssen wir fürchten, daß wir, zum Schwert greifend, durch das Schwert untergehen (vgl. *Mt* 26,52). Allein die Verteidigung ist ohne Gefahr für den Christen.«⁷⁰ An einer späteren Stelle des Briefes resümiert Cusanus seine Einstellung mit den bereits früher zitierten Worten: *potius putem conferendum quam bellandum*, »ich halte es für besser, miteinander zu sprechen als gegeneinander Krieg zu führen«.⁷¹

Betrachtet man den visionären Dialog »Über den Frieden im Glauben« nur als Utopie oder verweist ihn einseitig in den Bereich der Eschatologie, verfehlt man dessen eigentliche Bedeutung. Die vollkommene Einheit der Religionen ist natürlich nicht herstellbar, auch nicht auf dem Weg, den Cusanus vorschlägt. Ob sie auf Erden je Wirklichkeit wird, erscheint ohnehin als äußerst fraglich. Insofern ist *De pace fidei* natürlich eine Utopie oder auch ein Ausblick auf das Eschaton. Realisierbar dürfte allerdings eine Verständigung der Religionen über die von ihnen vertretenen Anliegen, über ihre heiligen Schriften, ihr Gottes- und Menschenbild sowie ihr Ethos, sein. Dieser Austausch war zur Zeit des Cusanus weitgehend utopisch, heute jedoch geschieht er in vielfältiger Weise und nimmt im Zuge der sog. Globalisierung beständig zu. Auf diese Weise erfolgt indirekt eine Versöhnung der Religionen, insofern diese durch zunehmende Kenntnissnahme ihre bedrohliche Fremdheit verlieren.

Dabei ist der cusanische Ansatz in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung: Gelangt man zur Einsicht, daß auch die Anhänger anderer Religionen, ehrlich und ernsthaft Gott bzw. das Absolute suchen und dabei, plakativ ausgedrückt, weder »dumm noch böse« sind, dann können Konflikte zwischen den Religionen, die wegen ihrer Konkurrenzsituation oftmals unvermeidlich sind und auch in Zukunft unausweichlich sein werden, friedlich ausgetragen werden. Somit wäre die Vision von *De pace fidei* in mancher Hinsicht bereits Wirklichkeit geworden und dürfte mit dem zunehmenden Zusammenwachsen der Menschheit – aller Widerstände zum Trotz – immer mehr zu einer erfahrbaren, geistigen und geistlichen Realität werden. Es scheint so, als habe Cusanus in einer weitgehend homogenen, aber in ihrer Homogenität durch die Expansion der Türken

⁷⁰ Ebd.: Z. 5–11.

⁷¹ S. Anm. 1.

bedrohten Gesellschaft einen Ansatz zum interreligiösen Gespräch geahnt, den wir in unserer heutigen Situation vielleicht noch besser verstehen und umsetzen können, als er dies in seiner Epoche tun konnte.

Die cusanische Idee von der einen Religion in der Vielfalt der Riten sollte aus heutiger Perspektive als ein hermeneutisches Prinzip verstanden werden, durch welches die Anliegen der überlieferten Religionssysteme mit Blick auf das gemeinsame Anliegen von Religion, das Nikolaus zu Recht als das dem Menschen gleichsam angeborene Streben nach Wahrheit und Heil charakterisiert, zur Sprache gebracht werden können. So schnell wie im von Nikolaus von Kues erdachten Himmel werden die Religionen auf dieser Grundlage sicher nicht zu einer Übereinstimmung gelangen, aber sie werden sich Schritt für Schritt, wie die vernünftigen und gutwilligen Politiker unserer Zeit, ein wenig näher kommen.

VOM MITTELALTERLICHEN
ZUM MODERNEN VERFASSUNGSDENKEN:
KONTINUITÄT ODER WANDEL?
(I) NIKOLAUS VON KUES, GEORGE LAWSON
UND JOHN LOCKE

Von Paul E. Sigmund, Princeton (USA)*

Konstitutionalismus oder eingeschränkte Regierungsgewalt ist eine der großen Errungenschaften der westlichen politischen Philosophie. Dieses Referat wird die Entwicklung der Idee des Konstitutionalismus untersuchen sowie zu einer aktuellen Debatte über die Verbindungen zwischen mittelalterlichen und modernen Formen dieses Konzepts Stellung nehmen. Anhand der Schriften von Nikolaus von Kues (1401–1464), George Lawson (1598–1678) und John Locke (1632–1704) werden Elemente von Kontinuität und Wandel im Verfassungsdenken aufgezeigt.

Der Begriff Konstitutionalismus ist auf verschiedene Art und Weise definiert worden. Im gleichnamigen Kapitel der *Cambridge History of Late Medieval Political Thought* wird er als Neologismus des 19. Jahrhunderts beschrieben, der auf den wesentlich älteren Begriff der Verfassung zurückgreift und das Eintreten für »ein System zur Kontrolle der Ausübung politischer Macht«, »institutionell festgelegte Beschränkungen« der Regierung beinhaltet.¹ Früher argumentierte Charles McIlwain in seinen Vorträgen über *Constitutionalism, Ancient and Modern*, daß der König im Mittelalter zwar einen Ermessensspielraum in Verwaltungsangelegenheiten hatte (*gubernatio*), seiner Autorität im Bereich des Gesetzes und der Rechte (*jurisdictio*) jedoch klare und deutliche Grenzen gesetzt waren. McIlwain unterschied mittelalterlichen und modernen Konstitutionalismus darin, daß im Falle des Mittelalters, abgesehen von der Androhung revolutionärer Gewalt, institutionelle Sanktionen gegen den Herrscher fehlten.²

Die Forschung jüngeren Datums hat sich zugunsten der Kontinuität zwischen den beiden Zeitaltern ausgesprochen, besonders im Bereich des

* Übersetzt von Ulrich Struve.

¹ H. A. LLOYD, *Constitutionalism* in: *Cambridge History of Late Medieval Political Thought 1450–1750*, hg. von J. H. Burns and M. Goldie (Cambridge 1991) 254ff.

² CH. H. MCILWAIN, *Constitutionalism, Ancient and Modern* (Ithaca, NY 1947) 84ff.

Konstitutionalismus, verstanden als institutionelle Kontrollen, denen der Herrscher unterworfen ist, sowie den verwandten Themenbereichen der Volkssouveränität und der Rechte des Einzelnen. Gelehrte haben die Annahme in Frage gestellt, daß die zentralen Konzepte der Verfassungsdemokratie erst in der Moderne hervorgetreten seien. Sie haben statt dessen argumentiert, daß die Grundlagen von Individualismus, Rechten, institutionellen Beschränkungen der Macht sowie Partizipation des Volkes auf die Kanoniker des 12. Jahrhunderts, die Parlamentarier des 13. Jahrhunderts und die Konziliaristen des 14. und 15. Jahrhunderts zurückgeführt werden können. Sowohl die wuchtige, sechsbändige *History of Medieval Political Theory in the West* der Gebrüder Carlyle³ als auch Ewart Lewis' *Medieval Political Ideas*⁴ hatten bereits urkundliche Belege präsentiert, daß die Gemeinschaft im Mittelalter als die Quelle des Rechts und legitimer Autorität gesehen wurde. Doch haben erst neuere Darstellungen das Mittelalter mit der Institutionalisierung von Formen gemeinschaftlicher Kontrolle in Verbindung gebracht, die bislang als unverwechselbar modern aufgefaßt worden waren. Das späte Mittelalter wurde als die Quelle moderner Vorstellungen von Individualrechten, Konsens, Repräsentation und der Rolle des Volkes in der Gesetzgebung ausgemacht.

Die Verbindung zwischen dem Konziliarismus des 15. und dem Konstitutionalismus des 17. Jahrhunderts wurde bereits 1907 gezogen, in John Neville Figgis' Buch *From Gerson to Grotius*.⁵ Doch erst in den 1950er Jahren hat Brian Tierney sie dokumentarisch belegt und die Chronologie des Einflusses bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgt, wobei er argumentierte, daß der konziliaristische Konstitutionalismus vom 12. Jahrhundert an seine Hauptargumente aus dem wesentlich älteren kanonischen Recht entwickelt hat.⁶ Andere Studien der Konziliaristen haben den Einfluß der Kanoniker auf bestimmte Konziliaristen untersucht und die verschlungenen Pfade der Beeinflussung im Anschluß an die Konzilsperiode nachgezeichnet: über die Universität Paris und die

³ R. W. AND A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Thought in the West* (London 1928–36).

⁴ E. LEWIS, *Medieval Political Ideas* (London 1954).

⁵ J. N. FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1417–1625* (Cambridge 1907).

⁶ B. TIERNEY, *The Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955).

vor der Verfolgung durch Queen Mary fliehenden protestantischen Exilanten sowie die französischen Hugenotten bis zum englischen Bürgerkrieg und Lockes *Second Treatise of Civil Government* in den 1680er Jahren.⁷ (Oakley, 1969). Unter Berufung auf Harold Laskis Feststellung, daß »ein direkter Weg« von dem Anspruch des Konstanzer Konzils (1414–1417) auf die Superiorität des Konzils zur Geltendmachung parlamentarischer Suprematie in der Englischen Revolution von 1688 führt, hat Francis Oakley sich zugunsten der Kontinuität von mittelalterlichem und modernem Konstitutionalismus ausgesprochen. In der einflußreichsten Ausformung dieser These hat Quentin Skinner den ersten von zwei Bänden spätmittelalterlichen konstitutionalistischen Vorstellungen gewidmet, die, so argumentierte er, die *Foundations of Modern Political Thought* darstellten.⁸

Was die Frage der Naturrechtstheorie betrifft, so hat die neuere Forschung im Anschluß an Jacques Maritains Bemühungen, die Rechtstheorie der Gegenwart mit einer aktualisierten Version Thomistischer Schriften zum Naturrecht zu verbinden,⁹ die Ursprünge der Vorstellung von individuellen, »subjektiven« Rechten in den Texten des kanonischen Rechts ausgemacht,¹⁰ nämlich in den theologischen Schriften William Ockhams aus dem 14. Jahrhundert¹¹ beziehungsweise Jean Gersons, des Konziliaristen aus dem 15. Jahrhundert.¹² Diese Forschungsbeiträge haben die Argumentation von Leo Strauss und seinen Nachfolgern, denen zufolge die Ursprünge der modernen Naturrechtstheorie in den Schriften von Thomas Hobbes und John Locke¹³ zu suchen seien, de facto widerlegt.

In den 1990er Jahren wurde jedoch die Verbindung zwischen mittelalterlichen und modernen Theorien des Konstitutionalismus von Cary Nederman¹⁴ in Frage gestellt, der sich gegen die »Neo-Figgistische« Kon-

⁷ F. OAKLEY, *Figgis, Constance, and the Divines of Paris*, in: AHR 75 (1969) 368–386.

⁸ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought* Bd. I (Cambridge 1978).

⁹ J. MARITAIN, *The Rights of Man and Natural Law*. (New York 1943). DERS. *Man and the State* Chicago 1951).

¹⁰ B. TIERNEY, *The Foundation* (wie Anm. 6).

¹¹ M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris 1975).

¹² R. TUCK, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge 1979).

¹³ L. STRAUSS, *Natural Right and History* (Chicago 1953).

¹⁴ C. J. NEDERMAN, *Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought*, in: *The History of European Ideas* 12/2 (1990) 189–209. DERS. *Constitutionalism-Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy (Again)*, in: *History of Political Thought* XVII/2 (1996) 179–194.

tinuitätsthese aussprach, die inzwischen, Nederman zufolge, »eine neue Orthodoxie« geworden war, kodifiziert in solchen Werken wie der *Cambridge History of Late Medieval Political Thought*.¹⁵ Nederman argumentierte, daß sich konziliaristisches Gedankengut nicht von anderen mittelalterlichen Theorien unterschied, wenn darin die Herrschaft des Gesetzes und der Ursprung von Autorität aus der Gemeinschaft heraus betont wurde, und es mithin keine besondere Aufmerksamkeit verdiente. Er fuhr fort, vier Charakteristika des modernen Konstitutionalismus zu skizzieren, die einen »entscheidenden Bruch« zwischen mittelalterlichen und modernen Versionen dieser Idee markieren. Laut Nederman sind dies: eine unpersonliche Sichtweise der Regierung, öffentliche Kontrolle der Herrschenden, bestimmte unveräußerliche Bürgerrechte sowie individualisierter, freier Konsens.¹⁶ Anhand der Schriften Jean Gersons vom Konzil von Konstanz, die er als repräsentativ für konziliaristisches Gedankengut auffaßte, argumentierte Nederman, daß keines dieser Charakteristika in Gersons Denken eine Rolle spielte und daß in seiner Theorie die einzige Beschränkung der Macht des Herrschers in der Androhung der Absetzung durch die Kirche bestand, die durch das Konzil in einer eher körperschaftlichen denn individuellen Kapazität handeln könne, um mit einer außergewöhnlichen Situation umzugehen. Für Gerson waren die Gläubigen, laut Nederman, Untertanen statt Bürger, und das Papsttum wurde als von Gott eingesetzte Institution gesehen, so daß man die Handlungen des Konzils, körperschaftlicher Repräsentant der gesamten Kirche, in Extremfällen – wie sie etwa bei mehrfacher Anwartschaft auf das Amt des Papstes gegeben waren – als konzeptuell von der modernen Geltendmachung eines Systems geregelter gesetzlicher Beschränkungen, denen der Herrscher unterworfen ist, deutlich verschieden ansehen sollte, ebenso verschieden von der modernen Anerkennung eines individuellen Rechts der Zustimmung zu und Teilhabe an der Regierung.

In seiner Replik auf Nederman hielt Oakley fest, daß »einige von uns im Laufe der Jahre eine ganze Menge fehlgeleiteter Mühen aufgewandt haben« müssen, sollte sich Nedermans »weitreichende« Argumentation als zutreffend erweisen.¹⁷ Oakley machte gegen Nedermans Behauptun-

¹⁵ (wie Anm. 1).

¹⁶ C. J. NEDERMAN, *Conciliarism* (wie Anm. 14) 191 u. 193.

¹⁷ F. OAKLEY, *Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: Sed Contra*, in: *History of Political Thought* XVI/1 (1995) 1–19; hier S. 5.

gen geltend, daß dieser den Konstitutionalismus sowohl des 15. als auch des 17. Jahrhunderts entstellt habe, da sich bei den Autoren des 15. Jahrhunderts Elemente von Individualismus und Korporatismus fänden und sie institutionell geregelte Beschränkungen des Papstes befürworteten, während die Autoren des 17. Jahrhunderts, zumindestens vor John Locke, in ihrer Konzeption der Beziehung der Gemeinschaft zum König überwiegend korporatistisch dachten. Oakley betonte zudem, daß Gerson höchst selbst dem Konzil eine verallgemeinerte Superiorität gegenüber dem Papst zuschrieb und es damit dem Konzil ermöglichte, sogar einen schuldlosen Papst zum Wohlergehen der Kirche aus dem Amt zu entfernen. Zum Abschluß seiner Kritik schloß er sich der Ansicht von Antony B. Black in dessen *Political Thought in Europe, 1250–1750* an, daß man die gesamte Periode vom 11. bis zum 18. Jahrhundert »in Wirklichkeit [als] eine einzige Epoche« anzusehen habe.¹⁸

Am Schluß seines Artikels über Gerson faßte Nederman seine Feststellungen zusammen, indem er den »korporatistischen und spirituellen Tenor des mittelalterlichen Konstitutionalismus dem individualistischen und säkularen Ton seines modernen Nachfolgers« gegenüberstellte, womit er de facto die Rahmenbedingungen der Debatte veränderte. Er gestand zudem ein, daß sich »vielleicht andere Befürworter der Suprematie des Konzils in ihrer Sichtweise als »moderner« erweisen werden«.¹⁹ Der logische Alternativ-Kandidat für die Rolle des konziliaristischen Konstitutionalisten ist Nikolaus von Kues, während John Locke allgemein als der bedeutendste Repräsentant des frühmodernen Konstitutionalismus anerkannt ist. Eine Untersuchung und ein Vergleich ihrer Verfassungstheorien sowie der Theorien von George Lawson, von dem Locke direkt beeinflusst worden ist, dürften bei der Bewertung der Nederman-Oakley-Debatte von Nutzen sein.

In seiner Replik auf Oakley hat Nederman Cusanus ausführlich zitiert, um den organischen und korporatistischen Charakter konziliaristischen Gedankengutes zu demonstrieren, das in seiner Vision der Kirche als einem mystischen Leib aus funktionsgemäß interagierenden und hierarchisch aufgebauten Teilen weit entfernt ist von einem modernen säkularen Individualismus.²⁰ Wie dieses Beispiel zeigt, kann man im politi-

¹⁸ A. B. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge 1992) 191.

¹⁹ C. J. NEDERMAN, *Conciliarism* (wie Anm. 14) 201.

²⁰ C. J. NEDERMAN, *Constitutionalism-Medieval* (wie Anm. 14) 190ff.

schen Denken des Cusanus Elemente finden, die von modernen Konzeptionen von Politik und Konstitutionalismus weit entfernt sind. Dies überrascht nicht weiter, bestand doch sein explizites Anliegen darin, eine *concordantia* zu beschreiben, die in Tradition und Praxis der universellen Kirche, sowohl der östlichen wie der westlichen, *catholica* ist und die zugrundeliegenden Prinzipien gesellschaftlicher Verfaßtheit von Kirche und Staat reflektiert. Seine politische Theorie umfaßt sowohl Hierarchie als auch Gleichheit, sowohl Autorität als auch Freiheit, sowohl päpstlichen Primat als auch konziliare Suprematie, sowohl Gruppenkonsens als auch individuelle Zustimmung und sowohl implizite als auch explizite Repräsentation. Er erkennt sowohl die Notwendigkeit einer Zentralgewalt als auch einer dezentral organisierten Verwaltung, der Herrschaft des Gesetzes und der Möglichkeit des Dispenses, der Anerkennung der Forderungen intellektueller Überlegenheit und der Entscheidungsfindung durch die zahlenmäßige Mehrheit ebenso wie die gleicher Rechte auf der Basis ursprünglicher Freiheit. Betont man den zweiten Teil dieser Begriffspaare, erscheint Cusanus als Vorläufer moderner Verfassungsdemokratie. Betont man den ersten, scheint er von der Moderne sehr weit entfernt. So kann man seine Schriften verwenden, um sowohl für Kontinuität als auch für den Wandel vom mittelalterlichen zum modernen Konstitutionalismus eine Lanze zu brechen.

Die moderneren Aspekte seiner Verfassungstheorie werden im Verlauf der *Concordantia* umso deutlicher, je weiter er seine Argumentation entfaltet und je mehr die wesentlichen Einflüsse auf sein Denken von den hierarchischen Ansichten des Dionysius Areopagita in Buch I fortschreiten zum Korporatismus von Gratians *Decretum* und den Aufzeichnungen der griechischen Konzilien in der Erstfassung von Buch II, zu dem größeren Individualismus und der Gleichheit der revidierten Fassung von Buch III sowie dem uneingestanden Einfluß des Marsilius auf Buch III. Es ist daher nicht weiter überraschend, daß Nedermans Zitate zum Beleg der organischen, hierarchischen und korporatistischen Charakteristika von Cusanus' Denken aus den früheren Teilen seines Werks stammen.

Walter Ullmann argumentiert in seinen Arbeiten zur mittelalterlichen politischen Theorie, daß diese volkstümlich »aufsteigende« mit hierarchisch »absteigenden« Ansätzen zur Legitimation von Regierung vereint.²¹ Meine eigene Forschungsarbeit zu Nikolaus von Kues, vor dem

²¹ W. ULLMANN, *A History of Medieval Political Thought* (Baltimore, MD 1966).

Erscheinen von Ullmans Buch als Dissertation verfaßt, ging die Frage ähnlich an: Ich beschrieb die *Concordantia* als eine Kombination von hierarchischen Elementen aus dem christlichen Neo-Platonismus und aus den Konsenstheorien, die auf das kanonische Recht zurückgehen.²²

Wenn wir nur die hierarchischen Elemente herausgreifen, scheint Cusanus' Theorie ausgesprochen mittelalterlich. Buch I ist von Pseudo-Dionysius beeinflusst, dem Neo-Platoniker des 5. Jahrhunderts, der im Mittelalter als Paulus-Jünger galt. Dionysius ist der erste, der den Begriff Hierarchie gebraucht; er beschreibt »Die kirchliche Hierarchie« als eine Reflexion der allgemeinen Ordnung des Universums sowie der Ordnung unter den Engeln.²³ Im Gegensatz dazu beschreibt Nikolaus in Buch I der *Concordantia* jedoch nicht eine, sondern zwei Hierarchien in der Kirche. Die sakramentale Hierarchie besteht aus neun Chören: Bischöfen, Priestern und Diakonen; Subdiakonen, Messdienern und Exorzisten; Lektoren, Pförtnern und den Tonsur Tragenden.²⁴ Die Herrschafts-Hierarchie in der Kirche ist dahingegen anders. Sie hat noch immer neun Ränge, doch sind dies nun der Papst, die Patriarchen und Erzbischöfe; Bischöfe, Erzdiakone und Dekane; Priester, Diakone und Subdiakone.²⁵

Auch im Reich gibt es die entsprechenden Hierarchien, und sie werden wiederum auf zweierlei Weise beschrieben. In seiner geistlichen Rolle als Beschützer der Kirche ist der Kaiser allen Christen übergeordnet in einer dem Papst parallelen Position, während er in der weltlichen Sphäre der Erste unter den Königen ist, ebenso wie der Papst der Erste unter den Patriarchen ist. Herzöge stehen in Parallele zu Erzbischöfen, Grafen zu Bischöfen, und Nikolaus weist uns an, »mit dem Rest fortzufahren«.²⁶ Im Reichskonzil ist der Kaiser der »Kopf und Erste von allen«, gefolgt von den Königen, Kurfürsten und Patriziern, den Herzögen, Gouverneuren und Präfekten sowie den Mark-, Landgrafen und anderen.²⁷ In Kirche und Reich gibt es ein festes Muster, das in organischen und körperschaftlichen Begriffen beschrieben wird. Das Papsttum ist von Christus geschaffen worden, »um die Einheit zu bewahren« und »um Spaltungen zu vermei-

²² P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, MA 1963).

²³ *De conc. cath.* I, 6–8: h²XIV/1, N. 32ff.

²⁴ Ebd. 7: N. 41.

²⁵ Ebd. 8, N. 42.

²⁶ *De conc. cath.* III, 1: h XIV/3, N. 293.

²⁷ Ebd. 35: N. 470–471.

den«, und obwohl alle Bischöfe die gleiche sakramentale Gewalt haben, so ist doch der Papst der »Prinz der Bischöfe« und er »hat die Herrschaft inne über alle in der Kirche«. ²⁸ In seiner religiösen Rolle ist der Kaiser der »Gesandte Gottes« und »Vikar Jesu Christi auf Erden«. ²⁹ Dieses komplizierte Muster paralleler Hierarchien, in beiden Fällen mit einem einzigen Kopf, ist ausgesprochen mittelalterlich.

Wenn Nikolaus die konziliaristischen Elemente seiner Theorie entwickelt, um zugunsten von Zustimmung zu Recht und Regierung zu argumentieren, macht er sich anfangs Argumente zunutze, die ebenfalls mittelalterlich erscheinen. Das Konzil ist dem Papst überlegen, weil es eine Zusammenkunft aller Bischöfe ist, sodann weil der Bischof »die Kirche als eine öffentliche Person repräsentiert und symbolisiert«, und weil »bestimmte Kirchen der mystische Leib derer sind, die ihnen als Repräsentanten Christi vorstehen«. ³⁰ Das Konzil umfaßt mehr »öffentliche Personen«, und »je spezifischer die Führung, desto sicherer die Repräsentation«, ³¹ so daß es die Kirche insgesamt besser repräsentiert als nur der Papst alleine. Die Kurfürsten des Reiches repräsentieren das römische Volk und geben dem Kaiser die Zustimmung des Volkes, ohne gewählt zu sein, und die Kardinäle, die in Nikolaus' Entwurf die Kirchenprovinzen repräsentieren sollen, werden vom Papst ernannt, obwohl Nikolaus vorschlägt, daß sie mit dem Rat der Bischöfe von den Erzbischöfen gewählt werden sollen. ³² Konsens wird schweigend vorausgesetzt, und Repräsentation ist auf eine Weise virtuell oder absorptiv, die von moderner Theorie und Praxis weit entfernt ist.

Selbst wenn Nikolaus unter dem uneingestandenem Einfluß von Marsilius zu Beginn von Buch III sagt, daß das Gesetz »die Zustimmung aller« haben muß, erklärt er zugleich, daß die »Unwissenden und Dummen« die Führung der Intelligenteren »aufgrund eines gewissen natürlichen Instinkts« akzeptieren werden, indem sie Gesetzen zustimmen, welche »die Weisen als ihre besonderen Autoren, Protektoren und Exekutoren haben sowie die gleichzeitige Zustimmung aller anderen in freiwilliger Unterordnung«. ³³ Wie bei seiner Diskussion der Repräsentation,

²⁸ *De conc. cath.* I, 5: h ²XIV/1, N. 35; Ebd. II, 34: h ²XIV/2, N. 259, 261 u. 264.

²⁹ *De conc. cath.* III, 5: h XIV/3, N. 341.

³⁰ *De conc. cath.* I, 6: h ²XIV/1, N. 17.

³¹ *De conc. cath.* II, 18: h ²XIV/2, N. 163.

³² Ebd. N. 164.

³³ *De conc. cath.* III, Praef.: h XIV, N. 270ff.

so läuft auch Nikolaus' Konsensstheorie auf die schweigende Akzeptanz der Herrschaft durch anerkannte Respektpersonen hinaus, anstatt einen individuellen Willensakt zu implizieren.

Diese mittelalterlichen und autoritären Elemente seiner Theorie werden jedoch durch bemerkenswerte Vorwegnahmen modernerer Theorien ausgeglichen. Am bekanntesten ist seine Forderung, daß Konsens erforderlich ist für legitime Gesetzgebung und Regierung, weil »alle von Natur aus frei sind« und weil »Menschen von Natur aus gleiche Macht haben und gleich frei sind«³⁴ – eine augenscheinliche Ablehnung von Hierarchie, die als Vorwegnahme späterer Vertragstheorie erscheint. Zwar heißt er die Herrschaft durch die zahlenmäßige Mehrheit nicht ausdrücklich gut, doch bezieht sich Nikolaus wiederholt auf die Herrschaft »des größeren Teils«, wenn er die Unfehlbarkeit der Priesterschaft bespricht³⁵ und sagt, daß »gewöhnlicherweise« und »normalerweise« die Mehrheit im Kirchenkonzil bestimmen soll.³⁶ In Definitionsfragen der Doktrin muß zudem der Papst konsultiert werden, dann aber sollte er sich der Mehrheit unterwerfen.³⁷ Im Anschluß an seine Lektüre von MARSILIUS' *Defensor Pacis* billigt er die Herrschaft des »größeren Teils« auch in weltlichen Angelegenheiten zum wiederholten Male.³⁸ Am bemerkenswertesten ist jenes Moment in Buch III, wo er sich für seine Konsensstheorie auf »die allgemeine, gleiche Geburt aller Menschen und ihre gleichen Naturrechte« beruft.³⁹

Vertrat Cusanus wirklich die Herrschaft der Mehrheit in einem modernen Sinn? Die Kanonisten sprachen öfter vom »größeren und vernünftigeren Teil«, und Marsilius schränkte die Herrschaft »des gewichtigeren Teils« ein, indem er hinzufügte »nach Qualität und Quantität«.⁴⁰ Der Begriff *maior pars* wurde in spätmittelalterlichen und frühmodernen politischen Schriften häufig verwendet, ohne daß damit auch nur annähernd so etwas wie allgemeines Wahlrecht gemeint war. Viel häufiger

³⁴ *De conc. cath.* II, 14: h²XIV, N. 127.

³⁵ *De conc. cath.* I, 8: h²XIV, N. 43; II, 4: N. 79; III, Praef.: N. 270.

³⁶ *De conc. cath.* II, 4: N. 79; II, 15: N. 137.

³⁷ Ebd. II, 1: N. 137.

³⁸ Ebd. II, 34: N. 261; III, Praef.: N. 270, 276, 278, 283.

³⁹ Ebd. III, 4: N. 331.

⁴⁰ MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of Peace* I,XII, 3, übers. von A. Gewirth (New York 1956).

wurde die Zustimmung des größeren Teils vorausgesetzt, wenn die Führer und Körperschaften der jeweiligen Gesellschaft ihre Zustimmung signalisiert hatten. Nikolaus selbst übte nach seinem Bruch mit dem Konzil von Basel Kritik an diesem Konzil, weil die Stimme eines gewöhnlichen Priesters genauso gezählt worden war wie die eines Kardinals.⁴¹ Nichtsdestotrotz kommt der im Entstehen begriffene Populismus seines Denkens in solchen Aussagen zum Ausdruck wie »Alle Macht, sowohl geistliche als auch weltliche, ruht potentiell im Volk«,⁴² und »Gesetzgebung sollte von jenen vorgenommen werden, die durch sie gebunden sind, oder von ihren Vertretern, denn . . . was alle berührt, sollte von allen gebilligt werden.«⁴³

Seine institutionellen Vorschläge für Kirche und Reich weisen auf modernere Verfassungsformen voraus. Er schlägt vor, in der Kirche auf jeder Ebene Wahlen abzuhalten. Gemeindepriester sollen gewählt oder »zumindest gewisse geeignete Vorkehrungen sollen getroffen werden« für die Zustimmung zu ihrer Ernennung. Der Diözesanklerus sollte die Bischöfe mit Zustimmung durch die Laienschaft wählen. Die Bischöfe sollten die Erzbischöfe und Metropolitane wählen, und diese wiederum sollten die Kardinäle auswählen, die »den Papst wählen sollten, wenn möglich mit Zustimmung der Metropolitane«.⁴⁴ Die Kardinäle sollen zudem als »ständiges Konzil« agieren, »das die gesamte Kirche legitim repräsentiert«, und sie sollen in Angelegenheiten, die die ganze Kirche betreffen, konsultiert werden.⁴⁵

Neben den universellen und täglichen Konzilien diskutiert Nikolaus das Konzil des Patriarchats von Rom, eine Institution, die er als Antwort auf Texte nützlich findet, die von den Kanonisten zugunsten päpstlicher Superiorität gegenüber dem Konzil angeführt werden. Er argumentiert, daß diese Texte sich auf das römische Patriarchalkonzil bezogen und nicht auf das universelle Konzil. Das Patriarchalkonzil ist dem Papst untergeordnet, während ihm das universelle Konzil übergeordnet ist. »Die Macht des Konzils stammt unmittelbar von Christus und sie steht in jeder Hinsicht sowohl über dem Papst als auch über dem Apostoli-

⁴¹ P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 22) 264.

⁴² *De conc. cath.* II, 19: h²XIV/2, N. 168.

⁴³ *De conc. cath.* III, Praef.: h XIV/3, N. 260.

⁴⁴ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 164.

⁴⁵ Ebd. N. 167.

schen Stuhl«. ⁴⁶ Das Konzil kann diesen wegen Ketzerei absetzen, ebenfalls, »wenn er inkompetent regiert«. ⁴⁷ In den Augen des Cusanus ist das Universalkonzil somit eine der regulären regierenden Institutionen der Kirche – wie sie das Konzil von Konstanz in seinem Erlaß *Frequens* (1415) konzipiert hatte, wobei allerdings der Papst ebenfalls rechtmäßig ihm gehörende Verwaltungsbefugnisse hat, die ihm das Konzil nicht streitig machen kann. ⁴⁸ Kirchenrecht sollte von den Konzilien und, auf niedrigerer Ebene, von Synoden gestaltet werden, obwohl päpstliche Erlässe durch Brauch und Akzeptanz der Kirche legislative Wirkung gewinnen können. Die Regeln der Konzilien stellen das fundamentale Recht der Kirche dar, und päpstliche Erlässe dürfen sie nicht übertreten. ⁴⁹ Unter Berufung auf das Argument, daß der Papst andernfalls Gesetzgeber und Richter in einem sein könne, statet Nikolaus die Konzilien sogar mit der Befugnis aus, die päpstliche Gesetzgebung zu überprüfen, um sicherzustellen, daß sie mit den Regeln der Universalkonzilien und mit dem Naturrecht in Einklang steht. ⁵⁰

Selbst nachdem er am Ende seines Lebens als Mitglied des Kardinalskollegiums vom Konziliarismus zum päpstlichen Primat übergegangen ist, befürwortete Cusanus noch immer institutionelle Kontrollen des Papstes, doch ersetzten die Mitglieder des Kardinalskollegiums nun das Universalkonzil bezüglich der Repräsentation der »Zustimmung der gesamten, über die ganze Welt verteilten Kirche« bei der Papstwahl, und auch insofern sie als »Repräsentanten der Nationen« handelten, um »das tägliche vollständige Konzil der Kirche« zu konstituieren. ⁵¹ Den *Kommentaren* von Papst Pius II. zufolge bestand Nikolaus gegen Ende seines Lebens darauf, daß der Papst »nur mit Zustimmung einer Mehrheit des Kollegiums und in Übereinstimmung mit den Erlässen des Konzils von Konstanz« Kardinäle ernennen könne. ⁵²

Was nun das Reich betrifft, so sollte zusätzlich zu den Kurfürsten, die zur Wahl des Kaisers zusammentreffen, auch der Reichstag regelmäßig

⁴⁶ Ebd. 17: N. 148.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. 18: N. 162.

⁴⁹ Ebd. 20: N. 177.

⁵⁰ Ebd. 14: N. 129–130.

⁵¹ P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 22) 298.

⁵² Ebd. 300.

zusammentreten, um den Adel, die Kirche und bedeutende Körperschaften zu repräsentieren.⁵³ Wie der Papst sollten auch der Kaiser und die anderen Prinzen einen täglichen Rat halten, um Ratschläge und Zustimmung zu Gesetzen zu geben.⁵⁴ Mit seinen Vorschlägen für durch Wahl besetzte Körperschaften geht Nikolaus darüber nicht weiter hinaus, denn im Gegensatz zur Kirche besteht das Problem im Reich in einem Mangel an Zentralgewalt. Um dieses Problem zu lösen, schlägt er die Schaffung einer stehenden Armee, eines zentralisierten Steuersystems und einer Reichsjudikative auf der Basis von Bezirksgerichten mit fest angestellten Richtern vor.⁵⁵ Für die Wahl des Kaisers schlägt er ein Präferenzwahlssystem vor, demzufolge die Kurfürsten die Kandidaten in der Reihenfolge ihrer Präferenz auflisten sollen, ein System, das dem Problem mehrfacher Kandidaturen gut gerecht wird.⁵⁶ Verfahrensfragen und Streitigkeiten unter den Prinzen sollten durch eine geheime Wahl entschieden werden, bei der die Alternativen schriftlich festgelegt sind, oder durch das Venetianische System von weißen und schwarzen Bällen, die in einen Kelch gelegt werden.⁵⁷

Diese knappe Zusammenfassung macht deutlich, daß in Cusanus' Gedankengut bemerkenswerte Vorwegnahmen moderner Verfassungsinstitutionen vorhanden sind. Man findet eine durchdachte Analyse der Macht des Papsttums, die weit über die von Nederman erwähnte Beurteilung individueller Charaktereigenschaften hinausgeht, nämlich auf eine sorgfältige Abgrenzung der jeweiligen Zuständigkeitsbereiche von Papst und Konzil. Es gibt Konsens, häufig, aber nicht immer körperschaftlich, sowie eine Beschreibung von Wahlverfahren mitsamt individueller Abstimmung in geheimer Wahl. Der Papst und andere kirchliche Herrscher werden von Körperschaften gewählt, die in einem gewissen Sinn für die Beherrschten repräsentativ sind und ihnen gegenüber Verantwortung tragen hinsichtlich ihrer Amtsausübung und ihrer Einhaltung des grundlegenden Rechts. Der Kaiser wird zwar von den Kurfürsten gewählt, die dem Volk Roms gegenüber, das sie angeblich repräsentieren, nicht verantwortlich sind. Nichtsdestoweniger soll er durch administrative und

⁵³ *De conc. cath.* III, 25: h XIV/3, N. 469ff.; N. 519ff.

⁵⁴ Ebd. 12: N. 378.

⁵⁵ Ebd. 33: N. 510ff.; 39: N. 552ff.

⁵⁶ Ebd. 37: N. 535ff.

⁵⁷ Ebd. 38: N. 542–550.

legislative Räte wirken und eine Gerichtsbarkeit schaffen, um das Gesetz anzuwenden. Wenn wir modernen Konstitutionalismus vermittelt institutioneller Beschränkung von Macht definieren, so skizziert die *Concordantia* zweifelsohne ein modernes konstitutionalistisches System sowohl für die Kirche als auch für das Reich. Wenn wir Nedermans Modernitätskriterien anwenden, so ist auf die Konzeption von Herrschaft als Amt zu verweisen, auf die öffentliche Kontrolle des Herrschers, auf Naturrechte, insbesondere auf jenes, an Regierung und Gesetzgebung auf irgendeine Weise zu partizipieren, sowie in einer Reihe von Fällen auf Wahlen und individuelle Zustimmung.

Die Differenzen zum modernen Konstitutionalismus in der Theorie des Cusanus sind bereits beschrieben worden. Sein System setzt eine Einheit und einen Parallelismus in Kirche und Staat voraus sowie die Existenz und Akzeptanz von Hierarchien in beiden Bereichen, die in der modernen Welt weder möglich noch wünschenswert sind. Cusanus glaubt an die Möglichkeit von Übereinstimmung und Harmonie (*concordantia*) mit Hilfe des Heiligen Geistes, was in einem späteren Zeitalter utopisch anmutet. Der Parallelismus zwischen Kirche und Staat krankt an der mangelnden Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Methoden weltlicher Herrschaft und jenen, die dem Leben des Geistes eignen. Während man durchaus Vorwegnahmen moderner Vorstellungen von individuellen Rechten vorfindet – besonders des Rechts, auf irgendeine Weise an der Gesetzgebung und der Auswahl und Bewertung der Herrscher teilzunehmen –, so fehlen doch das Vertragsdenken, der Voluntarismus und der Pluralismus des modernen liberalen Denkens.

Man kann jedoch die Unterschiede zwischen spätmittelalterlichen und frühmodernen Formen des Konstitutionalismus übertreiben. Als ein Beispiel des Konstitutionalismus im 17. Jahrhundert, das viele Grundannahmen des Cusanus teilt, können wir George Lawsons *Politica Sacra et Civilis* heranziehen, ein 1660 veröffentlichtes Werk politischer und ekklesiologischer Theorie, das John Locke 1679, kurz vor der Abfassung der *Two Treatises of Civil Government*, gelesen hat. Wie Cusanus, den er, neben Gerson und D'Ailly, den führenden konziliaristischen Autoren des Konzils von Konstanz, namentlich erwähnt, baut Lawson seine politische und ekklesiologische Theorie auf der Grundlage der »Zustimmung« des gesamten Volkes zu den Verfassungsstrukturen von Kirche und Staat auf, einer »Zustimmung, die frei und freiwillig ist«.⁵⁸ Er entwickelt seine Kon-

⁵⁸ G. LAWSON, *Politica Sacra et Civilis*, II, 5, s. 24; XII, 1–2, ss. 163–167, ed. von C. Condren (Cambridge 1991).

senstheorie aus philosophischen, nicht juristischen Quellen (Cicero, Augustinus), dennoch wird sie als Grundlage für die Macht der Gemeinschaft verwendet, um ihre geistlichen und weltlichen Herrscher Beschränkungen zu unterwerfen. Die kanonistisch-konziliare Unterscheidung zwischen der körperschaftlichen Gemeinschaft als ganzer (*omnes ut universi*), die den Herrscher und das fundamentale Recht etabliert, und den Einzelnen (*omnes ut singuli*), die ihnen unterworfen sind, wird wieder aufgegriffen, und die Beispiele der Konzilien von Konstanz und Basel werden zitiert. Lawson zeigt eine größere Toleranz gegenüber diversen Regierungsformen, doch teilt er mit den Konziliaristen, die er zitiert, die grundlegenden Argumente für die Ableitung von Autorität aus dem Konsens und die Rechenschaftspflicht der Herrscher. Wie im Fall von Richard Hooker, dessen *Laws of Ecclesiastical Polity* Locke häufig zitiert, wird die Zustimmung von der Gemeinschaft, nicht von Einzelnen gegeben, und sie kann auch widerrufen werden im Fall von »Tyrannei in der Ausübung oder Handlungsweise zur Auflösung der grundlegenden Verfassung«.⁵⁹ Lawson geht also nicht weit über seine konziliaristischen Vorgänger hinaus. Die Gemeinschaft kann dem Herrscher Beschränkungen auferlegen, und das Parlament als Repräsentant der Gemeinschaft kann diese Beschränkungen durchsetzen. Es besteht eine frappante Ähnlichkeit zwischen dem Konziliarismus des Nikolaus von Kues aus dem 15. Jahrhundert und George Lawsons Konstitutionalismus aus dem 17. Jahrhundert.

Die Kontinuität ist geringer im Fall von John Locke, der die *Two Treatises of Civil Government* in den frühen 1680er Jahren schrieb und sie 1689 veröffentlichte. Dies ist besonders deshalb der Fall, weil Locke die frühere Theorie der von der Gemeinschaft gegebenen Zustimmung zu Herrscher und Verfassung durch einen expliziten Gesellschaftsvertrag ersetzt, der im Naturzustand von freien Individuen geltend gemacht wird, die ihre Zustimmung zu einer Regierung und einem System von Gesetzen geben, um ihre Freiheit, ihr Leben und Eigentum zu schützen.⁶⁰ Darüber hinaus werden die Parallelen zwischen geistlichen und weltlichen Autoritätsstrukturen, die sowohl bei Cusanus als auch Lawson

⁵⁹ G. LAWSON, *Politica sacra* (wie Anm. 58) XV, 5, s. 226.

⁶⁰ J. LOCKE, *Two Treatises of Civil Government* II, n. 87–89, 95–99, ed. P. Laslett (Cambridge 1988).

präsent sind, durch eine scharfe Trennungslinie ersetzt, die in Locke's *Letter on Toleration* (1685) gezogen wird zwischen der Kirche als einer freiwilligen Gesellschaft, die sich dem persönlichen Heil des Einzelnen widmet, und dem Staat als einer Zwangseinrichtung zur Beförderung des materiellen Wohlergehens seiner Bürger. Individuelle Zustimmung wird zugunsten der Herrschaft der Mehrheit – ohne hierarchische Elemente – ausgesprochen. Die Mehrheit wiederum etabliert die grundlegenden Verfassungsstrukturen, zu denen eine partielle Trennung von Legislative und Exekutive gehören sollte sowie ein Eigentumsvorbehalt für das Wahlrecht.⁶¹ Wenn der Herrscher seine Macht mißbraucht, kann er von der Legislative zur Rechenschaft gezogen werden, und wenn dies nicht erfolgreich sein sollte, hat das Volk das Recht, an »den Himmel zu appellieren«, das heißt eine bewaffnete Revolution auszulösen.⁶² Werden die Rechte des Einzelnen verletzt, so kann er sein Heil im Aufstand suchen, doch wird er mehr Erfolg haben, wenn er an die Mehrheit appelliert, ihm beizustehen.⁶³

Locke beschreibt also eine individualistischere Konsensstheorie, wenngleich auch er auf schweigende Zustimmung zurückgreifen muß, um zu demonstrieren, daß Zustimmung von allen gegeben wird. Er vertritt zudem eine stärker säkulare und eingeschränkte Konzeption der Rolle des Staates, dem jegliche Mitwirkung in religiösen Angelegenheiten, außer zu diesseitigen Zwecken, verweigert wird. Es ist also bei Locke, wo der Bruch zwischen mittelalterlichem und modernem Konstitutionalismus stattfindet. Hier hat Nedermans Argumentation zugunsten eines fundamentalen Wandels eine gewisse Gültigkeit – besonders in seiner zweiten Formulierung der Unterschiede zwischen dem religiösen und körperschaftlichen Charakter mittelalterlichen Denkens und dem Individualismus und Säkularismus modernen liberalen Gedankengutes.

Unsere Schlußfolgerung ist daher, daß eine Analyse des politischen Denkens des Nikolaus von Kues und ein Vergleich seiner Theorie mit den Theorien von George Lawson und John Locke zeigt, daß es in der Tat eine beträchtliche Kontinuität zwischen dem Konziliarismus des 15. Jahrhunderts und dem Konstitutionalismus des 17. Jahrhunderts

⁶¹ Ebd. II, n. 143.

⁶² Ebd. n. 220, 158.

⁶³ Ebd. n. 208–209.

gibt – und daß ein wirklicher Bruch mit der Vergangenheit erst am Ende des 17. Jahrhunderts mit der Entwicklung eines stärker säkularen liberalen Individualismus in den Schriften von John Locke in Erscheinung tritt.

DAS KOSMOLOGISCHE WELTBILD DES NIKOLAUS VON KUES ZWISCHEN ANTIKE UND MODERNE

Von Fritz Krafft, Marburg

»Es ist die einhellige Meinung der Weisen, daß wir durch all das, was hier auf Erden schaubar ist (*per ista visibilia*), und die Größe der Dinge sowie ihre Schönheit und Anordnung zum Staunen über Gottes Kunst und Erhabenheit geführt werden«, die er bei der Erschaffung der Welt angewandt hat. Mit diesen Worten eines auf Platon und den christlich umgeformten Aristoteles zurückgehenden Topos läßt Nikolaus von Kues das 13. Kapitel des zweiten, von seinem Inhalt her auch als das »kosmologische« zu bezeichnenden Buches der Schrift *De docta ignorantia* (*Die belehrte Unwissenheit*) beginnen.¹ Er hat dieses Werk 1440 in kurzer Zeit niedergeschrieben; und man merkt das ihm auch an, denn es ist in den Konsequenzen nicht ganz widerspruchsfrei.

Bevor Cusanus dann, das zweite Buch abschließend, Größe und Erhabenheit des Schöpfers zelebriert, heißt es als Quintessenz einer Auflistung der von Gott kunstvoll eingerichteten Schöpfung der Sternenswelt, die jetzt durch ihre Begründung in der teleologischen *Vorsehung* Gottes und aufgrund einer genuin christlich auf ihren Sinn und Zweck ausgerichteten, aber ebenfalls schon lange vor Nikolaus erfolgten Umdeutung der Schöpfungstat, die ihr eine auf den Menschen bezogene Sinngebung verleiht, eine nicht zum Selbstzweck ausartende Beschäftigung mit kosmologischen Fragen nicht nur mit dem Hl. Augustinus rechtfertigt, sondern geradezu fordert:² »Gott will auch (*qui etiam vult*),

¹ *De docta ign.* II, 13: § 175 [=Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*. Liber II, Capitulum XIII]; h I, S. 110, Z. 18–20 [= Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. I: Nicolai de Cusa de docta ignorantia, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky (Leipzig 1932)]. Die Paragraphenzählung (entspricht der sonstigen Nummernzählung) erfolgt nach Paul Wilpert in der jedermann zugänglichen Studienausgabe: NIKOLAUS VON KUES, *Die belehrte Unwissenheit*. Buch I [II]. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hg. v. P. Wilpert [Buch III: Übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Register hg. v. H. G. Senger]. Lateinisch-deutsch. NvKdÜ H. 15 [b, c] (Hamburg 1964 [1967, 1977]) – inzwischen liegt Buch I in 4. (1994) und Buch II in 3. Auflage (1997) vor, jeweils besorgt von H. G. Senger.

² *De docta ign.* II, 13: § 179, h I, S. 113, Z. 12–15. – Siehe hierzu auch K.-H. KANDLER, *Nikolaus von Kues, Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Göttingen 1995) 87.

daß wir von dem als so wunderbar erkannten Bau der Welt her (*ex mundi machina mirabili*) zur Bewunderung seiner selbst hingeführt werden. Er verbirgt uns diesen Weltenbau jedoch umso mehr, je größer unser Staunen ist, da er allein es ist, der von ganzem Herzen und mit allem Eifer von uns gesucht werden will (*qui vult [. . .] quaeri*).« – Je mehr wir von der Welt erkennen, desto weniger wissen wir von ihr, besagt ja auch die *docta ignorantia* als gottgewolltes Schicksal seines Geschöpfes Mensch in der zumindest in der Begründung und in der an der platonischen Ideenlehre orientierten Erklärung spezifisch cusanischen Erkenntnistheorie.

Die Vorstellung, daß wir in dem und über den Weltenbau als Schöpfungsidee etwas von Gott als Schöpfer selber erkennen, ist wiederum die Grundidee Platons im *Timaios*, in der *Politeia* und in den *Nomoi*, die Cusanus vor allem aus der spätantiken christlich-neuplatonischen Tradition eines Proklos und (Pseudo-)Dionysios Areopagita kannte und mit spezifisch cusanischen Elementen versetzte; und daß der Erkenntnisweg notwendig vom Staunen und Sich-Wundern zum Philosophieren führt und zur Erkenntnis des Nichtwissens, war schon von Aristoteles an der Astronomie und Kosmologie demonstriert worden, wenn er in der *Metaphysik* sagt:³ »Denn aus Verwunderung fingen die Menschen, wie heutzutage so auch früher, an zu philosophieren, indem sie zuerst über solche rätselhaften Dinge in Staunen gerieten, die sich unmittelbar der Beobachtung aufdrängen, dann aber allmählich auf diesem Wege weiter gingen und sich auch über Größeres in Zweifel einließen, wie zum Beispiel über den Wechsel des Mondes, über den Lauf der Sonne, über die Sterne und über die Entstehung der Welt. Wer aber zweifelt und staunt, hat das Gefühl des Nichtwissens.«

Spätestens seit der im ausgehenden 18. Jahrhundert einsetzenden allgemeinen Cusanus-Renaissance galt Nikolaus von Kues gerade auch wegen dieser Schrift *De docta ignorantia* als einer der »Wiederhersteller der Wissenschaften« nach dem »dunklen« Mittelalter – das war allerdings nur möglich, weil dieses seinerzeit weitestgehend noch unbekannt war, so daß auch die Ideen etwa eines Ioannes Philoponos oder der Nominalisten für diese Einschätzung keine Berücksichtigung hatten finden können. Seit Beginn der nationalen Phase deutscher Wissenschaftsgeschichte mit einer betonten Rückbesinnung auf *deutsche* Geistesgrößen neben de-

³ ARISTOTELES, *Metaphysik* I, 2, 982^b12ff.

nen der klassischen Antike,⁴ als sich Mathematiker und Naturwissenschaftler ihrer jeweils spezifischen Vergangenheit in der klassischen und vorneuzeitlichen Zeit aus der Sicht moderner Wissenschaft zuwandten, um damit gleichzeitig durch den Nachweis des hohen Alters der Geschichte ihren eigenen Bemühungen Reputanz gegenüber den im Sinne der Zeit innerhalb der Humboldtschen Universitätsreform favorisierten klassischen Bildungsfächern für diese an Schule und Hochschule aufstrebenden Fachgebiete zu erlangen, hatten auch wieder Mathematiker den großen Sohn der Stadt Kues als einen der ihren entdeckt und als Protagonisten vieler moderner fachspezifischer Denkweisen gefeiert,⁵ vor allem der Infinitesimalrechnung mit ihren Grenzwertbetrachtungen am Beginn des 19. Jahrhunderts, als diese noch als die grundlegende neuartige Errungenschaft moderner Mathematik galt, und des Unendlichkeitsbegriffs an dessen Ende, als diesem aufgrund der Mengenlehre von Georg Cantor ein völlig neuer, vielschichtiger oder vielmehr: »vielmächtiger« Inhalt als Aktual-Unendliches unterschiedlicher Mächtigkeit zugrundegelegt wurde, der dann nach anfänglicher Umstrittenheit durch die formal-axiomatische Grundlegung der Mengenlehre völlige Akzeptanz erlangte und seitdem aus der Mathematik nicht mehr wegzudenken ist – aber eben auch erst seit Cantor überhaupt denkbar gewesen ist.

Im Verlauf dieses 19. Jahrhunderts haben sich dann auch umgekehrt Philologen und Philosophen verstärkt der antiken Naturwissenschaftler und Mathematiker und der deutschen Geistesgrößen angenommen, um etwas von dem inzwischen mehr und mehr entstandenen Glanz der *neuen* Pilotdisziplinen an den Hochschulen und in der Forschung auf sich zurückfallen zu lassen – und im Zuge dessen wurde dann auch dem kosmologischen Weltbild des Nikolaus von Kues und dessen »naturwissenschaftlichen« Grundlagen eine wesentliche Funktion innerhalb der Geschichte der Wissenschaften zuerkannt: Vom unerläßlichen Wegbereiter oder gar Auslöser des modernen Weltbildes und moderner Naturwissen-

⁴ Siehe F. KRAFFT, *Der Wandel der Auffassung von der antiken Naturwissenschaft und ihres Bezuges zur modernen Naturforschung*, in: O. Reverdin (éd.): *Les études classiques aux XIX^e et XX^e siècles: Leur place dans l'histoire des idées*. (Entretiens sur l'antiquité classique, 26) (Vandœuvres-Genève 1980) 241–304.

⁵ Siehe hierzu F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*. BCG IX (Münster 1984), vor allem den Anhang (S. 166ff.): »Zur Literaturgeschichte des Problems im 19. und 20. Jahrhundert«.

schaft war jetzt die Rede; und diese Redeweise hat bis heute Bestand, wenn es auch immer wieder einzelne warnende Stimmen gibt, wie etwa die von Karl Jaspers, der 1964 kategorisch erklärte:⁶ »Cusanus gehört nicht zu den unmittelbaren Mitbegründern der modernen Wissenschaft; denn er habe keine empirische Untersuchung durchgeführt und keine Entdeckung gemacht – und keine für die Protagonisten neuzeitlicher Naturwissenschaft wegweisenden Ideen und Methoden entwickelt, möchte ich hinzufügen.

Statt dessen beruft man sich weiterhin zumindest auf Josef Koch, den in dieser Hinsicht noch recht zurückhaltenden Cusanus-Kenner, der in seinem Artikel für *Die großen Deutschen* schrieb:⁷ »Es gibt keinen zu seiner Zeit gepflegten Wissensbereich, in dem er nicht durch seine genialen Ideen die weitere Entwicklung der Forschung angeregt hätte.« Fritz Nagel führte diese Einschätzung 1986 in einem Aufsatz weiter und fügte hinzu:⁸ »Nicolaus Cusanus war kein moderner Naturwissenschaftler, aber sein Denken machte die moderne Naturwissenschaft möglich.« Heinrich Rombach war 1981 noch weiter gegangen, indem er deklarierte:⁹ »Es ist kaum möglich, die Wichtigkeit des Cusaners für die Entwicklung der

⁶ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München 1964); hier zitiert nach der dtv-Ausgabe (München 1968) 138.

⁷ J. KOCH, *Nikolaus von Kues 1401–1464*, in: *Die Großen Deutschen. Deutsche Biographie*, hg. v. H. Heimpel / Th. Heuß / B. Reifenberg (Nachdr. Frankfurt a. M. 1983 [zuerst 1935 und 1953]) I, 275–287; hier S. 287.

⁸ F. NAGEL, *Nikolaus Cusanus zwischen Ptolemäus und Kepler*, in: MFCG 17 (1986) 235–250, hier S. 250; ähnlich jetzt auch K. H. KANDLER (wie Anm. 2) 84–89. Die von Nagel hier (S. 245, Fn. 28) angekündigte Untersuchung der Rolle von Nikolaus von Kues bei Nicolaus Copernicus hat sich bei näherer Betrachtung, wie der Autor mir telefonisch bestätigte, wegen fehlender Nennungen bei letzterem erübrigt. Zur Widerlegung gegenteiliger Behauptungen siehe auch H. G. Zekls Einleitung zu: NICOLAUS COPERNICUS, *Das neue Weltbild. Drei Texte* [...]. Übersetzt, hg. und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen v. H. G. Zekl. (Philosophische Bibliothek, 300) (Hamburg 1990) XLf. und LIII–LV. Im 17. Jahrhundert berief man sich allerdings von katholischer Seite gern auf die Schrift *De docta ignorantia* zur Rechtfertigung von der strengen Geozentrik abweichenden Ansichten; siehe hierzu B. BAUER, *Copernicanische Astronomie und cusanische Kosmologie in Athanasius Kirchers ›Iter exstaticum‹*, in: *Pirckheimer-Jahrbuch* 5 (1989/90) 69–107, hier S. 96ff.

⁹ H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg/München 1965 [1981]) I, 150 und Anm. 4.

neuzeitlichen Wissenschaft zu überschätzen. [...] Es wäre nicht falsch, würde man Cusanus den Aristoteles des neuzeitlichen Denkens nennen« – wobei ihm sicherlich nicht bewußt war, daß genau diese Einschätzung und Gleichsetzung Cusanus für jeden modernen Naturwissenschaftler höchst suspekt erscheinen lassen würde, weil er als »Aristoteles« naturwissenschaftlichen Denkens gar nicht fähig sei (was übrigens ebenso falsch wäre).

Inzwischen sind die Darwinsche Evolutionstheorie, die Heisenberg-sche Unschärferelation und anderes als eigentlich schon Nikolaus zuzuschreibende Errungenschaften moderner Naturforschung hinzugekommen. Einen guten Überblick darüber gewährt Stefan Schneider in der 1992 erschienenen Druckfassung eines Beitrags auf dem letzten großen Cusanus-Jubiläum, dessen Titel *Cusanus als Wegbereiter der neuzeitlichen Naturwissenschaft?* zwar noch mit einem Fragezeichen versehen ist, welches er dann aber rasch fallen ließ und nach folgender Gedankenführung sozusagen in ein Ausrufezeichen wandelte:¹⁰ Das Fragezeichen eröffne einen Horizont, in dem darüber Rechenschaft abgelegt werde, »ob überhaupt und wenn ja, in welcher Weise von einer Wirkung des Cusanus auf die Geschichte der sich entfaltenden Naturwissenschaften gesprochen werden« könne. Diese Frage könne durch das ideengeschichtliche Aufweisen von Verbindungslinien »positiv entschieden werden« – Schneider spricht wohl bewußt nicht von einem wissenschaftsgeschichtlichen Aufweisen (denn dann hätte er hier bereits passen müssen); dennoch fällt damit das Fragezeichen schon weg, und der Autor kann sich »den Begründungszusammenhängen der von Cusanus ausgehenden Impulse in [des Cusaners] eigenem Denken« und dessen »metaphysisch-spekulativen Prämissen« zuwenden, »von denen aus der Durchbruch in der Wandlung des Weltbildes erfolgt« sei, was jetzt schon vorausgesetzt wird. Erst in einem dritten Schritt wendet er sich dann den vermeintlichen »speziellen Anstößen des Cusanus für die naturwissenschaftliche Forschung« zu, wozu er zählt: »Ruf nach dem Experiment, quantifizierende Betrachtungsweise, Schlüsselrolle der Mathematik, [der wissenschaftstheoretische Ansatz

¹⁰ S. SCHNEIDER, *Cusanus als Wegbereiter der neuzeitlichen Naturwissenschaft?*, in: Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues und Trier vom 28. bis 31. März 1990, hg. v. R. Haubst. MFCG 20 (1992) 182–220; hier S. 182.

Thomas S. Kuhns (der übrigens inzwischen weitestgehend widerlegt ist)], Exaktheit und Mutmaßungscharakter naturwissenschaftlicher Erkenntnis«, und hier speziell die Heisenbergsche Unschärferelation – schade nur, daß 1990 die Chaostheorie noch nicht allgemeinverständlich etabliert war; denn in dieser würde sich nach der hierbei angewandten Methode der auf die Unschärferelation bezogene Mutmaßungscharakter noch zusätzlich mit einem grundsätzlichen Indeterminismus sowie mit dem cusanischen Prinzip des *omnia in omnibus* verknüpfen lassen, gemäß dem »alles mit allem funktional verbunden«¹¹ sei.

Zu ähnlich teleologischen Deutungen älterer, aus der Klassischen Antike stammender Ideen meinte aber schon 1882, noch zur Zeit der klassischen, mechanistischen Physik, der Physiker und Physikhistoriker Ferdinand Rosenberger richtig (wobei ich jetzt in dem Zitat unsere beiden Akteure einsetze):¹² »Wohl zu merken ist, daß während *Stefan Schneider* [Dutens] in dem Nachweis bekannter Thatsachen bei *Cusanus* [den Alten] so überaus glücklich erscheint, er doch nicht eine einzige neue, zu seiner Zeit noch unbekannte bei *ihm* [ihnen] aufzufinden weiß, wie wenn *Cusanus* [die Alten] genau so viel gewußt hätte[n] und nicht mehr als die neueren Physiker im Jahre 1990 [1766].«

Dennoch gehen auch die Physiker unter den neueren Physikhistorikern weiterhin so vor, aus der Überzeugung, daß es nur *eine* naturwissenschaftliche Wahrheit gibt, die auch in früheren Zeiten schon erahnt worden sein kann. Als besonders markante, in ihrer Absurdität wahrscheinlich jedem sofort einleuchtende Beispiele möchte ich zum einen Edmund Hoppes *Geschichte der Optik* nennen, in der gleich zu Beginn behauptet wird:¹³ »Das erste Gesetz der Optik, welches in Babylon schon um 5000 v. Chr. bekannt gewesen sein muß, ist die Erkenntnis von der geradlinigen Ausbreitung der Lichtstrahlen; das geht aus den astronomischen Angaben mit

¹¹ S. SCHNEIDER (wie Anm. 10) 211.

¹² J. K. F. ROSENBERGER, *Die Geschichte der Physik in Grundzügen mit synchronistischen Tabellen der Mathematik, Chemie und beschreibenden Naturwissenschaften sowie der allgemeinen Geschichte* (Braunschweig 1882–1890, Nachdr.: Hildesheim 1963) I, 11 (siehe auch S. 36). Generell hierzu siehe jetzt F. KRAFFT, *Zur Philosophie- und Naturwissenschaftsgeschichte des Basalts*, in: Iliaster. Literatur und Naturkunde in der frühen Neuzeit. Festgabe für Joachim Telle zum 60. Geburtstag, hg. v. W. Kühmann / W.-D. Müller-Jahncke (Heidelberg 1999) 99–130.

¹³ E. HOPPE, *Geschichte der Optik* (Leipzig o. J. [1927]) 1.

Sicherheit hervor«, zum anderen den israelischen Physiker und Physikhistoriker Smuel Samburski, der in der Beschreibung der Bewegung der »Sonnenstäubchen« in einem Lichtstrahl bei Lukrez¹⁴ »eine vollkommene Beschreibung und Erklärung der Brownschen Bewegung« sieht – leider, wie er, sich selbst entlarvend, hinzufügt, »am falschen Objekt«; aber diese Einschränkung könne »keineswegs die Bedeutung der Entdeckung [des Lukrez beziehungsweise Epikuros] selber schmälern«.¹⁵

Es dürfte sich unter diesen Gesichtspunkten sicherlich einmal lohnen, zusammenzustellen, welche inzwischen von den Naturwissenschaften nicht mehr anerkannten Erkenntnisse aus früheren Zeiten bereits einmal dem Cusanus selbst oder als von ihm angeregt unterstellt worden sind – und welche Cusanus selbst zugeschriebenen oder als von ihm direkt oder indirekt angeregten Erkenntnisse auch schon anderen, älteren Denkern zuerkannt wurden. Die Heisenbergsche Unschärferelation beispielsweise wird vielfach auch dem antiken Atomisten Lukrez (und damit Epikuros) zuerkannt, so daß sie zumindest nicht gleichzeitig dem auf völlig anderen Prämissen beruhenden genuinen Denken des Cusanus entsprungen sein könnte. Dabei wird allerdings in beiden Fällen nicht bedacht, daß es sich bei dem miteinander Verglichenen jeweils um etwas völlig anderes handelt. – Lassen Sie mich wenigstens an diesem einen Beispiel, das auch einen Zugang zum kosmologischen Denken des Cusanus eröffnet, einmal kurz skizzieren, welchen Gefahren eine solche teleologische, gegenwartsbezogene Betrachtungsweise, die den historischen Erfahrungsraum des Betroffenen überhaupt nicht berücksichtigt, in sich birgt.

Stefan Schneider gibt die der Unschärferelation zugrundeliegende Idee folgendermaßen wieder:¹⁶ »Im quantenphysikalischen Bereich der Mi-

¹⁴ TITUS LUCRETIVUS CARUS, *De rerum natura* II, 114–141.

¹⁵ S. SAMBURSKI, *Das physikalische Weltbild der Antike* (Zürich/Stuttgart 1965) 161f. – Auf die Spitze getrieben wird der internalistische Standpunkt, der die Grundlage für derartige teleologische Betrachtungsweisen liefert, etwa von den Herausgebern einer Festschrift zum 60. Geburtstag von Walter Saltzer in ihrem vorangestellten »Manifest: Der Weg der Wahrheit. Aufsätze zur Einheit der Wissenschaftsgeschichte. Festgabe zum 60. Geburtstag von Walter G. Saltzer, hg. v. P. Eisenhardt / F. Linhard / P. Kalsar (Hildesheim 1999), dazu die Rezension von F. KRAFFT in: *Pharmaziehistorische Bibliographie* 9 (2001) 21–23.

¹⁶ S. SCHNEIDER (wie Anm. 10), 216.

krophysik, die erkannt hat, daß Elementarteilchen nicht als unabhängig analysierbare [gemeint ist wohl: meßbare] Einheiten [...] gesehen werden müssen, muß jedes naturwissenschaftliche Experiment, auch jede Beobachtung [was aber hier nicht möglich ist] als *Eingriff* in das beobachtete [d. h. gemessene] System interpretiert werden. . .« Zur Erinnerung: Die Unschärferelation legt quantitativ fest, wie exakt zwei inkommensurable Größen (etwa Impuls und Ort) eines mikrophysikalischen Systems gleichzeitig gemessen werden können; die jeweils für komplementäre Größen gültigen Unschärfen gelten als eine Folge des Welle-Teilchen-Dualismus in der Mikrophysik, somit als eine objektive Folge einer subjektiven Messung, die nicht ohne einen die Größen verändernden Eingriff in das Mikrosystem möglich ist. Und *deshalb* stellte Heisenberg fest:¹⁷ »Schließlich aber muß man sich immer wieder klar machen, daß die Wirklichkeit, von der wir [als Mikro-Physiker] sprechen können, nie die Wirklichkeit »an sich« ist, sondern eine gewußte Wirklichkeit oder sogar in vielen Fällen eine von uns gestaltete Wirklichkeit.«

Was Heisenberg damit meint, wird aber erst deutlich, wenn man über die zitierten Worte hinaus liest; denn Heisenberg führte zuvor aus,¹⁸ das Wort »subjektiv« solle andeuten, »daß es bei einer vollständigen Beschreibung der Zusammenhänge eines Bereiches vielleicht nicht möglich ist, davon abzusehen, daß wir selbst in die Zusammenhänge verwoben sind. So kann zum Beispiel in der Atomphysik, wenn ihre Gesetze vollständig formuliert werden sollen, nicht mehr davon abgesehen werden, daß unser Körper und die Apparate, mit denen wir beobachten, selbst den Gesetzen der Atomphysik unterworfen sind; ferner tritt in ihr unsere *Kenntnis* eines Sachverhaltes an [die] Stelle eines physikalischen Faktums«, insofern »in immer steigendem Maße das Erkenntnisverfahren, das uns von der Wirklichkeit Kunde gibt, selbst einen Bestandteil der Zusammenhänge bildet, die den betreffenden Bereich ausmachen.« Das bilde den großen Unterschied zur klassischen, mechanistischen oder elektrodynamischen Physik, die noch »von einem abgeschlossenen Bereich der Wirklichkeit sprechen [könne], der eben durch diese Begriffe [wie Masse, Ort, Geschwindigkeit, Gerade, Ebene usw. eindeutig und von jedermann mit demselben Ergebnis] erfaßt werden kann.«

¹⁷ W. HEISENBERG, *Gesammelte Werke*, Abt. C, Bd. 1: Physik und Erkenntnis (München/Zürich 1984) 236

¹⁸ W. HEISENBERG (wie Anm. 17) 235.

Im Mikrobereich entsteht also eine völlig andersartige Qualität der Erfahrbarkeit, eine von der nicht durch Messungen beeinflussten Wirklichkeit grundsätzlich unterschiedene, aber ebenfalls objektive Wirklichkeit; und das ist etwas ganz anderes als das möglicherweise ebenfalls als »Unschärfe« zu bezeichnende Produkt cusanischer Erkenntnislehre, dergemäß (nach Schneider¹⁹) »Erkenntnis der extremalen Außenwelt immer nur konjunktural als ein unendlicher Annäherungsprozeß an die Wahrheit vollziehbar ist, ohne die Wahrheit, so wie sie ist, je ganz erreichen zu können.« Cusanus kann damit also die durch die mikrophysikalische, hochenergetische Beobachtungstechnik bedingte, grundsätzliche, als solche aber exakt zu quantifizierende Unschärferelation (nicht Unschärfel!) auch weder vorweggenommen noch direkt oder indirekt angeregt haben.

Es kommt innerhalb der Mikrophysik auch nicht auf einen bloßen Beobachtungsstandpunkt an, wie Stefan Schneider weiter zur Stütze seiner Argumentation annimmt, um daraus die (ja tatsächlich und unabhängig davon bestehende) unverzichtbare Notwendigkeit einer »Reflexion auf die Implikationen des Beobachtungsstandpunktes« abzuleiten, über die Cusanus »eingehende Betrachtungen an Hand anschaulicher Illustrationsbeispiele in *De docta ignorantia*« angestellt habe; und er verweist dazu auf das 12. Kapitel im zweiten Buch, das von der Beschaffenheit (den *conditiones*) des Erdkörpers handelt, insbesondere Argumente gegen eine Minderwertigkeit der Erde vorbringt, da sie ein Stern unter Sternen sein soll.

Es soll aber auch hiermit weniger gezeigt werden, daß »unser Beurteilungshorizont immer standort- und standpunktbedingt ist«, als vielmehr plausibel gemacht werden, daß und warum die für Nikolaus aus Systemzwang notwendige Bewegung des Erdkörpers vom Bewohner dieser Erde, dem Menschen, nicht als solche wahrgenommen werden kann, weil er bei zwei relativ zueinander erfolgenden Bewegungen empirisch nicht zu entscheiden vermag, ob er selber sich mit seinem Gefährt bewegt, während das relativ dazu als bewegt Erscheinende ruht, oder ob er selber ruht und der andere Gegenstand die ihm so erscheinende Bewegung ausführt, oder ob sogar beide in Bewegung sind, wie wir im Hinblick auf Cusanus' spätere Lösungen ergänzen können und müssen; denn daraufhin könnte aus ihrer Nichtwahrnehmbarkeit auch kein Argument gegen eine Bewegung der Erde gewonnen werden. Wir alle kennen sol-

¹⁹ S. SCHNEIDER (wie Anm. 10) 216f.

che Erlebnisse bei relativ sanft beschleunigten Bewegungen (wir müssen bei Cusanus ja auch von der Vorstellung einer Beschleunigung und einer Trägheit im Sinne Isaac Newtons absehen), wenn man etwa in einem Zug sitzt und auf dem benachbarten Gleis ein Zug an- und an einem vorbeifährt – wie man jedenfalls denkt, bis man an der Beschleunigung und den Fahrgeräuschen merkt, daß es der Zug, in dem man sich selber befindet, ist, der sich in Bewegung gesetzt hat. Cusanus wählt ein von der Strömung eines Flusses mitgeführtes, relativ zum umgebenden Wasser unbewegtes Schiff, von dem man nur dann merkt, daß es vorwärtskommt, wenn man das relativ zum strömenden Wasser ruhende Flußufer in die Betrachtung einbezieht, an dem es entlang treibt.

Wer denkt bei diesem anschaulichen und später in der Diskussion um die Anerkennung der Heliozentrik immer wieder benutzten Beispiel nicht spontan, daß es auf persönlichen Erfahrungen des Sohnes eines wohlhabenden Moselschiffers beruhen müsse, also genuin cusanisch sei – so daß vielleicht ein Nicolaus Copernicus zu seiner ähnlichen Betrachtung vom Cusanus angeregt worden sein könnte. Aber weit gefehlt! Es handelt sich um eine alte, schon bei den literarischen und wissenschaftlichen Klassikern der Antike belegte Erfahrung. Immer wieder wurde zur Illustrierung dieses Zusammenhangs ein Vergil-Vers aus der *Äneis* (III, 72) zitiert: »Provehimur portu, terraeque urbesque recedunt« (»Wir segeln aus dem Hafen fort, und Länder und Städte weichen zurück.«) – auch vor Nikolaus, so etwa von Copernicus.²⁰

In der *Optik* des Euklid wird dieser Sachverhalt einer optischen Täuschung dokumentiert, und er ist seitdem Bestandteil der optischen Tradition einschließlich der Euklid-Kommentare und -Scholien (Copernicus sollte sich dazu ausdrücklich auf Euklids *Optik* berufen).²¹

²⁰ NICOLAUS COPERNICUS, *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* (Nürnberg 1543) I, 5 und 8; vgl. hierzu die Quellenangaben A. Birkenmajers in: NICOLAUS COPERNICUS, *Über die Kreisbewegungen der Weltkörper* [sic!] (*De revolutionibus orbium coelestium*). Erstes Buch. Zweisprachige Ausgabe, hg. und eingeleitet v. G. Klaus, Anmerkungen von A. Birkenmajer (Berlin 1959) 112f. (Anm. 52), 116–119 (Anm. 69) und 124f. (Anm. 77) – der Titel des copernicanischen Werkes wird bisher stets falsch übersetzt beziehungsweise erweckt durch die Übersetzung falsche Assoziationen; er müßte lauten: »Die Umwälzungen [= Rotationen] der Himmelssphären«. Die erste wirklich kritische Ausgabe ist: NICOLAUS COPERNICUS, *De revolutionibus libri sex*. Besorgt von H. M. Nobis und B. Sticker †. (Nicolaus Copernicus Gesamtausgabe, Bd. II) (Hildesheim [jetzt: Berlin] 1984).

²¹ N. COPERNICUS, *De revolutionibus* (wie Anm. 20) I, 10.

In beiden Versionen der euklidischen Optik behandeln die abschließenden Paragraphen in mehreren bewiesenen Sätzen die verschiedenen Erscheinungsformen zweier parallel oder rechtwinklig zueinander erfolgender Bewegungen unterschiedlicher Geschwindigkeit;²² in mehreren Handschriften sind auch Scholien zu diesen Paragraphen überliefert, in denen die im geometrischen Beweis zum punktförmigen Auge und zu geometrischen Strecken reduzierten bewegten Gegenstände mit zwei relativ zueinander bewegten Reitern illustriert werden. Das Beispiel des auf einem Fluß treibenden Schiffes wird in extenso etwa in der in lateinischer Übersetzung vorliegenden Schrift *De aspectibus* des großen arabischen Physikers Ibn Al-Haitham (Alhazen) aus dem frühen 11. Jahrhundert beschrieben, von wo es der schlesische Optiker Witelo im 13. Jahrhundert in seine *Perspectiva*,²³ das weitverbreitete mittelalterliche Standardwerk und Lehrbuch der geometrischen Optik, übernahm.

Auf Witelo wiederum berufen sich dann im Zusammenhang eingehender Behandlungen relativer Bewegungen zwischen einem Beobachter auf der (ruhenden oder eben bewegten) Erde und der (bewegten oder eben ruhenden) Fixsternsphäre die beiden Pariser Nominalisten des 14. Jahrhunderts Nicole Oresme und Jean Buridan. Letzterer führt dazu auch das Beispiel zweier relativ zueinander bewegter Schiffe an.²⁴ – Das Beispiel und der damit illustrierte Denkansatz beruhen also nicht auf genuin cusanischen Prämissen und haben auch nicht im Zusammenhang mit dem cusanischen Werk auf die Folgezeit gewirkt; Euklid, euklidische

²² EUCLIDIS *optica, opticorum recensio Theonis, catoptrica, cum scholiis antiquis*. Edidit I. L. Heiberg. (Euclidis opera omnia, VII) (Leipzig 1895) 106–119 (Optika §§ 50–57) und 236–247 (Theon-Rezeption §§ 49–54) – die das Werk abschließenden letzten zwei/drei Paragraphen behandeln jeweils die Wandlung der scheinbaren, relativen Größe eines Gegenstandes bei Bewegungen auf ihn zu und von ihm weg. Hier auf S. 282–284 auch die oben genannten Scholien zur Theon-Rezeption.

²³ VITELLIONIS *libri Opticae decem* (Nürnberg 1535 [1551, Basel 1572]) IV, 138. – In der polnischen Witelo-Ausgabe ist von dem vierten Buch bisher nur eine polnische Übersetzung erschienen: *Witelona Perspektywy – księga IV, przekład na język polski ze wstępem i komentarzami*. Przekład z języka łacinskiego Witold Wróblewski, wstęp, opracowanie przekładu i komentarz Lech Bieganowski, Andrzej Bielski, Witold Wróblewski. (Studia Copernicana, 33) (Warschau 1994).

²⁴ JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones de caelo et mundo*. Edited by E. A. Moody (Madison 1942) II, quaestio 22; siehe dazu F. FELLMANN, *Scholastik und kosmologische Reform*. (BGPhThMA N.F. 6) (Münster 1971, ²1988) 7.

geometrische Optik und die Relativierung von beobachtbaren Bewegungen bei den Nominalisten waren vielmehr die Quellen auch für die spätere Argumentationen in der Auseinandersetzung um die Heliozentrik.

In Oresmes Quaestionen zu Aristoteles' Schrift *De caelo* wird vielmehr im zweiten Buch aus dem Unbehagen einer wenig befriedigenden Lösung der Diskrepanz zwischen mathematisch-astronomischem System und physikalischer Erklärung der Bewegung der Himmelsphären ab Kapitel 24 ausführlich die Möglichkeit einer Erdrotation erörtert²⁵ und dabei festgestellt, daß es keine empirische Entscheidung darüber geben könne, ob die Erde oder die Fixsternsphäre täglich rotiere. Aus ökonomischen Gründen sei es allerdings sehr viel wahrscheinlicher, daß sich die vergleichsweise verschwindend kleine Erde statt der riesigen Fixsternsphäre bewege, zumal es dann nur *eine* Bewegungsrichtung am Himmel gäbe und den von West nach Ost entgegen der täglichen Bewegung bewegten Planeten nicht noch die dieser entgegengesetzte tägliche Rotation zuzuweisen wäre. Hierzu führt er sämtliche möglicherweise auftretenden, nur teilweise schon aus der Literatur zur Begründung der zentralen Ruhelage der Erde bekannten Probleme einer Lösung zu – einschließlich der für diesen Fall notwendig zusammengesetzten senkrechten Fallbewegung auf die sich drehende Erde, die übrigens ein Galileo Galilei wieder aufnehmen sollte, während Oresmes Schüler Buridan sich dann auf die prinzipielle Möglichkeit der Wiedergabe der Phänomene bei bewegter Erde beschränken sollte. Nicole Oresmes Resümee scheint eindeutig zu sein:²⁶

»Da alle Effekte, die wir wahrnehmen, hervorgerufen und alle Erscheinungen gerettet werden können, wenn man anstelle einer Vielzahl verschiedener und übermäßig großer Vorgänge (*operacion*) einen kleineren annimmt, nämlich die tägliche Achsendrehung der Erde, die im Vergleich zum Himmel sehr klein ist, so folgt daraus, daß Gott und

²⁵ NICOLE ORESME, *Le Livre du ciel et du monde*. Edited by A. D. Menut and A. J. Denomy, Translated with an Introduction by A. D. Menut (Madison 1968) 536 (p. 144 B). – Zu den nominalistischen Argumenten bezüglich der Erdrotation generell siehe J. BULLIOT, *Jean Buridan et le mouvement de la terre* in: *Revue de Philosophie* 14 (1914) 5–24; P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. IX (Paris 1958) 325–362; F. FELLMANN (wie Anm. 24); F. KRAFFT, »... denn Gott schafft nichts umsonst!« *Das Bild der Naturwissenschaft vom Kosmos im historischen Kontext des Spannungsfeldes Gott – Mensch – Natur* (Natur – Wissenschaft – Theologie. Kontexte in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1) (Münster 1999) 134–146.

²⁶ N. ORESME (wie Anm. 25) 534/536 (p. 143 CD).

Natur diese Vorgänge umsonst eingerichtet und geordnet hätten [wenn die Erde ruht und der Himmel sich dreht], und das ist ihnen unangemessen.«

Diese auf Aristoteles und den christlichen Aristotelismus zurückgehende Maxime als Voraussetzung für eine Angemessenheit ökonomischen Denkens gilt nun aber gerade einem Ockhamisten nicht unbedingt und nicht generell, sondern nur für die menschliche Vernunft; und Wilhelm von Ockham hatte in seinem Sentenzenkommentar entsprechend bekundet:²⁷ »Häufig erreicht Gott durch zahlreiche Mittel, was er mit weniger Mitteln hätte erreichen können.« / »Frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus.« – Trotzdem ist Oresmes Quintessenz aus der langen Argumentationskette für eine Erdrotation für einen modernen Leser dann doch etwas überraschend:²⁸

»Dennoch, jedermann bleibt dabei und ich selber denke ebenso, daß trotz entgegenstehender Vernunftgründe, die aber keine schlüssigen Überzeugungen sind, die Himmel sich bewegen und nicht die Erde [. . .]. Bedenkt man alle Argumente, so könnte man zwar meinen, daß die Erde sich bewege und nicht der Himmel; denn das Gegenteil ist nicht evident. Aber dennoch scheint dies auf den ersten Blick genau so sehr oder noch mehr gegen die natürliche Vernunft (*raison naturelle*) zu sprechen, wie es viele unserer Glaubenssätze tun. Was ich hier als eine Art Abschweifung zur Übung des Intellekts gesagt habe, kann auf diese Weise also als brauchbares Mittel dienen, um diejenigen zu widerlegen und zu prüfen, die unseren Glauben mit Vernunftgründen (*par raysons*) bekämpfen zu können meinen.«

Man mag diesen Schlenker einschätzen, wie man will; wir würden es uns aber in jedem Falle zu leicht machen, wollten wir diese Rückkehr zur orthodoxen aristotelischen Kosmologie mit der Furcht vor kirchlicher Mißbilligung und Verfolgung begründen. Die ganze Argumentation erklärt sich vielmehr aus der großen Unsicherheit, in die die averroistische Philosophie einer doppelten Wahrheit, der der menschlichen Vernunft und der der Offenbarung und des Glaubens, letztlich auch die Astronomie und Kosmologie gestürzt hatte. Noch vor 1250, also noch vor dem Verbot averroistischer und deterministischer, der Bibel widersprechender Lehrsätze von 1277,²⁹ waren die neben dem Computus des Jo-

²⁷ WILHELM VON OCKHAM, *Sentenzenkommentar* I, d. 17, quaestio 3; zitiert nach F. FELL-MANN (wie Anm. 24) 55.

²⁸ N. ORESME (wie Anm. 25) 536/538 (p. 144 BC).

²⁹ Siehe hierzu K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*, eingeleitet, übersetzt und erklärt (excerpta classica, Bd. VI) (Mainz 1989).

hannes de Sacrobosco und einfachen Tafeln zur Kalenderrechnung zum »Corpus astronomicum«³⁰ des Mittelalters gehörenden Universitäts-Lehrbücher entstanden, der Traktat *De sphaera* von Sacrobosco³¹ und die anonymen *Theoricae planetarum*,³² jeweils auf der Grundlage der ptolemäischen Astronomie des *Almagestum*. Sie wurden übrigens bis ins 17. Jahrhundert als Lehrbücher verwendet, ersterer unverändert, letztere in bis zuletzt erfolgten Neubearbeitungen.

In diese durch den Charakter der Astronomie als eine *ars mathematica* scheinbar vorgegebene, aber vermeintliche Theorie-Sicherheit hinein hatte der spanisch-maurische Philosoph Averroës, der 1198 gestorbene »Kommentator« (nämlich des Aristoteles), wie ihn das Mittelalter nannte, dessen Schriften und Kommentare fast ohne Zeitversetzung ins Lateinische übersetzt wurden und um 1250 im Abendland bekannt waren, in seinem Metaphysik-Kommentar zum astronomischen Kapitel im 12. Buch deklariert:³³ »Die Astronomie der heutigen Zeit betrifft nicht die Wirklichkeit (*nihil est in esse*), sondern eignet sich lediglich zur Berechnung [der Gestirnsörter], nicht dagegen zur Erfassung des Seins (*sed est conveniens computationi, non esse*).«

Im Prinzip hatte das zwar schon Aristoteles gesagt und eine strenge Scheidung von Mathematik und Physik vorgenommen; aber für ihn hatte sich beides noch auf der Basis des homozentrischen Sphärensystems von Eudoxos und Kallippos vereinigen lassen (Bild 1), so daß lediglich die Anzahl der erforderlichen Äther-Sphären und ihre jeweilige Rotationsgeschwindigkeit einer mathematischen Bestimmung bedurfte:³⁴

³⁰ O. PEDERSEN, *The corpus astronomicum and the Traditions of the Medieval Latin Astronomy*, in: *Colloquia Copernicana* III, 1975 (*Studia Copernicana*, 13) (Wrocław 1975) 57–96.

³¹ L. THORNDIKE, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators* [lateinisch-englisch] (Chicago/London 1949).

³² Eine englische Übersetzung der *Theoricae planetarum* von Olaf Pedersen in: E. GRANT (Hg.), *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, Mass. 1974) 451–465.

³³ ARISTOTELIS *Metaphysicorum cum Averrois Commentariis* (Venedig 1562), zu Liber XII, p. 229 KM.

³⁴ Zum folgenden siehe F. KRAFFT, *Nicolaus Copernicus. Astronomie und Weltbild an der Wende zur Neuzeit*, in: H. Boockmann / B. Möller / K. Stackmann (Hg.): *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987* (Abh. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 179) (Göttingen 1989) 282–335; hier speziell S. 311–333.

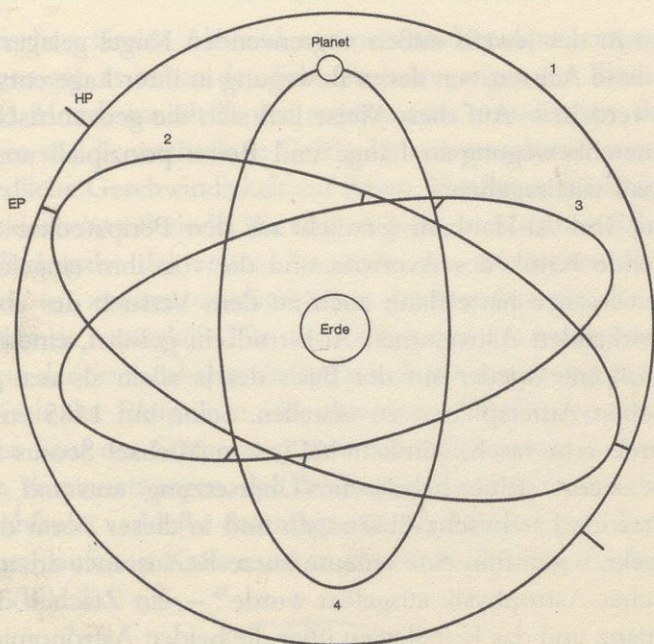


Bild 1: Die für die Beschreibung der Bewegungen eines Planeten erforderlichen Sphären gemäß dem mathematischen System homozentrischer Sphären des Eudoxos von Knidos.

Die Kreise und Ellipsen sind jeweils als Großkreise (Äquatoren) auf einer physischen, aus Äther bestehenden Kugelschale gedacht. Sphäre 1 rotiert innerhalb von 24 Stunden von Ost nach West um die Himmelspole [HP] (entsprechend der 24-stündigen Rotation der Himmelskugel); Sphäre 2 rotiert in der siderischen Periode von West nach Ost um die Pole der Ekliptik [EP]; Sphäre 3 in der synodischen Periode von Nord nach Süd senkrecht zu Sphäre 2, Sphäre 4 gleichschnell und entgegengesetzt sowie je nach Größe der erscheinenden Schleifenbewegung schräg zu Sphäre 3. Die Schleifenbewegung in der synodischen Periode läßt Eudoxos also aus den beiden inneren Sphären resultieren. Die entstehende Kurve wird von der zweiten Sphäre in der Ebene der Ekliptik innerhalb der siderischen Periode herumgeführt, die beiden Bewegungen zusammen von einer vierten Sphäre entsprechend der täglichen Fixsternrotation. Auf dem Äquator-Großkreis der innersten Sphäre ist der Planetenkörper befestigt. Die Bewegung eines jeden Planeten resultiert so kinematisch aus mehreren für sich gleichförmig rotierenden Kugeln, de-

ren Achsen in der jeweils außen angrenzenden Kugel gelagert sind, so daß allein diese Achsen von deren Bewegung in ihrer Lage entsprechend verändert werden. – Auf diese Weise ließ sich die geozentrisch erscheinende Planetenbewegung in Länge und Breite prinzipiell und einigermaßen genau wiedergeben.

Die über Ibn Al-Haitham letztlich auf den Peripatetiker Sosigenes zurückgehende Kritik des Averroës und die von ihm eingeleitete Aristoteles-Renaissance hatte dann auch zu dem Versuch des ebenfalls in Córdoba wirkenden Astronomen Al-Bitrudschi geführt, eine mathematische Astronomie wieder auf der Basis der ja allein als real geltenden konzentrischen Äthersphären zu erstellen. Seine um 1185 entstandene Schrift wurde sehr rasch, nämlich 1217, von Michael Scotus ins Lateinische übersetzt.³⁵ Eine hebräische Übersetzung entstand 1259; sie wurde später ins Lateinische übertragen und in dieser Form dann 1531 auch gedruckt, woraufhin eine erneute kurze Renaissance aristotelischer, konzentrischer Astrophysik ausgelöst wurde³⁶ – ein Zeichen dafür, daß die Diskrepanz und das Unbehagen über die beiden Astronomien immer noch bestand; diese Widersprüchlichkeit war es ja auch gewesen, die Copernicus zu der angestrebten Restauration durch Vereinigung beider Astronomien anregen sollte.³⁷

Trotz aller Bemühungen und Kunstgriffe war es nämlich nicht möglich, mit ausschließlich konzentrischen Kreisen auf Sphären, die ja allein als real galten, die Phänomene wiederzugeben und berechenbar zu machen. Das nun wiederum war aber schon bald nach Aristoteles der mathematischen Astronomie recht ordentlich gelungen gewesen, wenn sie dazu auch von den aristotelischen physikalischen Prinzipien der Konzentrität und Gleichförmigkeit sämtlicher Bewegungen von Himmelskörpern für ihre

³⁵ AL-BITRÛJÎ, *De motibus celorum*. Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot, Edited by Francis J. Carmody. (Berkeley/Los Angeles 1952).

³⁶ Siehe die Literatur bei F. KRAFFT (wie Anm. 34) 322–324.

³⁷ Siehe dazu F. KRAFFT, *Die sogenannte Copernicanische Revolution. Das Entstehen einer neuen physikalischen Astronomie aus alter Astronomie und alter Physik*, in: Physik und Didaktik 2 (1974) 276–290; DERS., *Copernicus retroversus, I: Copernicus fulfills Greek astronomy*, in: Colloquia Copernicana III. Proceedings of the Joint Symposium of the IAU and the IUHPS, cosponsored by the IAHS: Astronomy of Copernicus and Its Background. Toruń 1973 (Studia Copernicana, 13) (Wrocław usw. 1975) 113–123; F. KRAFFT (wie Anm. 25) 191–209, sowie (wie Anm. 34) 307–311 und 324–333.

mathematischen Kreise Abstand nehmen mußte; denn entgegen diesen Forderungen gab es neben den Schleifenbewegungen der Planeten (außer Sonne und Mond) innerhalb der sogenannten synodischen Periode Erscheinungen wie die wechselnde Größe der sonnennahen Planeten und die unterschiedliche Geschwindigkeit auf ihrem Weg längs der Ekliptik innerhalb der siderischen Periode, die sich so nicht beschreiben ließen.

Zur Wiedergabe der ersten Anomalie der siderischen Priode hatte Hipparchos im zweiten vorchristlichen Jahrhundert für die Sonne die Exzentertheorie entwickelt. Die vier die Jahreszeiten bestimmenden Kardinalpunkte der Sonnenbahn, die beiden Äquinoktien und Solstitionen, teilen den Kreis der Ekliptik in vier gleichlange Abschnitte (Quadranten), für die der Lauf der Sonne aber unterschiedlich lange Zeiten benötigt. Unter den Voraussetzungen, daß die Sonne einen Kreis und diesen *gleichförmig* durchläuft, verbleibt daraufhin nur die Möglichkeit, diesen gleichförmig durchlaufenen Kreis exzentrisch zur Erde (dem Beobachter) anzuordnen (Bild 2).

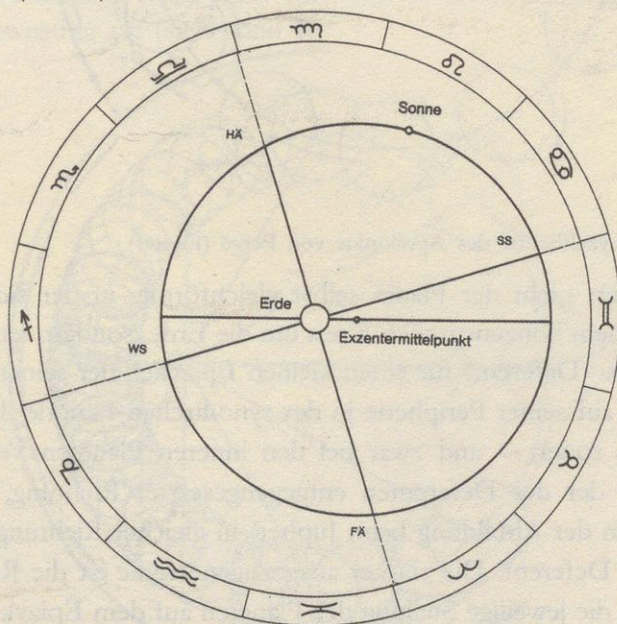


Bild 2: Die Exzentertheorie des Hipparchos (Sonne)

Gewahrt bleibt hier die Gleichförmigkeit und Kreisförmigkeit der Bewegung, nicht dagegen die Konzentrität; über den Mechanismus des

Zusammenwirkens der einzelnen Bewegungskomponenten ist damit nichts gesagt.

Ähnliches gilt für die Theorie, die Apollonios von Perge schon vorher zur Wiedergabe der zweiten Anomalie der synodischen Periode der Planeten aufgestellt hatte (Bild 3):

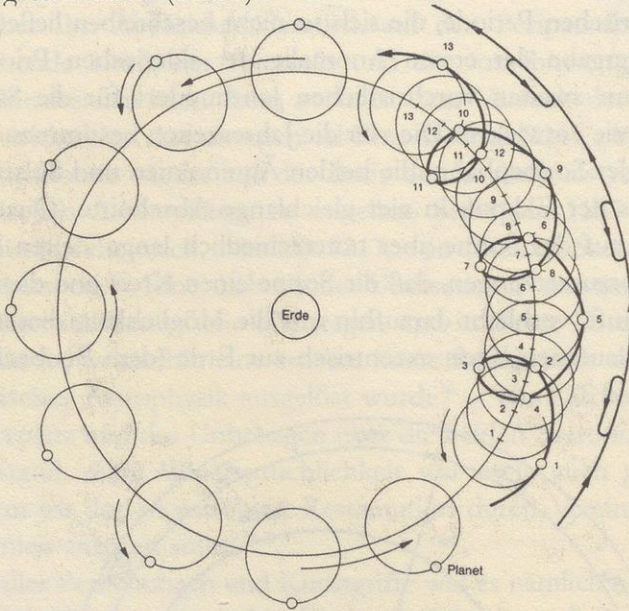


Bild 3: Die Epizykeltheorie des Apollonios von Perge (Jupiter)

Danach wandert nicht der Planet selbst gleichförmig in der siderischen Periode auf einem konzentrischen Kreis um die Erde, sondern letzterer ist der 'Trägerkreis' (Deferent) für einen kleinen Epizykel, der seinerseits mit dem Planeten auf seiner Peripherie in der synodischen Periode des jeweiligen Planeten rotiert – und zwar bei den inneren Planeten Venus und Merkur in zu der des Deferenten entgegengesetzter Richtung, bei den äußeren (wie in der Abbildung beim Jupiter) in gleicher Richtung wie der konzentrische Deferent. Die stärker ausgezogene Linie ist die Resultante und verbindet die jeweilige Stellung des Planeten auf dem Epizykel in den zwölf angedeuteten Stationen. Hier kommt also auf sehr viel elegantere und einfachere Weise die rechts ausgezogene, vor der Fixsternsphäre erscheinende Schleifenbewegung zustande; und diese ist jetzt auch geometrisch und numerisch auf trigonometrischer Basis zu berechnen.

Es lag nun nahe, für die kleineren Planeten, in deren Bewegungen beide Anomalien auftreten, auch beide Theorien zu verbinden und den Epizykel in synodischer Periode auf einem exzentrischen Deferenten in siderischer Periode um die Erde kreisen zu lassen. Diese Verbindung wurde auch bereits vor Ptolemaios vorgenommen; aber es waren auch schon so genaue Beobachtungsdaten erbracht worden, daß selbst diese Verknüpfung nicht mehr auf eine ausreichende Genauigkeit der Theorie führte. Die siderische Komponente bedurfte einer Korrektur, die darauf hinauslaufen mußte, daß die Exzentrizität des die siderische Periode wiedergebenden exzentrischen Deferenten zu verdoppeln war, ohne dabei allerdings die bereits die synodische Periode exakt wiedergebende epizyklische Komponente in ihrer scheinbaren Größe zu verändern. Die Verdoppelung der Exzentrizität durfte also auch innerhalb des mathematischen Modells nur *scheinbar* sein und sich nur auf die *Geschwindigkeit* des Epizykelmittelpunktes, nicht aber auf die von dem Epizykel selbst bewirkte Elongation auswirken. Ptolemaios stellte dazu eine Theorie für eine entsprechende Ausgleichsbewegung auf (siehe Bild 4):

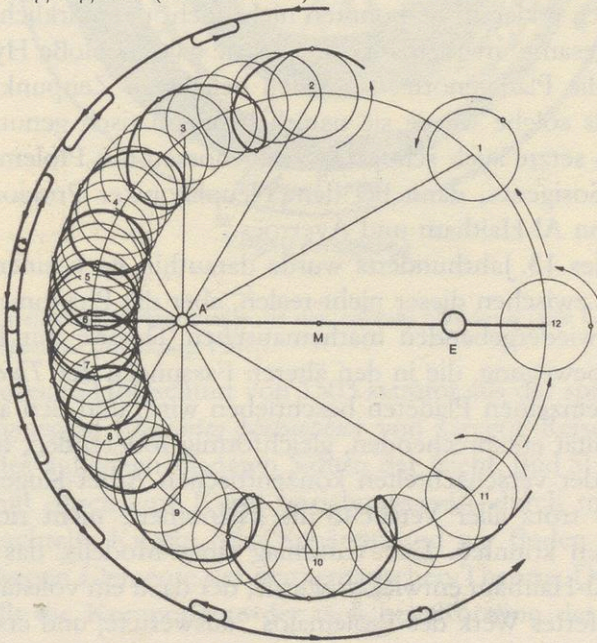


Bild 4: Die Theorie eines Planeten (Jupiter) nach Klaudios Ptolemaios mit exzentrischem Deferenten, Epizykel und Ausgleichsbewegung

Danach bewegt sich der Epizykelmittelpunkt nicht gleichförmig in Bezug auf den Mittelpunkt (M) seines zur Erde (E) exzentrischen Deferenten, sondern gleichförmig in Bezug auf einen dazu exzentrischen Ausgleichspunkt (A), der sich (bei den äußeren Planeten) jenseits der exzentrischen Erde im selben Abstand der Exzentrizität (ME) auf der Apsidenlinie befindet. Jetzt führt der Epizykelmittelpunkt in siderischer Periode einen ungleichförmigen Lauf auf dem exzentrischen Deferenten durch. (Durch die zur Veranschaulichung vergrößerten Exzentrizitäten kommt es bei den resultierenden Linien links zu Überschneidungen.) Dieses komplizierte geometrische System (von dem hier der einfachste Fall ausgewählt wurde) befindet sich nun in der Ebene der Ekliptik. Zur Ortsbestimmung des Planeten wird noch die Komponente der 24-stündigen Rotation des Fixsternhimmels überlagert, die den täglichen Auf- und Untergang errechnet.

Mit der Ausgleichstheorie verstieß Ptolemaios nun aber in eklatanter Weise zusätzlich gegen das Prinzip der Gleichförmigkeit der Kreis- und Rotationsbewegungen. Ungleichförmige Rotationen ließen sich nicht mehr physikalisch erklären; sie konnten nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen. Die gesamte mathematische Theorie galt als bloße Hypothese mit dem Ziel, die Planetenörter für jeden beliebigen Zeitpunkt zu berechnen; und als solche wurde sie natürlich pragmatisch genutzt. Aber die Kritik daran setzte auch schon bei Zeitgenossen des Ptolemaios ein, besonders bei Sosigenes, dann bei dem Neuplatoniker Proklos, später vor allem bei Ibn Al-Haitham und Averroës.³⁸

Im Verlauf des 13. Jahrhunderts wurde daraufhin nach einem Kompromiß gesucht zwischen dieser nicht-realen, aber die Phänomene weitgehend richtig wiedergebenden mathematischen Theorie mit Exzenter und Ausgleichsbewegung, die in den älteren Fassungen der *Theoricae planetarum* für die einzelnen Planeten beschrieben wird, und den allein der physischen Realität entsprechenden, gleichförmig rotierenden, mit ihren Achsen ineinander verschachtelten konzentrischen Äther-Kugelschalen, mit denen aber trotz aller Versuche die Phänomene nicht richtig beschrieben werden konnten. Der Vorschlag eines Modells, das im Anschluß an Ibn Al-Haitham entwickelt wurde, der dazu ein vollständig nur arabisch überliefertes Werk des Ptolemaios³⁹ auswertete, und erstmals in

³⁸ Siehe F. KRAFFT (wie Anm. 34) 320–324 und die dort genannte Literatur.

³⁹ B. R. GOLDSTEIN, *The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses* (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 57, Part 4) (Philadelphia 1967).

Roger Bacons *Opus tertium* abgebildet wird,⁴⁰ fand dann rasch Aufnahme in die *Theoricae planetarum* und hatte schon im 14. Jahrhundert in deren Rahmen weitestgehend Anerkennung gefunden. Es bildet auch die Grundlage für des Cusanus kosmologische Spekulationen.

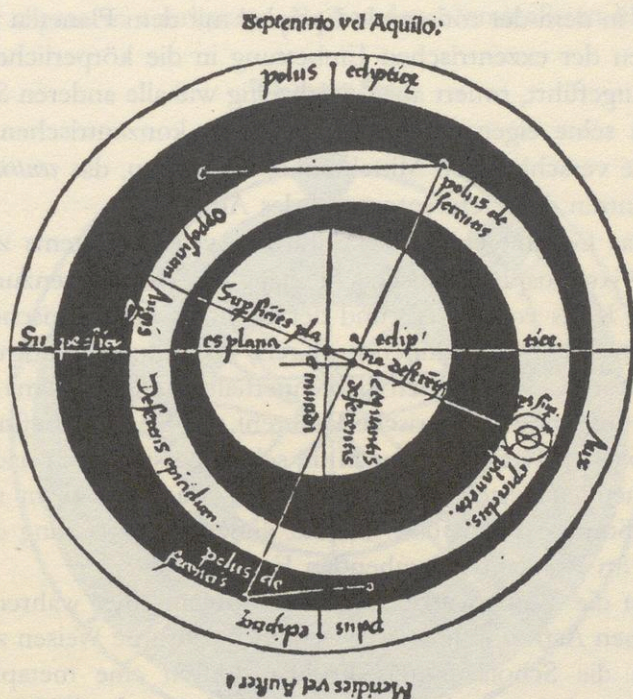


Bild 5: ›Physikalische‹ Planetentheorie der *Theoricae planetarum* (aus: G. REISCH, *Margarita philosophica* [Straßburg 1504])

Der gezeigte Holzschnitt von 1503 stammt aus der später noch mehrmals aufgelegten *Margarita philosophica* von Gregor Reisch; er stellt das System des äußersten Planeten Saturn dar (siehe Bild 5): Das Ganze ist der Schnitt durch eine Kugel beziehungsweise durch mehrere ineinandergeschachtelte Kugeln oder Sphären; und wir finden darin alle oben beschriebenen Elemente der mathematischen Theorie: Der äußere weiße Ring stellt die Komponente der täglichen Rotation der Fixsternsphäre

⁴⁰ Siehe E. GRANT, *Cosmology*, in: David C. Lindberg (Hg.): *Science in the Middle Ages*. (Chicago/London 1978) 265–302, speziell S. 280–284.

oder achten Sphäre dar, in der oben und unten in den Polen der Ekliptik die hier senkrechte Rotationsachse für die entgegengesetzte Eigenbewegung des Planeten längs der Ekliptik (dem waagerechten Durchmesser) gelagert ist. Schräg und exzentrisch dazu sind Deferentenachse und -ebene eingezeichnet. Der Deferent selbst ist der exzentrische, weiß gelassene Ring, in dem der rotierende Epizykel mit dem Planeten umläuft; er wird wegen der exzentrischen Einbettung in die körperliche Sphäre von dieser mitgeführt, rotiert aber gleichzeitig wie alle anderen Sphären-elemente um seine eigene Achse. Im inneren, konzentrischen weißen Kreis sind die verschiedenen Mittelpunkte angegeben, das *centrum mundi* sowie die Zentren des Deferenten und des Äquanten.

Jetzt ist das Gesamtgebilde des Saturn-Bewegungssystems zwischen der an die Fixsternsphäre anschließenden äußeren Begrenzungskugel (dem zweiten Kreis von außen) und der ebenfalls konzentrischen inneren Begrenzungskugel (dem innersten Kreis) konzentrisch und rotiert als ganzes gleichförmig, wenngleich sich innerhalb dieses Systems der ungleichförmig kreisende exzentrische Deferent mit Epizykel befinden. Innerhalb des weißen Kreises in der Mitte schließen sich dann nach innen die entsprechenden Systeme des Jupiter und Mars, das nicht so komplizierte der Sonne (Bild 6) usw. bis zur äußeren Begrenzung der Feuersphäre der im Weltzentrum ruhenden Erde an.⁴¹

Versuchten die Mathematiker also das Problem einer wahren, realen mathematischen Astronomie vorerst vergebens auf ihre Weisen zu lösen, so versuchte die Scholastik das Problem durch eine metaphysische Rechtfertigung seiner prinzipiellen Unlösbarkeit aus der Welt zu schaffen. Hatte Thomas von Aquino noch gehofft, daß dereinst jemand die Diskrepanz auflösen werde,⁴² so stellte die Spätscholastik in Festschrei-

⁴¹ Die Ausmaße sind natürlich relativ, und die Dicke eines solchen Systems hängt von der Exzentrizität des Deferenten und der Größe des Epizykels (oder der übereinander angeordneten zwei Epizykels) ab. – Da zu dieser Zeit Begriff und Vorstellung einer Gestirns-*Bahn* (unser Terminus technicus »orbit«) noch völlig fremd sind (erst Kepler führte diese Vorstellung ein), ist es häufig unklar, welche einzelne »Kugel« mit dem lateinischen Begriff *orbis* bezeichnet wird; benutzen lateinische Autoren dagegen das griechische Fremdwort *sphaera*, so ist damit in der Regel ein solches Gesamtgebilde zwischen der äußeren und der inneren konzentrischen Begrenzungskugel gemeint. Die »achte Sphäre« ist deshalb stets die sich an die Sphäre des siebten Planeten anschließende Fixsternsphäre (samt der zur Erzeugung von Präzession und Trepidation erforderlichen zusätzlichen »orbes«).

⁴² THOMAS VON AQUINO, *In Aristotelis Libros de caelo et mundo expositio*, II, lectio 17, n. 2 (p.

bung der aristotelischen Unterscheidung von mathematisch-hypothetischer und physikalischer Astronomie die Möglichkeit einer wahren Astronomie grundsätzlich in Frage und berief sich dazu »auf die Verborgenheit Gottes, die dem Menschen jede Einsicht in die Schöpfungsordnung verwehret.«⁴³ Im 14. Jahrhundert war der Standpunkt des Averroës der allgemein anerkannte. Er hat den Nominalisten überhaupt erst

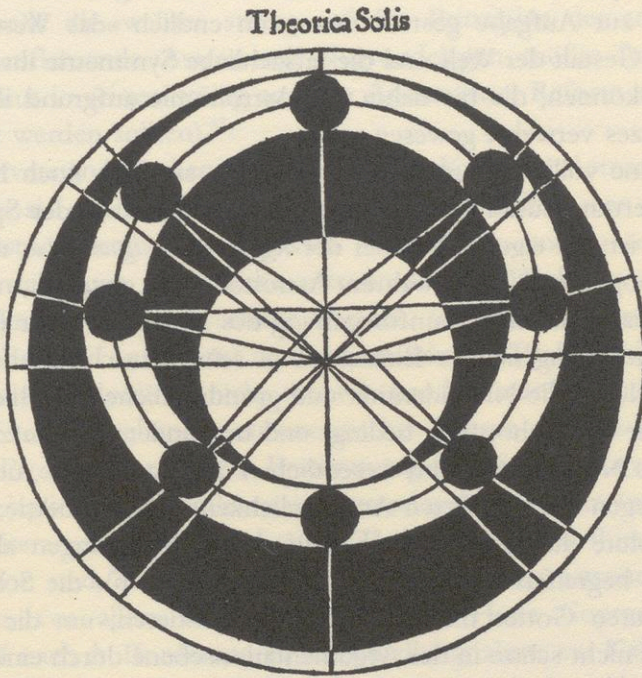


Bild 6: »Physikalische« Sonnentheorie aus: G. PEURBACH, *Theoricae novae planetarum* (Nürnberg 1472)

die Möglichkeit ihrer Spekulationen eröffnet; und so läßt denn auch Buridanus die Verfechter einer täglichen Erdbewegung auf den Einwand der Aristoteliker, diese verstoße gegen die gültigen Prinzipien der Astronomie, entgegen, daß es den Astronomen doch nur um die Rettung der Phänomene gehe, ohne daß es sie interessiere, ob das Ergebnis der Wirk-

451): »Quia forte secundum aliquem alium modum, nundum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur.«

⁴³ F. FELLMANN (wie Anm. 24) 58.

lichkeit entspricht oder nicht.⁴⁴ Diesen Standpunkt des rein hypothetischen Charakters der mathematischen Astronomie sollte ja 1542 auch Andreas Osiander in seiner anonymen Vorrede der copernicanischen Astronomie unterstellen – fälschlicherweise; denn Copernicus hatte seine Heliozentrik ja gerade als Folge einer innigen Verknüpfung beider Astronomien entwickelt, indem er sich die Bewahrung aller *Prinzipien der aristotelischen Physik* in der Astronomie statt die Wahrung oder Rettung der Phänomene zur Aufgabe gestellt hatte, um endlich »das Wesentliche, nämlich die Gestalt der Welt und die tatsächliche Symmetrie ihrer Teile« erfassen zu können, die bis dahin der Astronomie aufgrund ihres falschen Ansatzes verwehrt gewesen sei.⁴⁵

Das ist eine völlig andere Ausgangsbasis als sie auch noch Nikolaus von Kues vertrat. Cusanus stand mitten in der Tradition der Spätscholastik; ja, es ist das eigentliche Ziel der *regula doctae ignorantiae*, die prinzipielle Unmöglichkeit einer »wahren« Astronomie zu erweisen, nicht nur wegen der mangelnden Vernunftbegabung des Menschen oder der göttlichen Vorenthaltung tieferer Einsichten in seine Absichten und Taten, sondern als durch die Nichtidentität und grundsätzliche Verschiedenheit von Schöpfer und Schöpfung bedingt und begründet. Das aufzuweisen dient ihm als Neuplatoniker im wesentlichen die Mathematik, und zwar, vor allem wegen ihrer größeren Anschaulichkeit, die Geometrie; und da er das Absolute durch seine mathematischen Überlegungen als ihnen Analoges zu begreifen sucht, muß er natürlich auch für die Schöpfung dieses absoluten Gottes mathematisch argumentieren, um die Unvergleichbarkeit nicht schon in der Argumentationsebene durch eine zudem unzulässige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* einfach vorauszusetzen. Deshalb bot sich dazu derjenige Bereich der Natur regelrecht an, dessen Betrachtung damals als einzige bereits weitgehend mathematisiert war,⁴⁶ nämlich die Astronomie beziehungsweise Kosmologie:

⁴⁴ JEAN BURIDAN, *In Aristotelis De caelo libros*, II, qu. 22: »Sufficit astrologis ponere modum per quem salventur apparentia sive sit ita in re sive non.« Zitiert nach F. FELLMANN (wie Anm. 24) 59.

⁴⁵ N. COPERNICUS, *De revolutionibus*, praefatio (wie Anm. 20, S. 4, Z. 16–18): »Rem quoque praecipuam, hoc est mundi formam, ac partium eius certam symmetriam non potuerunt invenire, vel ex illis colligere.«

⁴⁶ Später, in der Schrift *Idiota de staticis experimentis*, versuchte er dafür einen weiteren Bereich zu erschließen, nämlich das »Gewicht« der materiellen Körper, sicherlich im Hinblick auf *Sapientia Salomonis* XI, 21, wonach ja Gott bei der Schöpfung die Welt

Während nach der *coincidentia oppositorum* in Gott als dem einzigen Absoluten die extremen Gegensätze aufgrund des Übergangs ineinander zusammenfallen (Gott ist Gerade *und* Kreis, Mittelpunkt *und* Peripherie), treten diese in der erschaffenen Welt gar nicht auf: In der Schöpfung gibt es keine Gerade und keinen Kreis, keine mit dem Punkt verbundene absolute Ruhe und absolut gleichförmige oder kreisförmige Bewegung, keine absolute Mitte, keine Peripherie und absolute Grenze – Dinge, die aber gerade die »wahren«, streng auf den Prinzipien der aristotelischen Physik aufbauende Astronomie zugrundelegen müßte (und die von Copernicus in seinem völlig anderen Ansatz einer Reform auch zugrundegelegt werden sollten).⁴⁷

Selbstverständlich kennt Nikolaus von Kues die Astronomie seiner Zeit, wie sie oben für die Planeten skizziert wurde – von seinem Universitätsstudium und von privaten Studien her, und in seinem Besitz befand sich auch eine Reihe astronomischer Werke, vor allem Gebrauchs-literatur.⁴⁸ 1436 verfaßte er einen *Tractatus de reparatione Calendarii* für das Basler Konzil,⁴⁹ auf dem das anstehende Problem der Kalenderreform dann allerdings nicht mehr behandelt wurde. Aber die Schrift bezeugt sein tiefgehendes astronomisches Wissen und die Kenntnis der für das Problem der exakten Bestimmung der Länge des tropischen Jahres, die jeglichem Kalenderwerk zugrundegelegt werden muß, einschlägigen Literatur von Ptolemaios bis Thabit Ibn Kurra (hier geht es um Präzession und Trepidation) und die Handhabung astronomischer Tafelwerke, vor allem der Alphonsinischen. Hatte Copernicus jedoch 1515/16 nach Aufforderung zu einer Stellungnahme zur Kalenderreform für das 5. Lateran-Konzil in Übereinstimmung mit dem Abschlußbericht

»nach Maß, Zahl und Gewicht eingerichtet« hat. Hierzu siehe den Beitrag von I. MÜLLER in diesem Band S. 333–350 sowie F. KRAFFT, *Schweretheorie und Weltbild des Nikolaus von Kues. Zu ihrer vermeintlichen Modernität*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 25 (2002) 195–211.

⁴⁷ Siehe F. KRAFFT, *Progressus retrogradis. Die »Copernicanische Wende« als Ergebnis absoluter Paradigmatreue*, in: A. Diemer (Hg.): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften. XIII. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens*, 8.–10. Mai 1975 in Münster (Studien zur Wissenschaftstheorie, Bd. 10) (Meisenheim am Glan 1977) 20–48.

⁴⁸ J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel* (Trier 1905, Nachdr. Frankfurt a. M. 1966).

⁴⁹ Siehe hierzu P. DUHEM (wie Anm. 25) X, 310–313.

immer noch feststellen müssen, daß die Zeit für eine Reform *noch nicht* reif sei, weil dazu noch die exakten Bestimmungen der Jahres- und Monatslänge fehlten,⁵⁰ so erklärte Nikolaus von Kues diesen Zustand 80 Jahre früher damit, daß die dafür erforderliche Einrichtung einer exakten Astronomie die Kräfte der menschlichen Vernunft grundsätzlich übersteige. Es ist dieselbe, von der copernicanischen grundsätzlich verschiedene Geisteshaltung, wie sie sich vier Jahre später als »belehrte Unwissenheit« konsolidieren sollte.

Cusanus schreibt nirgends, daß irgendwelche astronomischen Beobachtungen oder Berechnungen diese grundsätzliche Skepsis ausgelöst hätten, und natürlich auch nicht, welche es dann gewesen wären. Aber das ist auch nicht zu erwarten, weil diese Skepsis aus dem skizzierten Unbehagen an der astronomischen Situation herrührt und dem philosophisch-theologischen Begründungszusammenhang der Spätscholastik entstammt, der im 15. Jahrhundert stark vom Neuplatonismus geprägt war. Die »docta ignorantia« ist keine Reflexion über naturwissenschaftliche Methoden und Erkenntnisweisen, sondern neuplatonische Mystik und Theosophie mit Prämissen, die mit neuzeitlichem naturwissenschaftlichen Forschen nicht vereinbar sind – das hat schon 1915 Edmont Vansteenberghé klar gesagt.⁵¹

Die beschränkte Zeit zwingt mich, es bei Andeutungen bewenden zu lassen; ich wähle dazu die Bewegung der Erde und die Schwere- und Elemententheorie.

⁵⁰ Siehe F. KRAFFT, *Des Nicolaus Copernicus Bemühungen um die Bestimmung der Länge des Tropischen Jahres. Zur Chronologie copernicanischer Astronomie*, in: B. Fritscher / G. Brey (Hg.): *Cosmographica et Geographica*. FS für Heribert M. Nobis zum 70. Geburtstag. (Algorismus, 13) 1. Halbband (München 1994) 253–296, besonders 266–271.

⁵¹ E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (Münster 1915); siehe auch von naturwissenschaftshistorischer Seite K. GOLDDAMMER, *Nikolaus von Kues und die Überwindung des geozentrischen Weltbildes*, in: *Alte Probleme – Neue Ansätze. Drei Vorträge von Fritz Krafft, Kurt Goldammer, Annemarie Wettley* (Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft und der Technik, 5) (Wiesbaden [jetzt Stuttgart] 1965) 25–41. Eine neue Untersuchung der Proklos-Handschriften des Cusanus unter Berücksichtigung der älteren Literatur liefert H. W. HOFFMANN, *Nikolaus von Kues und Proklos. Eine Interpretatio Christiana* (Diss. phil. Univ. Düsseldorf 1998); den (neu-)platonischen Ansatz betont auch K.-H. KANDLER (wie Anm. 2) 85f.

Bewegung sei für uns nur erfaßbar im Vergleich zu etwas Feststehendem, schreibt Nikolaus in *De docta ignorantia*, also nur als relative Bewegung, und zwar im Falle der Gestirne als Bewegung um feste Pole im Zenit oder um die Mitte, je nach Standpunkt; denn schaue man von den Polen aus auf die Mitte der Erde, so befinde sich diese im Zenit (also oben). »Wo auch immer jemand sich befindet, er glaubt, sich im Zentrum zu befinden«.⁵² Das läßt sich unterstreichen, nicht jedoch die ontologische Schlußfolgerung, daß sich daraufhin die Welt und ihre Bewegung und Gestalt überhaupt nicht erfassen ließen, weil sie keinen (absoluten) Mittelpunkt besitze und sich an der Fixsternsphäre keine feststehenden Pole befinden könnten. Das folgende Kapitel ergänzt, daß jeder beliebige Standort auf einem der Planetenkörper dem Beobachter wie ein ruhender Mittelpunkt erscheine und von jedem Standpunkt aus scheinbare Fixpunkte entstünden, um die als Pole sich das andere zu drehen scheine.⁵³ Das Gefüge der Welt (*machina mundi*) sei aber deshalb so eingerichtet, daß sie überall ihr Zentrum und nirgends ihre Peripherie habe, weil ihr Umfang und ihr Zentrum Gott sei, der überall und nirgends sei und in dem Zentrum und Umfang zusammenfielen.

Dieses ist übrigens der Zusammenhang, in dem Cusanus über die Unmöglichkeit der Entscheidung über Ruhe oder Bewegung des Betrachters oder des ihm bewegt erscheinenden Gegenstandes sprach. Wie gesagt, das ist alte optische Tradition; und selbst der Wechsel des Standortes des Betrachters von der Erde an den Himmel ist für diesen Zusammenhang bei Buridan vorweggenommen.

Es ist auch keine a posteriori abgeleitete Erkenntnis, daß der Erdkörper nicht im Zentrum der Welt ruhe, vielmehr eine Folge des für diesen Zusammenhang a priori gesetzten Postulats, daß es in der materiellen Schöpfung ebensowenig ein Zentrum gebe wie absolute Ruhe.⁵⁴ Daraus

⁵² *De docta ign.* II, 11; § 161, h I, S. 103, Z. 3f.: »... et ubique quis fuerit, se in centro esse credit.«

⁵³ *De docta ign.* II, 12; § 162, h I, S. 103, Z. 17ff.

⁵⁴ Ein entsprechender Gedankengang mit gleichen Konsequenzen findet sich bereits in Albert von Sachsens Kommentar zu *De caelo et mundo* (II, quaestio 10 und 26); bezüglich der für ihn und Copernicus daraus folgenden Schwere- und Kohäsionstheorie siehe F. KRAFFT, *Copernicus retroversus II: Gravitation und Kohäsionstheorie*, in: Colloquia Copernicana IV. Conférences des Symposia: L'audience de la théorie héliocentrique, Copernic et le développement des sciences exactes et sciences humaines, Toruń 1973

folgt natürlich schon deshalb keine Heliozentrik (oder Heliostatik), weil für die Sonne dasselbe gelten würde; aber es ergeben sich aus diesem aus Cusanus' philosophisch-theologischen Prämissen der *docta ignorantia* folgenden Postulat Konsequenzen astronomischer und kosmologischer Art, denen ich mich in einem ersten Punkt kurz zuwenden möchte:

Die mathematische Astronomie ist für Cusanus zwar grundsätzlich nicht in der Lage, die ja auch nicht absolut regulären Bewegungen am Himmel exakt zu beschreiben, aber es ist ihre Aufgabe, die Phänomene zu wahren (*apparentes salvare*), also das Erscheinungsbild der Himmelsbewegungen auf der Erde angenähert wiederzugeben, selbst wenn sich weder Gestalt noch Bewegung der Welt erfassen lassen sollen. Nikolaus möchte sich sicherlich nicht dem Vorwurf aussetzen, daß er die exakten Disziplinen der Mathematik deshalb aus seinen Betrachtungen der anschaulichen Schöpfung ausschließe, weil er sie nicht beherrsche.

Er betont aber nochmals ausdrücklich, daß »weder die Sonne noch der Mond noch die Erde oder eine andere Sphäre in ihrer Bewegung, auch wenn uns das anders erscheinen mag, einen wahren (vollkommenen) Kreis beschreiben können, weil sie sich nicht um einen Fixpunkt bewegen.«⁵⁵ Es heißt also das Erscheinungsbild zu wahren, oder, wie Oresme es ausgedrückt hatte: Es muß auf einer bewegten Erde dasselbe Erscheinungsbild entstehen wie bei einer im Weltzentrum ruhenden Erde, wobei aber die Astronomie mit ihren auf mathematische Kreise um einen Fixpunkt reduzierten Bewegungserscheinungen der Planeten auch im Sinne des Cusanus keine Realität wiedergeben kann.

Die Erde (oder vielmehr: die Erdsphäre) ist ein bewegter Planet (eine bewegte Planetensphäre) unter den bewegten Planeten(sphären) gewor-

(*Studia Copernicana*, 14) (Wrocław usw. 1975) 63–76. – Maßgeblich zu der Philosophie des Cusanus und ihren Quellen bis zum Jahre des Entstehens der Schrift *De docta ignorantia* ist immer noch H. G. SENER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)* (BGPhThMA N. F. Bd. 3) (Münster 1971); siehe auch K.-H. KANDLER (wie Anm. 2) 86.

⁵⁵ *De docta ign.* II, 11, § 160; h I, S. 102, Z. 21–23: »Immo neque sol neque luna neque terra neque alia sphaera, licet nobis aliud vedeatur, describere potest verum circulum in motu, cum non moveantur super fixo.« – Die Worte »neque alia sphaera« weisen darauf hin, daß Cusanus hier auch bei Sonne, Mond und Erde an deren »Sphäre« (siehe Anm. 41) denkt, wobei die »Erdsphäre« durchaus als identisch mit dem Erdkörper aufgefaßt sein kann.

den und bewegt sich wie Sonne, Mond und die anderen Planeten ebenso, wie die Fixsterne sich um die Pole der achten Sphäre bewegen, um einen Pol an dieser Sphäre, der für jede Planetensphäre ein anderer ist und für die Erde als Gestirnskörper näher zum Zentralpol liegt.⁵⁶ Die Achse der Erd(sphär)e befinde sich zwar in der Nähe des »polus centralis«, um den sich die Fixsternsphäre drehe, doch beschreibe die Erdsphäre mit ihrer Bewegung nicht einen kleinsten Kreis (das wieder aufgrund der grundsätzlichen Prämissen), das heißt sie erfolgt nicht um einen Punkt, dem der kleinste Kreis sich ja annähert. Außerdem stehen ihre Pole wie alle anderen Pole nicht absolut fest. Cusanus will also sagen, daß die Erde keine bloße Achsendrehung ausführt (wie es die Nominalisten als Alternative für die gleichen Erscheinungen diskutiert hatten). Sie bewege sich vielmehr in einer eigenen, wenn auch wie bei den anderen Planeten unvollkommenen Sphäre, die um ihre Hauptdrehachse, deren nicht unveränderliche Pole sich an der achten Sphäre in der Nähe von deren (Zentral-)Polen befinden, mit nicht stets gleichförmiger und gleichbleibender Geschwindigkeit rotiert. Ihre Hauptdrehachse soll demnach wohl einen schmalen Doppelkegel beschreiben, von dem der Radius der Grundflächen dem Abstand der Pole von den Zentralpolen der achten Sphäre entsprechen – oder die beiden Pole ihrer Achse sollen sich auf derselben Seite der Achse der Fixsternsphäre befinden, so daß die Erd(sphär)e um eine gleichgerichtete Achse rotiert, deren Bewegung einen schmalen Zylinder beschreibt. Selbstverständlich bleibt die Erd(sphär)e aber (fast) im Zentrum der achten Sphäre und der Sonnensphäre; das Planetensystem bleibt geozentrisch.

Die Bewegung des Erdkörpers um den Mittelpunkt seiner Sphäre, die selber nicht um eine feststehende, zentrale Achse, sondern um eine auch ihrerseits von der achten Sphäre um die nahen Zentralpole herumgeführte Achse rotiert, darf aber natürlich *nicht* als zusätzlicher optischer Effekt bei den erscheinenden Bewegungen der Sphären der übrigen Planeten und der Fixstersphäre auftreten, weil so etwas nicht wahrgenommen wird – gerade das sollte aber Copernicus konstatieren; und das macht naturwissenschaftliches Denken gegenüber philosophisch-theo-

⁵⁶ *De docta ign.* II, 11, § 160; h I, S. 102, Z. 16–19: »sicut se habent stellae circa polos coniecturales in octava sphaera, ita terra, luna et planetae sunt ut stellae circa polum distanter et differenter motae coniecturando polum esse, ubi creditur centrum.«

logischen Spekulationen aus, die den bewährten naturwissenschaftlichen *status quo* nicht anzurühren wagen. Für Cusanus muß deshalb die Erklärung noch auf der Basis der bestehenden mathematischen Astronomie erfolgen. Die erscheinenden Bewegungen der anderen Himmelskörper müssen, wie es die Optik lehrt, zu für den Beobachter auf der Erde relativen Bewegungen werden, das heißt diese Himmelssphären müssen zusätzlich zu der bekannten (und wahrnehmbaren) eine gleichartige Rotationsbewegung ausführen wie die Erdsphäre. Beide Rotationsbewegungen heben sich daraufhin für den (bewegten, sich daraufhin aber als ruhend empfindenden) Beobachter auf.

In einem fragmentarischen Abriß seiner eigenen *Theoricae planetarum*, die Nikolaus auf die Rückseite eines leeren Blattes einer 1444 in Nürnberg erworbenen astronomischen Handschrift sicherlich bald nach dem Kauf eintrug,⁵⁷ versucht er, diese gemeinsam ausgeführten Bewegungen zu beschreiben und größenmäßig zu bestimmen – ohne daß ich diesen Text bisher vollständig verstanden hätte oder andere Interpreten eine große Hilfe dabei gewesen wären.⁵⁸ Vermutlich hatte aber Cusanus das ganze selber noch nicht konsequent durchdacht; eine zwanzig Jahre später 1463 in Orvieto verfaßte Schrift mit dem Titel *De figura mundi*, die möglicherweise nähere Auskunft hätte geben können, ist leider verschollen.

Die Fixsternsphäre rotiert üblicherweise innerhalb von 24 Stunden einmal um ihre Achse von Ost nach West. Anders als die Nominalisten, die ja einfach diese Rotation als scheinbaren Effekt der entgegengesetzten Erdrotation zuschrieben, kann Cusanus aber die Fixsternsphäre nicht ruhen lassen. Der Einfachheit halber läßt er vielmehr auch die Erdsphäre

⁵⁷ Der von F. J. Clemens 1843 entdeckte und 1847 bekannt gemachte Text im Codex Cusanus 211 (keiner Ptolemaios-Handschrift, wie immer wieder behauptet wird; siehe J. MARX [wie Anm. 48] 202) ist in einer Edition von R. Klibansky abgedruckt im Anhang zu E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues. Textbeilage von Raymond Klibansky. Mit einer Tafel.* CSt I (Heidelberg 1930) 41–45 [nach dieser Ausgabe wird zitiert]; siehe außer der dort genannten älteren Literatur seit Alexander von Humboldts »Kosmos« auch P. DUHEM (wie Anm. 25) X, 315–317; R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft*, KSCG 12 (Trier 1963); S. SCHNEIDER (wie Anm. 10) 188.

⁵⁸ Siehe etwa P. DUHEM (wie Anm. 25) X, 313–319 (mit Textauszügen); E. ZINNER, *Entstehung und Ausbreitung der copernicanischen Lehre* (Erlangen 1943); Zweite Auflage, durchgesehen und ergänzt v. H. M. Nobis / F. Schmeidler (München 1988) 95–97, danach F. NÄGEL, *Nicolaus Cusanus in der Sicht Alexander von Humboldts*, in: MFCG 17 (1986) 251–256, hier S. 254.

in derselben Richtung rotieren wie die Fixsternsphäre (ihre Pole sollen sich in der Nähe der Pole der Fixsternsphäre befinden). Die Rotationsgeschwindigkeiten müssen daraufhin so gewählt werden, daß als scheinbarer Effekt eine 24-stündige Rotationsbewegung der Fixsternsphäre relativ zur Rotation der Erdsphäre übrig bleibt. Auch hier wählt er wieder den einfachsten Fall, die Verdoppelung: Die Erdsphäre soll innerhalb von 24 Stunden einmal um ihre Achse von Ost nach West rotieren, die Fixsternsphäre in derselben Richtung zweimal in derselben Zeit, also mit doppelter Rotationsgeschwindigkeit – als auf der Erde wahrnehmbarer Effekt verbleibt so eine 24-stündige Rotation der Fixsternsphäre (relativ zur als ruhend empfundenen Erde) von Ost nach West. Auch bei der Sonne, die Cusanus als einzigen Planeten mit in die Betrachtung einbezieht, muß deshalb die der siderischen Komponente, der relativ zur Fixsternsphäre erfolgenden »Eigenbewegung«, überlagerte 24-stündige Rotation, die den Auf- und Untergang bewirkt, ebenfalls in eine zweifache Rotation in derselben Zeit umgewandelt werden:⁵⁹ »Secundo consideravi, quod terra ista non potest esse fixa sed movetur ut ali[a]e stell[a]e. Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pitagoras, quasi semel in die et nocte, sed octava sphaera bis, et sol parum minus quam bis in die et nocte.«

Cusanus verringert allerdings die täglich zweimalige Rotation der Sonnensphäre um einen geringen Anteil (»parum minus quam bis«), nämlich täglich um $\frac{1}{365}$ einer Gesamtrotation, was sich in den 365 Tagen eines Jahres auf die volle Rotation eines Tages aufsumme, so daß die Sonne in einem Jahr um eine ganze Ekliptiklänge (360°) hinter der Bewegung zurückbleibt. Dieses Zurückbleiben (*retardacio*) soll die übliche jährliche, rückläufige West-Ost-Rotation in siderischer Periode längs der Ekliptik, also nach üblicher Auffassung die der 24-stündigen Rotation der Fixsternsphäre überlagerte Eigenbewegung der Sonne ersetzen.⁶⁰ Die beiden »orbes« der Sonnensphäre, welche die tägliche und die jährliche Bewegung wiedergeben (und das soll sicherlich entsprechend auch für die übrigen Planeten gelten), rotieren also, ebenso wie bei den Nominalisten,

⁵⁹ Cod. Cus. 211, fol. 55^v; S. 44, Z. 7–10 Klibansky (wie Anm. 57).

⁶⁰ Cod. Cus. 211, fol. 55^v; S. 44, Z. 15–19 Klibansky (wie Anm. 57): »Et per circumvolutionem mundi etiam circumvolvitur spera solis semel in die et nocte parum minus, hoc est per $\frac{1}{365}$ sui circuli, ita quod in anno uno per motum dici unius est retardacio; et ex illa retardacione oritur zodiacus« – die scheinbare Sonnenbahn längs der Ekliptik / der Tierkreis.

nur in einer Richtung; während es jedoch bei jenen die Richtung der Eigenbewegung in siderischer Periode ist (die tägliche Komponente wird ja als bloßer Effekt von der Erdrotation erzeugt), so ist es bei Cusanus die Bewegungsrichtung der täglichen Rotationskomponente. Diese wird dazu lediglich um einen so großen Betrag verlangsamt, daß die Rotationen in einem Jahr um eine ganze Umdrehung zurückbleiben und damit den scheinbaren Effekt ergeben, daß in diesem einen Jahr ein Umlauf in entgegengesetzter Richtung vollbracht wurde. Im ersten Fall, dem sich die Astronomen seit Platon in der Regel anschlossen, bewegt sich der Mond am schnellsten, nämlich bereits innerhalb eines Monats einmal um die Erde – bei den Nominalisten und Copernicus ausschließlich, bei den Geozentrikern zusätzlich zur Komponente der entgegengesetzten täglichen Rotation –; im zweiten Fall bewegt der Saturn sich am schnellsten, er bleibt nämlich erst nach 30 Jahren um eine Rotation hinter der täglichen Bewegung zurück – das entspräche der cusanischen Vorstellung, die auch die der antiken Anhänger einer Wirbeltheorie, vor allem des Anaxagoras und der Atomisten, war, aber auch für die Pythagoreer bezeugt ist,⁶¹ ohne daß allerdings anzunehmen ist, daß Nikolaus von Kues davon hätte wissen können.⁶²

Im Gegensatz zu den anderen Planeten besitzt die Sonne nicht die Komponente einer synodischen Periode; möglicherweise hat Nikolaus sie deshalb als Beispiel ausgewählt, um nicht auch noch eine neue Erklärung für letztere liefern zu müssen. Aber alle Planeten und somit auch der Sonnenkörper bewegen sich nicht längs des Äquators, sondern längs der dazu schiefen Ekliptik (die schwankende Neigung beträgt ca. 23°), wofür jeweils eine zusätzliche konzentrische Sphäre erforderlich sein soll.

Eine entsprechende Bewegung der Pole an der achten Sphäre soll bewirken, daß die Hauptachsen der Erd-, Sonnen- und Fixsternsphäre parallel und identisch zu bleiben scheinen. Damit neben dem Zurückbleiben des Sonnenkörpers hinter der täglichen Bewegung, die als ent-

⁶¹ Siehe W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10) (Nürnberg 1962) 314; F. KRAFFT, *Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen* (Geschichte der Naturwissenschaft I / rombach hochschul paperback 23) (Freiburg i. Br. 1971) 213–217.

⁶² Die Erwähnung des Pythagoras im Text des Codex Cusanus 211, fol. 55^v (siehe oben zu Anm. 59), betrifft nur die Bewegtheit der Erde.

gegengerichtete Eigenbewegung wahrgenommen wird, diese auch als eine Bewegung längs der Ekliptik erscheinen kann, wird eine tatsächliche Eigenbewegung senkrecht zum Äquator angenommen. Hierzu ist wiederum (je) eine Sphäre erforderlich, die um eine Achse rotiert, deren Pole sich »gleichweit von den Polen der Welt [Fixsternsphäre] entfernt auf dem Äquator« befinden, so daß sie auch von der täglichen Doppelrotation mit herumgeführt wird. Der Sonnenkörper soll sich allerdings nicht, wie üblich, auf dem Äquator dieser Sphäre befinden, sondern lediglich um den Winkel der Schiefe der Ekliptik (23°) von einem der Pole dieser Sphäre (auf dem Äquator) entfernt, so daß er bei einer knapp jährlichen Rotation dieser Sphäre scheinbar einen um 23° geneigten »Breitenkreis« beschreibt und die Sonne um diesen Betrag über und unter den Äquator hinaus längs des Tierkreises zu führen scheint.⁶³

Die achte Sphäre erhält ebenfalls eine zusätzliche, sehr langsame Bewegungskomponente, aus der die Präzession, das Vorrücken der Tagundnachtgleichen (des Frühlingspunktes) um den schon damals überholten alten hipparchischen Wert von 1° in hundert Jahren resultieren soll:⁶⁴ »ita quod omnes stell[a]e, qu[a]e sunt in [h]orizonte in medio mundi – sole existente in ariete aut libra in ortu diei [zur Tagundnachtgleiche] – successive polo fixo in terra coniungentur in anno magno [⁶⁵]; sic quod stella, qu[a]e distat per $\frac{1}{360}$ circuli [= 1°] ad orientem ab ea, qu[a]e modo est in polo, circa centesimum annum succedit.« Hier scheint Cusanus bezüglich der Mechanismen einiges mißverstanden zu haben. Eine vollständige Aufklärung ist bisher jedenfalls nicht geglückt. Eine Beeinflussung nachfolgender mathematischer Astronomie scheint ausgeschlossen. Copernicus hat das Problem von völlig anderen Prämissen aus ganz anders gelöst.

Aber hat Cusanus dann nicht wenigstens die copernicanische Schweretheorie für bewegte Himmelskörper angeregt oder vorweggenommen? Auch das muß eindeutig und klar verneint werden, wenn auch nicht so sehr, weil es in der Schwere- und Elementenlehre des Cusanus ebenfalls einige Verständnisschwierigkeiten und Widersprüche zu geben scheint,

⁶³ Cod. Cus. 211, fol. 55^v; S. 44, Z. 13–15 Klibansky (wie Anm. 57): »Et solare corpus distat ab uno polorum illorum quasi per quartam partem quadrantis, scilicet per gradus 23 vel prope.«

⁶⁴ Cod. Cus. 211, fol. 55^v; S. 45, Z. 19–23 Klibansky (wie Anm. 57).

⁶⁵ Als großes oder Platonisches Jahr galt der Zeitraum von 36000 Jahren (= 100×360).

die bei Copernicus nicht auftreten, sondern weil im Gegensatz zur copernicanischen die cusanische Schweretheorie ein eklektisches, nicht vereinheitlichtes Konglomerat von Elementen aus unterschiedlichen Theorien darstellt, die für sich alle lange vor Nikolaus von Kues entwickelt worden waren und somit auch nicht genuin cusanischem Denken entstammen können, wie zum zweiten Punkt wenigstens skizziert werden soll.⁶⁶

Zu dem nach anfänglichem Staunen durch die »belehrte Unwissenheit« erfaßten Kunstwerk der Schöpfung heißt es in Kapitel 13 abschließend:⁶⁷ »Wer wollte diesen Künstler nicht bewundern, der auch bei den Sphären und den Planeten und Sternregionen (*in sphaeris et stellis ac regionibus astrorum*) solche Kunst anwendete, daß – ohne letzte Genauigkeit (*sine omni praecisione* [⁶⁸]) – sich die Harmonie aller (*omnium concordantia*) mit der Verschiedenheit aller verbindet, indem er in einer einzigen Welt die Größen der Planeten (*magnitudines stellarum* [gemeint sind die Planetensphären]), ihre Lage und Bewegung in seiner Vorsehung gegeneinander abwog und die Abstände der Planeten so ordnete, daß, wäre nicht jede Region so, wie sie ist, weder sie selbst sein noch sich in solcher Lage und Ordnung befinden noch das Universum selbst bestehen könnte.« – Das besagt nichts anderes als, daß im Sinne der externen, die gesamte Schöpfung durchwaltenden Finalität oder Teleologie des Christlichen Aristotelismus alle ineinandergeschachtelten Teile der planetarischen Welt harmonisch aufeinander bezogenen sind und zusammenwirken, ohne daß diese für die Existenz und das Bewahren des Kosmos als notwendig erachtete Zweckmäßigkeit von Cusanus hätte aufgezeigt oder begründet werden können. Das ist als Forderung alter Bestandteil neuplatonischer Tradition; dennoch hat sie sich erst ein Johannes Kepler zur Aufgabe gestellt, und sie wurde dann im 18. Jahrhundert Programm der Physikotheologie – in beiden Fällen aber ohne Anregung durch Nikolaus von Kues. Geht eine solche

⁶⁶ Für Einzelheiten siehe F. KRAFFT (wie Anm. 46).

⁶⁷ *De docta ign.* II, 13: § 178, h I, S. 112, Z. 15–21.

⁶⁸ Das, was in der orthodoxen Platon- und Aristoteles-Tradition als materiebedingt aufgefaßt wurde, daß nämlich die materiellen Dinge die reine Idealform nur mehr oder weniger angenähert, aber niemals genau erreichen, wird von Cusanus in christlicher Anpassung platonischer Dichotomie als schöpferbedingt, als auf der grundsätzlichen Unterschiedlichkeit von (absolutem) Schöpfer und (unvollkommener) Schöpfung beruhend angesehen.

Forderung doch schon auf Platon zurück und findet sie sich doch auf christlicher Basis bereits spätestens bei Ioannes Philoponos.

Zur Verschiedenheit der nur zwischen Verschiedenem möglichen harmonischen Zugeordnetheit (*concordantia*) zählt Nikolaus dann auf:⁶⁹ »Er verlieh allen Sternen verschiedene Helligkeit, verschiedenen Einfluß [*influentia*, also auch die astrologischen Wirkungen], verschiedene Gestalt, Farbe und Wärme . . .« Die auf Beziehungen untereinander beruhende Harmonie selbst beschreibt Nikolaus mit den Worten: »Gott hat das Verhältnis der Teile so in gegenseitigen Proportionen festgelegt, daß überall eine Bewegung der Teile zum Ganzen statthat, nach unten zur Mitte beim Schweren und nach oben von der Mitte weg beim Leichten und um die Mitte herum, wie wir es bei der Kugelbewegung [also der Sphären-Rotation] der Planeten wahrnehmen.«

Lassen wir unbeachtet, wie der Kueser sich diese Zahlenverhältnisse dachte, so ist klar, daß hier von den drei »natürlichen« Bewegungsrichtungen der sogenannten Einfachen Körper bei Aristoteles die Rede ist: Feuer und Luft als »leichte« Elemente bewegen sich, unpräzise gesprochen, von der Mitte weg (da jede Bewegung eines Zieles bedarf, eigentlich: zur Peripherie hin⁷⁰), Erde und Wasser als »schwere« bewegen sich zur Mitte hin, das fünfte, sich kugelförmig anordnende Element bewegt sich um die Mitte herum – der Terminus des Cusanus ist *motus orbicularis*, also »Bewegung eines *orbis*, einer Kugel oder Sphäre, eine Rotation (die übliche Übersetzung mit »kreisförmige Bewegung« würde eine falsche Vorstellung erwecken).⁷¹ – Es gibt für Nikolaus also von der Bewegung her die fünf aristotelischen Elemente, zwei leichte und zwei schwere sowie den sogenannten kreisbewegten elementaren Stoff, der sich von Natur aus in rotierenden Kugeln anordnet (den Begriff Äther verwendet er hier nicht).

⁶⁹ *De docta ign.* II, 13: § 178, h I, S. 112, Z. 21f. und S. 112, Z. 23–S. 113, Z. 2.

⁷⁰ Daß er dabei auch von Bewegungen »nach oben« (*ἄνω*) und »nach unten« (*κάτω*) spricht, hat weiter nichts zu besagen, faßt doch selbst Aristoteles die drei Bewegungsformen in derselben Art zusammen, wenn er etwa in den *Meteorologica* [I, 2, 339^a14f.] im Zusammenhang mit den fünf einfachen Körpern oder Elementen als den Prinzipien körperlicher Dinge von den vier irdischen feststellt, daß ihnen zwei Formen von Bewegung zukämen, die *κίνησις ἀπὸ τοῦ μέσου* und die *κίνησις ἐπὶ τοῦ μέσου*.

⁷¹ Ich habe auch die von Nikolaus offenbar angestrebte Unterscheidung von *stellae* und *astra* beibehalten und ersteres mit »Planeten«, letzteres mit »Sternen« (gemeint sind Fixsterne) übersetzt; mit *stellae* werden von ihm allerdings neben den Planeten auch »Fixsterne« bezeichnet.

Das bestätigt auch die wenige Jahre später entstandene Schrift *Der Laie über Erfahrungen beim Wägen* (*Idiota de staticis experimentis*). Ich kann hierauf nicht näher eingehen, weise nur darauf hin, daß Nikolaus hier zwischen dem Gesamtgewicht eines Körpers und der Summe der Teilgewichte der darin gemischten Elemente unterscheidet; und diese Teilgewichte sind zum Teil positiver, zum Teil negativer Schwere, entsprechend den beiden »schweren« und den beiden »leichten« Elementen. So heißt es zum Beispiel:⁷² »Wenn man Holz gewogen hat und, nachdem man es verbrannt hat, die Asche wägt, weiß man, wieviel [beim Brennen verwandeltes, nach unseren Vorstellungen: verdunstetes] Wasser in dem Holz war; denn nur Erde und Wasser haben ein schweres Gewicht (*solum enim aqua et terra pondus grave habent*).« Alle durchgeführten Wägungen sind dann auch nur verständlich, wenn man die Vorstellung von der negativen Schwere (*pondus leve*) der »leichten« Elemente berücksichtigt.

Im Zusammenhang mit der von allem angestrebten Kugelform hatte Nikolaus in *De docta ignorantia* allerdings zuvor ausgeführt: »Die vollkommene Bewegung ist die kreisförmige (*motus circularis*), und die vollkommene körperliche Gestalt ist daraufhin die kugelförmige (*figura sphaerica*). Deshalb erfolgt jegliche Bewegung eines Teiles [von einem Ganzen] der Vervollkommenung wegen zum Ganzen hin – wie sich Schweres gegen die Erde und Leichtes aufwärts bewegt, Erde zur Erde, Wasser zum Wasser, Luft zur Luft, Feuer zum Feuer.«

Hier ist also weniger von einer Bewegung der elementaren Stoffe nach oben oder nach unten die Rede, sondern von einer Bewegung der Teile zu ihrem Ganzen, vom Feuer zum Feuer, von Erde zur Erde usw. – wenn man beide Vorstellungen zusammenführt, also vom Feuer zum Feuer oben, von Erde zur Erde unten usw. Nur was Cusanus hier unter »oben« und »unten« versteht, kann nicht aus der aristotelischen Bewegungs- und Elementenlehre stammen; denn unter »oben« kann nicht die Bewegung zur und den Ort an der Peripherie des irdischen Bereichs unterhalb der inneren Begrenzung der Mondsphäre verstanden sein, weil diese zum materiell sein müßte, um als Ziel der Aufwärtsbewegung fungieren zu können, und als solche konzentrisch zur Weltmitte anzusetzen wäre, in der sich aber der Erdkörper gerade nicht befinden soll, und natürlich erst recht nicht die anderen Planetenkörper; zum anderen gäbe es in der materiellen Schöpfung keine Peripherie und keine Mitte.

⁷² *De stat. exper.*: h²V, S. 128, Z. 3–5.

Diese Abwandlung entspräche aber genau der Schweretheorie des platonischen *Timaios*⁷³, wonach der Schöpfergott den sichtbaren und greifbaren Himmel, den Kosmos, gestaltete, »indem er zwischen Feuer und Erde Wasser und Luft einfügte und diese zueinander soviel wie möglich in demselben Verhältnis schuf, nämlich wie Feuer zur Luft so Luft zum Wasser, und wie Luft zum Wasser so Wasser zur Erde«. Platon führt dann weiter aus:⁷⁴ »Wenn jemand sich an einem Ort des Alls befände, dessen Natur vorzüglich dem Feuer zugewiesen ist und wo auch das meiste von dem, wonach dieses strebt, bereits vereinigt wäre, mit Gewalt über dieses ausgerüstet, sich auf jenen Ort stellte und Teile des Feuers entnähme und auf Waagschalen legte, dann die Waage erhöhe und das Feuer mit Gewalt in die ihm ungleiche Luft zöge, so ist klar, daß der kleinere Teil leichter bezwungen wird als der größere [. . .]. Wir tun hier (auf der Erde) dasselbe, wenn wir erdartige Stoffe voneinander trennen [. . .] und diese mit Gewalt und gegen ihre Natur in die ihr ungleiche Luft ziehen, während beide doch nach dem ihnen Verwandten streben; dieser Gewalt in das ihnen Ungleiche folgt das Kleinere aber leichter und eher als das Größere. Leicht haben wir es deshalb genannt und den Ort, zu dem es gezwungen wird, oben, die diesen entgegengesetzten Eigenschaften dagegen schwer und unten.« Cusanus sagt dagegen nicht, was er in diesem Zusammenhang unter »oben« und »unten« verstehen will.

Die von ihm vehement vertretene Einheitlichkeit der Schöpfung, wie sie auch Platon und die Neuplatoniker, besonders solche christlicher Prägung (beginnend mit Philoponos), propagiert hatten, war ja im aristotelischen Dualismus von irdischem und himmlischem (ätherischem) Bereich aufgehoben worden. Dieser Dualismus bildete aber mit seinem kreisbewegten, himmlischen fünften Element Äther die Grundlage jeglicher mathematischer oder kosmologischer Astronomie, auch wenn Nikolaus das nirgends für seine Welt ausdrücklich so ausspricht.

Eine Lösung für ihn könnte in der Forderung eines durch die Einheitlichkeit der Schöpfung bedingten einheitlichen elementaren Aufbau sämtlicher Planetenkörper liegen; denn daraufhin kann er vom schalenförmigen Aufbau der Erde, die ja wie die anderen Planeten notwendig bewegt sei und sich nicht im Weltzentrum befinde, auf den der anderen

⁷³ PLATON, *Timaios* 7, 32 B.

⁷⁴ PLATON, *Timaios* 26, 63 B-D.

Planeten schließen. So weist er der Sonne einen quasi erdhaften Kern und eine quasi leuchtende feurige Peripherie sowie einen quasi feuchten und luftigen Bereich dazwischen zu, »in derselben Art wie unsere Erde ihre Elemente hat.«⁷⁵ Und von der Sonne her sei umgekehrt zu schließen, daß auch die Erde mit ihrer von außen allein sichtbaren Feuersphäre von einem anderen Planeten aus wie die Sonne oder diese Planeten als selbstleuchtender Stern erscheinen würde.⁷⁶

Selbstverständlich muß dann auch der Mond einen solchen Aufbau besitzen. Da er von der Erde aus aber nicht als selbstleuchtend erscheint, muß die Erde sich, schließt Cusanus, noch innerhalb der Feuersphäre des Mondes befinden, was auch erklärte, daß die Erde von ihm nicht wie von der Sonne erwärmt werde. Diese Vorstellung schließt nun aber eine materielle Begrenzung der Elementarsphären ebenso aus, wie sie ein Sphärengelbilde in der Art der *Theoricae planetarum* ausschlosse, ohne die aber auch die cusanische Kosmologie nicht auskommt.

An anderer Stelle hatte Cusanus gesagt, daß außerhalb des ganzen Feuers befindliches Teil-Feuer zum Ganzen strebe, so daß man wird annehmen können, daß das Streben zum Ganzen akzidentell auch ein Streben nach oben sein soll, wo sich das Ganze befindet (ohne daß damit aber erklärt wäre, warum sich das Ganze dort befindet). – Da es kein Weltzentrum gibt, kann aber für Nikolaus auch die Schwere nicht aus einem Streben zu diesem Zentrum folgen.

Cusanus läßt deshalb das Schwer- und Leichtsein als ein Mehr-oder-weniger-schwer-sein bei der Erschaffung von Gott den Elementen als Eigenschaft eingeben:⁷⁷ »Die Schwere (*gravitas*) wird durch die zusammenpressende Leichtigkeit gehalten, wie schwere Erde vom Feuer gleichsam in der Mitte gehalten wird; die Leichtigkeit aber stützt sich auf die Schwere wie das Feuer auf die Erde.« Gott habe in weiser Vorsehung die Gewichte und Volumina auf die Elemente so verteilt, daß der schalenförmige Aufbau daraus resultiere. Diese Idee haben wir schon aus Platons *Timaios* kennengelernt; Cusanus drückt sich folgendermaßen aus:⁷⁸ »Er gewichtete die Elemente so (*ponderans ita elementa*), daß das Feuer um ebensoviel leicht-

⁷⁵ *De docta ign.* II, 12: § 164, h I, S. 105, Z. 8: »quemadmodum terra ista sua elementa«.

⁷⁶ *De docta ign.* II, 12: § 165, h I, S. 105, Z. 8–22.

⁷⁷ *De docta ign.* II, 13: § 176, h I, S. 111, Z. 13–16.

⁷⁸ *De docta ign.* II, 13: § 176, h I, S. 111, Z. 18–20.

ter ist als die Luft wie die Luft gegenüber dem Wasser und das Wasser gegenüber der Erde, das Gewicht jeweils zum Volumen paßt und das Umfassende mehr Platz einnimmt als das Umfaßte.«

In diesem Zusammenhang gibt es für Cusanus also keine ›Leichtigkeit‹ als quasi negative Schwere wie in der aristotelischen Elementenlehre und in seinem Dialog *De staticis experimentis* (und insofern auch keine Peripherie). Die eigene Redeweise von der Bewegung nach ›oben‹ der leichten Stoffe und nach ›unten‹ der schweren Stoffe wäre lediglich unpräzise, weil die leichten nur weniger schwer als die schwereren sein sollen (diese Konsequenz findet sich schon im 7. Jahrhundert bei dem christlichen Aristoteles-Kommentator Philoponos, der auch einen zusätzlichen Äther leugnet⁷⁹). Die Zusammenballung eines kugelförmigen, geschichteten Körpers wäre das bloße Ergebnis von unterschiedlicher Schwere, sozusagen des Feuer-, Luft- und Wasserdrucks auf die Erde, wobei das Feuer von außen alles durchdringe.⁸⁰ Nur ist damit natürlich noch nicht gesagt, was denn Schwere sei, die ja die Bewegung zum Ganzen bewirken und nicht (wie bei Aristoteles) daraus resultieren soll. Hier müßte unter dem Ganzen nicht die ganze Luft, das ganze Wasser, die ganze Erde verstanden sein, von dem aber bei Cusanus die Rede ist, sondern das ganze Erd-Wasser-Luft-Feuer-Gebilde des Erdkörpers. Völlig unklar bliebe dann aber, warum sich dieses Ganze (wie auch jedes Teilganze) genau dort befindet, wo es sich befindet; warum sich also das Ganze oder die ganze Erde in der Mitte befinden soll, die es zudem gar nicht geben darf.

Selbst, wenn man das alles einfach dem göttlichen Ratschluß zuwiese, so wäre Cusanus eine Erklärung und Definition der Schwere schuldig geblieben. Vor allem aber ist er uns schuldig geblieben, wenigstens anzudeuten, warum sich nicht sämtliche Erde, sämtliches Wasser, sämtliche Luft und sämtliches Feuer zu einem großen Körper zusammenfände, es vielmehr zur Separierung in einzelnen bewegten Himmelskörpern um gelegnete Mittelpunkte als Schwerezentren kommen soll – zumal Niko-

⁷⁹ Siehe F. KRAFFT, *Aristoteles aus christlicher Sicht: Umformungen aristotelischer Bewegungslehre durch Johannes Philoponos*, in: J.-F. Bergier (Hg.): *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte* (Zürich 1988) 51–85; sowie F. KRAFFT (wie Anm. 25) 13–31: »Die Erweiterung der ›internen‹ durch die ›externe‹ Zweckmäßigkeit der ›Natur‹ bei Philoponos«.

⁸⁰ *De docta ign.* II, 13: § 177, h I, S. 112, Z. 3f.

laus von Kues ja auch emphatischer Verfechter einer Einheitlichkeit der Schöpfung ist. Eine Erklärung dafür findet sich aber lange vor ihm in der stoischen Zusammenführung platonischer und aristotelischer Schwere-theorie, die schon bei antiken lateinischen Autoren aus Chrysostomos zitiert wird.⁸¹

Nicht der körperlose »natürliche Ort« (Aristoteles), sondern der dort befindliche gleichartige Körper (Platon) ist danach das Ziel des finalen Strebens der gleichartigen Teile, wobei der Weltenbauer in seiner der »Natur« übergeordneten Vorsehung (πρόνοια) im Sinne einer »externen« Finalität den Teilen (also dem Stoff) dieses Streben eingegeben habe, damit es in der sich gleichgewichtig selbsterhaltenden Kugelform zur Dauer und zum Verharren in der vollkommensten Form komme. Genau dieser Aspekt der Kohäsion findet sich ja ebenso bei Nicolaus Copernicus wie bei Nikolaus von Kues. Das hat prinzipiell auch noch nichts mit Heliozentrik zu tun, sondern entstand auf geozentrischer Basis. Diese Theorie enthält aber in sich die Möglichkeit einer Ausdehnung auf andere Körper als die Erde und auf eine nicht in der Weltmitte befindliche Erde, da der »natürliche« Ort als Ziel und finale Ursache dann wegfällt. Diese latent enthaltene Möglichkeit mußte also jedesmal dann aufgegriffen werden, wenn auch andere Körper als die Erde, das heißt ursprünglich nur: nicht im Weltzentrum befindliche Himmelskörper, für erdartig gelten oder wenn (als darin enthaltener Sonderfall) selbst die Erde nicht als im Weltzentrum befindlich aufgefaßt wird. Der erste, der diese Anwendungsmöglichkeit nutzte, war dann aber nicht Cusanus, sondern Plutarchos im ausgehenden ersten Jahrhundert in seiner berühmten Schrift über das Mondgesicht (*De facie in orbe lunae*), in der sich übrigens auch die in dieser Form auf Poseidonios zurückgehende Analogie des Kosmos als makrokosmisches Lebewesen mit den Entsprechungen zum Mikrokosmos Mensch finden, auf die ja auch Nikolaus von Kues verwiesen hat, wenn er sich dazu auch fälschlich auf Platon beruft. Hier führt Plutarchos abschließend aus:⁸²

»Kein Teil eines Ganzen besitzt für sich alleine eine ihm eigentümliche Anordnung, Lage oder Bewegung, die man als »naturgemäß« bezeichnen könnte; sondern nur dann, wenn jeder Teil für das, um dessentwillen er entstanden ist [. . .], seine Dienste leistet

⁸¹ Siehe zum folgenden F. KRAFFT (wie Anm. 54).

⁸² PLUTARCHOS, *De facie in orbe lunae* 14, 927 D-F und 928 D.

durch zweckmäßige und passende Bewegung. [...] So, wie es für jenes zu seiner Erhaltung, Schönheit und Wirksamkeit dienlich ist, scheint es, hat er den naturgemäßen Ort, die naturgemäße Bewegung und den naturgemäßen Zustand [...]. So wenig steckt jedenfalls das Streben aufgrund von Schwere und Leichtigkeit den Bereich der Körper ab. Es muß ein anderer, ein Vernunftgrund sein, der ihre Anordnung im Kosmos bestimmt (ἐτέρω λόγῳ κεκόσμηται).«

Das sind, wie gesagt, nicht Worte des Cusanus, sondern des Plutarchos. Hieraus folgt, was Cusanus nicht berücksichtigt, daß es so viele spezifische, von Gott aus vernünftiger Überlegung und Vorsorge eingerichtete Schwerezentren für jeweils spezifische Materie gibt, wie Himmelskörper vorhanden sind. Ein jeder hat seine spezifische Erde, sein spezifisches Wasser, seine spezifische Luft und sein spezifisches Feuer, zu dem die zu eben diesem Himmelskörper gehörigen Teile als zum Ganzen teleologisch angezogen werden. Ohne das Trägheitsprinzip Newtons läßt sich die Einheitlichkeit der Schöpfung nur aufrecht erhalten, wenn diese Einheit wieder in separate Einheiten zersplittert wird, die nicht alle aus denselben Elementen bestehen dürfen, sondern nur aus den *gleichen*.

Dieses entscheidende Element, das sich schon lange vor Cusanus findet, das auch die Nominalisten berücksichtigt hatten und das im Anschluß an Copernicus jeder Anhänger der Heliozentrik und nach den Fernrohrentdeckungen Galileis jeder Physiker zur Erklärung der Vielzahl von erdartigen Himmelskörpern anwenden mußte, fehlt bei Nikolaus von Kues. Auch sind die anderen Elemente seiner eklektischen Schwere- und Kosmologie nicht immer konsequent angewandt und die aus unterschiedlichen Theorien stammenden Elemente nicht zu einer einheitlichen, in sich schlüssigen Theorie zusammengefaßt worden.

Aber das war auch nicht das Ziel und die Absicht des Cusanus. Schon für Parmenides gab es den Weg zur Wahrheit und daneben den Bereich der *Doxa* (das ist die uns umgebende dingliche Welt), für die er ebenso eklektisch vorging wie Nikolaus von Kues für seinen entsprechenden Bereich der »Mutmaßungen« (der *conjecturae*) – oder Platons »wahrscheinliche Rede« (εἰκὼς λόγος oder μῦθος) des *Timaios*. Es schmälert Nikolaus' von Kues Größe und sein Wirken für eine einheitliche christliche Welt- und Naturwissenschaft nicht in keiner Weise, daß er nicht gleichzeitig auch kreativer und innovativer Naturwissenschaftler gewesen ist und nicht modernes naturwissenschaftliches Denken angeregt oder gar vorweggenommen hat. Wir sollten ihm dieses auch nicht unterstellen.

DIE QUELLEN UND DIE BEDEUTUNG DER MATHEMATISCHEN WERKE DES NIKOLAUS VON KUES

Von Menso Folkerts, München

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1966 schrieb Joseph Ehrenfried Hofmann, der bedeutendste Erforscher der mathematischen Schriften des Cusanus¹:

Der Versuch, die mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues gerecht zu beurteilen, stößt auf nicht geringe Schwierigkeiten. Dem großen Denker und erfolgreichen Schriftsteller, der auf philosophischem Gebiet so viel Neuartiges von grundsätzlicher Bedeutung zu sagen hat, fehlte ersichtlich die hinreichende mathematische Schulung. Trotzdem enthalten auch die fachlichen Beiträge zum *Mathematischen* – sie beziehen sich freilich in erster Linie auf ein *spezielles* Problem, nämlich auf Fragen der Kreisquadratur – eine Fülle wertvoller Gedanken. Leider sind sie nicht mit der für den Fachmathematiker wünschenswerten Klarheit ausgesprochen, zeugen vielmehr nur von beachtlichem *Ahnungsvermögen*. Deshalb sind sie schon von Zeitgenossen wie Regiomontan und in noch weit stärkerem Maße von Späteren mißverstanden worden.

Dieser Meinung ist voll beizupflichten. Bei der Einschätzung der fachmathematischen Schriften des Cusanus kann es also nicht primär darum gehen, seine Ansätze und die Ergebnisse, die er erzielt hat, nach heutigen innermathematischen Kriterien zu bewerten; man muß sie vielmehr aus seinem Denkansatz und aus seinem fachlichen Wissen heraus beurteilen. Hierzu ist es nützlich, zu wissen, welche mathematischen Schriften ihm als Quellen zur Verfügung standen.

Dieser Aufsatz gliedert sich in drei Hauptteile. Vorweg gehen einige allgemeine Bemerkungen über die Bedeutung der Mathematik im Denken des Cusanus. Dies führt auch zur Beantwortung der Frage, warum er sich so eingehend mit den Beziehungen zwischen dem Kreis und geradlinig begrenzten Figuren und speziell mit der Quadratur und Rektifikation des Kreises beschäftigt hat. Er benutzte hierfür den isoperimetrischen Ansatz. Im ersten Hauptteil wird auf die Geschichte dieser Idee und auf mögliche Quellen eingegangen, aus denen Cusanus dieses Vorgehen kennengelernt haben kann. Im zweiten Teil sollen – unter Berücksichtigung der Werke in der Bibliothek des Cusanus – die fachmathe-

¹ JOSEPH EHRENFRIED HOFMANN, *Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 5 (1966) 98–136; hier 98.

matischen Texte benannt werden, die ihm mit Sicherheit zur Verfügung standen. Im dritten Teil wird der Inhalt seiner mathematischen Schriften kurz charakterisiert. Dabei ist es nicht nötig, auf mathematische Details einzugehen, da man hierüber alles Wesentliche in den Arbeiten J. E. Hoffmanns findet. Den Schluß bilden einige Bemerkungen über das Fortwirken der mathematischen Werke des Cusanus.

Über die Bedeutung der Mathematik in Cusanus' Denken ist so viel geschrieben worden, daß es genügt, einige kurze allgemeine Bemerkungen zu machen.² Zunächst einige Hinweise auf den philosophischen Hintergrund seines Denkens. Die Welt ist für ihn nicht mehr die Gesamtheit aller Dinge, die ihre jeweils bestimmten und bestimmenden Eigenschaften tragen, sondern die Welt hat für ihn den Charakter eines Netzes mit den Dingen als Verknüpfungen. Ausgehend von den Vorstellungen des Johannes Scottus Eriugena, glaubt Cusanus, daß das Wesen eines Dinges nicht erkannt werden kann. Vielmehr gilt es, den Bezug der Dinge untereinander zu betrachten. Dies leistet die herkömmliche Sprache der aristotelischen Logik nicht mehr.

Die neue Weltsicht führt Cusanus zwangsläufig zu einem neuen Erkenntnisbegriff. Maßstab für den Wert einer wissenschaftlichen Erkenntnis ist nicht mehr das genaue Erfassen der Wahrheit, sondern die Frage nach der Gewißheit, die Cusanus der Wissenschaft stellt. Einen zuverlässigen und genauen Maßstab sieht er in der Mathematik. Damit die Mathematik dies leistet, bestimmt Cusanus die Seinsweise der mathematischen Objekte neu.

Wie Platon sieht er die Welt des Mathematischen als völlig abgelöst von der Welt der Sinnendinge; er vertritt ebenfalls die These von der Reinheit, Genauigkeit und Unveränderlichkeit der mathematischen Wahrheiten. Auch für Cusanus darf der Geist bei seiner Beschäftigung mit der Mathematik nicht von der Sinnenwelt ausgehen. Doch mit seiner Aussage »Unser Geist erschafft die mathematischen Gegenstände«³ geht

² Eine gute Darstellung des Mathematikverständnisses bei Cusanus findet man in FRITZ NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*. BCG IX (Münster 1984) 57–63. Verwiesen sei auch auf WOLFGANG BREIDERT, *Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 12 (1977) 116–126 und ULLI ROTH, *Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz*, in: *Studia Leibniziana* 29 (1997) 63–80.

³ *De beryllo*: h²XI/1, N. 55: »... mentem nostram, quae mathematicalia fabricat«; ähn-

er noch weiter. Die Mathematik hat für ihn also ihren Ursprung im menschlichen Geist.

Zusammenfassend können wir sagen:

- Der Geist darf bei seiner Beschäftigung mit der Mathematik nicht von den Sinnendingen ausgehen.
- Der Geist bewegt sich in einem eigenen Seinsbereich.
- Ausgehend vom eigenen Seinsbereich und mit sich selbst als Werkzeug kann der Geist die Mathematik erfassen.
- Dieses Erfassen erfolgt durch aktives geistiges Konstruieren.
- Die mathematischen Gegenstände haben kein selbständiges Sein; der Mensch kann sie als *creator assimilativus* hervorbringen.

Aus dieser neuen Auffassung vom Ursprung der Mathematik ergeben sich vier Konsequenzen:

1. Nach dem Grundsatz: Was ich selbst hervorbringe, das kann ich auch am besten erkennen, ist Cusanus nun in der Lage, Rechenschaft zu geben über den Ursprung der auffallend hohen Gewißheit mathematischer Aussagen. Daraus folgt, daß die Wahrheit in der Mathematik auf sicherere Weise erreicht werden kann als in den anderen Wissenschaften. Hier kommt Cusanus zu einer neuen erkenntnistheoretischen Verankerung der Gewißheit des mathematischen Wissens.
2. Cusanus teilt nicht die pythagoreische Auffassung von der Identität zwischen der mathematischen Ordnung und der Naturordnung. Da die Mathematik dem Seinsbereich des menschlichen Geistes angehört, ist sie nicht gleichbedeutend mit der Struktur der Welt, sondern wird zum Instrument des Menschen, um diese Struktur zu erfassen.
3. Aufgrund dieses Instrumentcharakters der Mathematik kann und muß sie ständig verfeinert werden. Hieraus folgt das Bestreben, die mathematischen Gesetze zu vervollkommen.
4. Im Arbeiten mit der Mathematik erfährt der Mensch seine eigentliche Bestimmung. Er sieht sich als Schöpfer und versteht damit sein Dasein als Gottes Ebenbild.

lich *De docta ignorantia* I,5: h I, S. 13, Z. 6–7 (N. 14): »Numerus, qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem . . .«.

Cusanus gelingt es, seinen Gedanken von der Mathematik als freier Schöpfung des menschlichen Geistes in dieser Wissenschaft selbst nutzbar zu machen, indem er sich in seinen mathematischen Schriften ausschließlich mit einem einzigen Problemkreis beschäftigt: mit der Quadratur und Rektifikation des Kreises. Dabei entwirft er neue Ideen zur Lösung dieses alten Problems. Die Beschränkung der Themenwahl hängt mit der speziellen Problemstellung dieser Aufgaben zusammen, die seiner Ansicht nach seinen philosophischen Interessen in besonderer Weise entgegen kommen.

Die besondere Bedeutung der Kreisquadratur folgt auch aus einem anderen Ansatz, den man schon in *De docta ignorantia* findet: Um etwas Unbekanntes zu erforschen, muß man es mit Bekanntem vergleichen und Übereinstimmungen bzw. Unterschiede feststellen. Dies geschieht auch in der Mathematik, wenn man eine Proportion aufstellt. Cusanus folgert daraus, daß das Erkennen nicht ohne Mitwirkung von Zahlen zustande kommt. Einen ähnlichen Standpunkt haben bekanntlich schon die Pythagoreer und Platoniker vertreten.

Da das Unendliche kein Verhältnis zum Endlichen hat, ist es für uns nicht direkt erkennbar. Es gibt aber die Möglichkeit, es in einem Spiegel zu sehen oder in Symbolen zu untersuchen (*symbolice investigare*), wenn man die Mittel der Mathematik benutzt: indem man die Eigenschaften der (als endlich gedachten) Figuren betrachtet, kann man sich dem Unendlichen nähern.

Ein gutes Beispiel hierfür sind die Gegensätze des Geraden und des Krummen, die in der Mathematik durch die gerade Linie und den Kreis symbolisiert werden können. Aus der aristotelischen Tradition heraus war es nicht möglich, zwischen zwei gegensätzlich strukturierten mathematischen Objekten ein gemeinsames rationales Verhältnis zu bilden. Hier benutzt Cusanus sein Prinzip des Zusammenfallens der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), mit dem er die allgemeine Gültigkeit des aristotelischen Widerspruchsgesetzes bestritten hatte: Wenn der Radius eines Kreises immer größer wird, nimmt seine Krümmung ab, und er nähert sich immer mehr einer geraden Linie. In einer höheren geistigen Sicht kann die unendliche Gerade als Kreis mit unendlich großem Radius betrachtet werden. Im Unendlichen ist der im Endlichen bestehende Gegensatz zwischen Geradem und Krummem aufgehoben, und die *coincidentia oppositorum* ist erfolgt.

Ähnlich wie in der unendlichen Geraden die Gegensätze zwischen endlichen Figuren aufgehoben sind, so sind in Gott alle Gegensätze aufgehoben, die es in der Welt des Wahrnehmbaren und Denkbaren gibt. In der Unendlichkeit Gottes findet die *coincidentia oppositorum* für das Universum statt; Himmel und Erde fallen zusammen.

Diese Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, warum sich Cusanus besonders für die Kreisquadratur und -rektifikation interessiert und immer wieder neue Ansätze geliefert hat, um sich ihr zu nähern.

I. Zur Geschichte des isoperimetrischen Ansatzes

Die wichtigsten Überlegungen zur Kreisberechnung, die bis zum 15. Jahrhundert angestellt wurden, stammen aus der griechischen Antike, vor allem von Archimedes. Wie wir sehen werden, hatte Cusanus Zugang zu den archimedischen Schriften. Sein mathematischer Ansatz unterscheidet sich aber wesentlich von dem des Archimedes und der vielen Autoren, die, durch ihn direkt oder indirekt beeinflusst, sich mit der Flächen- oder Umfangsbestimmung des Kreises beschäftigt haben. Archimedes' Idee war es, die Kreisfläche zu berechnen, indem er den Kreis durch ein- und umbeschriebene Vielecke approximierte. Das heißt: er beschrieb in den Kreis zunächst ein gleichseitiges Dreieck ein, dann ein Sechseck, Zwölfeck usw. bis zum 96-Eck. Die Fläche eines jeden dieser Polygone ist kleiner als die Kreisfläche, aber je größer die Eckenzahl ist, desto mehr nähert sich die Fläche des einbeschriebenen Polygons der Kreisfläche. Wir würden sagen: die Folge der Flächen der einbeschriebenen Polygone konvergiert von unten gegen die Kreisfläche. Entsprechend kann man eine Approximation von außen erhalten, indem man um den Kreis zunächst ein gleichseitiges Dreieck beschreibt, dann ein Sechseck, usw. Diese Folge der umbeschriebenen Figuren nähert sich dem Kreis von außen; die Differenz zwischen Polygon- und Kreisfläche kann beliebig klein gemacht werden, wenn man nur die Eckenzahl des Polygons hinreichend groß macht. Dieses Verfahren, das auch heute noch in ähnlicher Weise für Inhaltsbestimmungen verwendet wird, kann eine beliebig genaue Näherung für die Kreisfläche, also für die Kreiszahl π , liefern, wenn man bereit ist, einen entsprechend hohen Rechenaufwand zu leisten. Archimedes beschränkte sich in seiner »Kreismessung«

auf das ein- bzw. umbeschriebene 96-Eck. Durch geschickte Verwendung von Näherungswerten von Wurzeln (insbesondere $\sqrt{3}$) und durch korrektes Rechnen mit Ungleichungen gelang ihm der Nachweis, daß π zwischen $3\frac{1}{7}$ und $3\frac{10}{71}$ liegt. In seiner Nachfolge hat man noch bis zum 17. Jahrhundert bessere Näherungen für π ermittelt, indem man die Eckenanzahl der Polygone vergrößerte; im Prinzip unterschieden sich diese Verfahren nicht von dem des Archimedes.

Dieser Ansatz geht also von einem gegebenen, konstanten Kreis aus, den man durch Polygone annähert. Die Flächen der einbeschriebenen Polygone sind selbstverständlich immer kleiner, die der umbeschriebenen immer größer als die des Kreises.

Ein methodisch ganz anderer Ansatz besteht darin, regelmäßige Polygone verschiedener Eckenanzahl zu betrachten, die immer denselben Umfang haben. Dies ist der isoperimetrische Ansatz. Man erkennt schnell, daß das Dreieck eine kleinere Fläche hat als das Viereck, dieses eine kleinere als das Fünfeck, usw. Das »größte« isoperimetrische »Vieleck« ist der Kreis. Man kann also die Kreisfläche als Grenzwert einer Folge isoperimetrischer Polygone mit wachsender Eckenanzahl betrachten. Diesen isoperimetrischen Zugang zur Kreismessung hat Nikolaus von Kues gewählt. Alle seine Schriften handeln von einem Thema: der Beziehung zwischen regelmäßigen Vielecken, die denselben Umfang besitzen, und dem dazugehörigen isoperimetrischen Kreis.

Hier stellt sich die Frage, wie Cusanus zu diesem Ansatz gekommen ist. In der Literatur liest man überall, er habe diese Idee aus Thomas Bradwardines *Geometria speculativa* übernommen. Im folgenden soll gezeigt werden, daß dies unwahrscheinlich ist. Hierzu ist es notwendig, kurz auf die Geschichte des isoperimetrischen Ansatzes einzugehen.⁴

Daß unter allen ebenen Figuren gleichen Umfangs der Kreis den größten Flächeninhalt hat, war den Griechen nicht nur bekannt, sondern

⁴ Einen guten Überblick aus der Sicht des Mathematikhistorikers gibt HELMUTH GERICKE, *Zur Geschichte des isoperimetrischen Problems*, in: Mathematische Semesterberichte 29 (1982) 160–187; allerdings beschränkt er sich für das Mittelalter auf Bradwardines Beitrag. Zur Überlieferungsgeschichte der griechischen isoperimetrischen Texte siehe WILBUR R. KNORR, *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry* (Boston / Basel / Berlin 1989), Part III, Chapter 10 (S. 689–751); zu den mittelalterlichen westlichen Texten siehe DERS., *Paraphrase Editions of Latin Mathematical Texts: De figuris isoperimetris*, in: Mediaeval Studies 52 (1990) 132–189.

sie haben dies auch bewiesen. Ptolemaios bemerkt im *Almagest* (I 3) in Verbindung mit der Kugelgestalt der Erde: »Da ferner von den verschiedenen Figuren gleichen Kreisumfanges die Vielecke, welche mehr Ecken haben, die größeren sind, so hat von den ebenen Figuren der Kreis, von den Körpern die Kugel, und von allen übrigen Körpern die Himmelskugel an Größe den Vorrang.« Diese Stelle im *Almagest* hat dazu beigetragen, daß der griechische Beweis der isoperimetrischen Eigenschaft des Kreises erhalten ist. Er wird an drei Stellen überliefert:

- im Kommentar des Theon zum *Almagest*,⁵
- in Pappos' *Collectio*,⁶
- in einer anonymen Einleitung zum *Almagest*, dessen Verfasser umstritten ist: in Frage kommen Eutokios oder Arkadios.⁷

Alle drei Abhandlungen gehen auf dasselbe Original zurück, dessen Autor Zenodoros war.⁸ Seine genaue Lebensdaten sind unbekannt; wir wissen nur, daß er nach Archimedes und vor Pappos gelebt haben muß.

Der griechische Text des Zenodoros in der Fassung des Anonymus wurde um 1160 direkt aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Von dieser Übersetzung mit dem Titel *De figuris ysoperimetris*, die aus sieben Sätzen besteht, sind acht Handschriften bekannt.⁹ Sie war im 13. Jahrhundert im Umlauf und gab Anlaß zu sechs Bearbeitungen, die sich zum Teil in den Beweisen unterscheiden.¹⁰ Einige dieser Bearbeitungen stammen aus dem Umfeld von Jordanus Nemorarius bzw. von John of Tynemouth (Johannes de Tinemue); der letztere verfaßte eine recht

⁵ Zu Buch 1, Kapitel 3. Edition: A. ROME (Hg.), *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste. Tome II: Théon d'Alexandrie, Commentaire sur les livres 1 et 2 de l'Almageste* (Città del Vaticano 1936) 354–379; lateinische Übersetzung: FRIEDRICH HULTSCH (Hg.), *Pappi Alexandrini Collectionis quae supersunt*. 3 Bde (Berlin 1876–78). Hier: Bd. 3, 1189–1211.

⁶ Im Anfang von Buch 5. Edition: HULTSCH (wie Anm. 5) Bd. 1, 304–341.

⁷ Edition in HULTSCH (wie Anm. 5) Bd. 3, 1138–1165. Zur Autorenfrage siehe die Diskussion in KNORR, *Textual Studies* (wie Anm. 4) Part I, Chapter 7 (S. 155–211).

⁸ Über den Zusammenhang zwischen den drei Bearbeitungen siehe KNORR, *Textual Studies* (wie Anm. 4) Part III, Chapter 10 (S. 689–751); die möglichen Abhängigkeiten sind in zwei Stemmata auf S. 725 veranschaulicht.

⁹ Edition: H. L. L. BUSARD, *Der Traktat »De isoperimetris«, der unmittelbar aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden ist*, in: *Mediaeval Studies* 42 (1980) 61–88.

¹⁰ Siehe die sorgfältige Analyse in KNORR, *Paraphrase Editions* (wie Anm. 4). Seine Ergebnisse sind auf S. 175–178 zusammengefaßt.

verbreitete geometrische Schrift mit dem Titel *De curvis superficiebus*, die in der Tradition von Archimedes' Kreismessung steht.¹¹

Daß der anonyme isoperimetrische Traktat im Westen recht bekannt war, bezeugen auch Zitate aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Jordanus Nemorarius und Roger Bacon erwähnen das Werk an mehreren Stellen.¹² Auch Autoren des 14. Jahrhunderts gehen auf die isoperimetrische Eigenschaft des Kreises ein: Thomas Bradwardine hat sich in seiner *Geometria speculativa* mit dem isoperimetrischen Problem beschäftigt.¹³ Offenbar war ihm der aus dem Griechischen übersetzte Text bekannt. Bradwardine hat allerdings einige Beweise durch anschauliche Argumentationen ersetzt, die von der mathematischen Beweisführung nach Art des Euklid weit entfernt, ja sogar teilweise fehlerhaft sind.¹⁴ Um 1340 erwähnt Johannes de Muris in seiner Abhandlung *De arte mensurandi*, daß der Kreis unter allen Figuren das größte Fassungsvermögen hat. Er gibt keinen Beweis, sondern erläutert den Satz nur anhand eines Zahlenbeispiels.¹⁵ Schließlich erwähnt auch Albert von Sachsen in seiner »Kreisquadratur« ein Buch *De corporibus ysuperimetris*.¹⁶

Es gab also verschiedene Quellen, aus denen Nikolaus von Kues den isoperimetrischen Ansatz, den er in seinen mathematischen Schriften konsequent verfolgt, kennenlernen konnte. Die Annahme, er sei durch das Studium von Bradwardines *Geometria speculativa* darauf aufmerksam geworden, ist keineswegs zwingend. Mit größerer Wahrscheinlichkeit kannte Cu-

¹¹ Zur Schrift *De curvis superficiebus* und zu ihrem Autor siehe KNORR, *Textual Studies* (wie Anm. 4) Part III, Chapter 8 (S. 595–615).

¹² JORDANUS, *Liber Philotegni*, Satz 5 und Satz 30; siehe MARSHALL CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*. Vol. 5 (Philadelphia 1984) 200, 226. ROGER BACON: *Opus majus*: J. H. BRIDGES, *The »Opus majus« of Roger Bacon. Edited, with introduction and analytical table*. 2 Bände + Supplement (Oxford 1897) 155 und *Communia Mathematica*: ROBERT STEELE, *Communia mathematica fratris Rogeri. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc. XVI (Oxford 1940) 44.

¹³ In Buch 2, Kap. 4. Siehe hierzu GERICKE, *Zur Geschichte* (wie Anm. 4) 175–178, und A. G. MOLLAND, *An Examination of Bradwardine's Geometry*, in: *Archive for History of Exact Sciences* 19 (1978) 113–175; hier: 167–170.

¹⁴ Siehe hierzu MOLLAND, *An Examination* (wie Anm. 13) 169.

¹⁵ In Kapitel 9. Der Text ist ediert in H. L. L. BUSARD, *Johannes de Muris, De arte mensurandi. A Geometrical Handbook of the Fourteenth Century* (Stuttgart 1998) 315f.

¹⁶ M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages. Vol. 1: The Arabo-Latin Tradition* (Madison 1964) 408.

sanus diese Idee aus der anonymen lateinischen Übersetzung von Zenodorus' Traktat oder aus einer Bearbeitung dieses Textes. Hierfür spricht auch eine andere Beobachtung: Einige Sätze über Kugel, Zylinder und Kegel, die Cusanus in *De geometricis transmutationibus* bringt, finden sich auch in *De curvis superficiebus*.¹⁷ Wenn man berücksichtigt, daß die Abhandlung *De curvis superficiebus* öfters gemeinsam mit *De figuris isoperimetris* überliefert wird, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Cusanus eine Handschrift benutzt hat, die beide Texte enthielt; aus ihr kannte er den isoperimetrischen Ansatz, und aus der Schrift *De curvis superficiebus* übernahm er stereometrische Sätze in seine frühen mathematischen Schriften.

II. Mathematische Texte, die Cusanus zugänglich waren

Es wäre interessant, zu wissen, welche anderen fachmathematischen Schriften Cusanus gekannt hat. Während seines Studiums in Heidelberg hat er sicherlich die Standardtexte kennengelernt, die für den Unterricht im Quadrivium verwendet wurden, und ist auf diese Weise mit den Grundlagen der Arithmetik, Geometrie und Astronomie vertraut geworden.¹⁸ Falls er in Padua bei Prodocimo de Beldomandi Vorlesungen gehört hat,¹⁹ wird er vermutlich auch dessen *Algorismus de integris* kennengelernt haben. Diese Schrift lehrt – wie die vielen anderen Algorismus-Traktate, die seit dem 12. Jahrhundert geschrieben wurden – das Rechnen mit ganzen Zahlen auf der Grundlage der indisch-arabischen Ziffern. Prodocimos Schrift war übrigens nicht sehr verbreitet; erhalten sind nur drei Handschriften,²⁰ während es von dem bekanntesten Algorismus-Text, den Johannes de Sacrobosco schrieb, mehrere hundert Codices gibt.

¹⁷ Siehe hierzu im einzelnen BUSARD, *Der Traktat* (wie Anm. 9) 66f.

¹⁸ Zu Schriften, die die Heidelberger Studenten gemäß den Studienbestimmungen für die Artistenfakultät lesen mußten, siehe MARCO BÖHLANDT, *Wege ins Unendliche. Die Quadratur des Kreises bei Nikolaus von Kues* (Augsburg 2002) 9f.

¹⁹ Zur Problematik dieser Annahme siehe BÖHLANDT, *Wege* (wie Anm. 18) 14.

²⁰ Bologna, Civico Museo Bibliografico Musicale, A 56, p. 234–245; New York, Columbia University, Plimpton 186, fol. 1^r–21^r; Venedig, Museo Civico Correr, Cicogna 3747, fol. 135^r–145^r. Es gibt Drucke aus den Jahren 1483 und 1540.

Man kann darüber spekulieren, welche anderen fachmathematischen Schriften Cusanus benutzt hat. Mutmaßungen über sein frühestes mathematisches Wissen hat J. E. Hofmann in einem gleichnamigen Aufsatz angestellt.²¹ Er ist den rein fachlichen mathematischen Hinweisen in Cusanus' frühesten philosophischen Schriften nachgegangen, nämlich *De docta ignorantia* und *De coniecturis*, und hat gezeigt, daß Cusanus um 1440 mit den einfacheren Teilen von Euklids *Elementen* vertraut war, ohne sich damals für die Details der Beweise interessiert zu haben. Hinweise auf die Idee der Isoperimetrie finden wir zu dieser Zeit noch nicht.

Weitere Aufschlüsse über Cusanus' mathematische Quellen lassen sich auf zwei Weisen gewinnen: indem man herausucht, welche Autoren er in seinen mathematischen Schriften zitiert, und indem man die Handschriften analysiert, die im Hospital in Kues zu Nikolaus' Lebzeiten vorhanden waren.

An spezifisch mathematischen Autoren zitiert Cusanus in seinen mathematischen Schriften mit Namen nur Euklid und Archimedes. Mehrfach verweist er auf die Möglichkeit, zwischen zwei Strecken eine mittlere Proportionale einzuschieben – wir würden sagen, zu a und b das geometrische Mittel $\sqrt{ab}$ zu finden.²² Diese Aufgabe wird von Euklid in Proposition VI.9²³ behandelt. In der *Quadratura circuli* erwähnt Cusanus zwei weitere Sätze aus Euklid: »Dreiecke mit gleicher Grundseite und Höhe sind flächengleich« (I.37) und »Bei Dreiecken mit gleichen Winkeln haben entsprechende Seiten dasselbe Verhältnis« (VI.4).²⁴ Weiterhin nennt Cusanus den Satz des Pythagoras (I.46)²⁵ und die Definition des Punktes zu Beginn der *Elemente*.²⁶

²¹ HOFMANN, *Mutmaßungen* (wie Anm. 1).

²² *Quadratura circuli*: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften*, übersetzt von Josepha Hofmann, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Joseph Ebrenfried Hofmann (Leipzig / Hamburg 1952; Neuauflage 1979) 58; *De complementis mathematicis*, ebd., 72 und 87; *De una recti curvique mensura*, ebd., 142; *Dialogus de circuli quadratura*, ebd., 149; *De caesarea circuli quadratura*, ebd., 159.

²³ Zählung hier und im folgenden nach Campanus.

²⁴ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 64 (beide Sätze).

²⁵ *De mathematicis complementis*, Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 70, ohne Nennung der Satznummer.

²⁶ I. Def. 1: »Punctus est cuius pars non est« (Vorform von *De mathematica perfectione*).

Archimedes, der wichtigste Autor, der sich mit der Kreisquadratur beschäftigt hat, wird von Cusanus an verschiedenen Stellen namentlich erwähnt. Bekanntlich hat Jacobus Cremonensis im Auftrag von Papst Nikolaus V. zwischen 1449 und 1453 fast alle archimedischen Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt.²⁷ Diese Übersetzung hat der Papst bald nach ihrem Abschluß Cusanus zugänglich gemacht, und er konnte sie für diejenigen mathematischen Schriften verwenden, die ab 1453 entstanden. Vor diesem Zeitpunkt waren ihm Archimedes' Gedanken nur durch Texte über die Kreisquadratur zugänglich, von denen seit dem 12. Jahrhundert eine größere Anzahl im Umlauf war.²⁸

Nun zu mathematischen Texten, die Cusanus besaß oder die ihm jedenfalls zeitweise zur Verfügung standen. Im folgenden sollen nur Handschriften erwähnt werden, die heute noch in Kues vorhanden sind und dort vermutlich schon zu Lebzeiten des Cusanus existierten,²⁹ sowie Handschriften des Hospitals, die später verkauft wurden, zumeist nach England.³⁰ Erwähnt werden nur Handschriften, die mathematische Texte im engeren Sinne enthalten, nicht aber die zahlreichen Codices, in denen es nur astronomische oder astrologische Schriften gibt.

Cusanus besaß in seiner Handschriftensammlung das wichtigste mathematische Werk der Antike: die *Elemente* des Euklid.³¹ Es handelt sich um die Bearbeitung, die Campanus von Novara kurz vor 1260 verfaßte. Dies war der verbreitetste mittelalterliche Euklidtext in Westeuropa. Campanus' Fassung zeichnet sich durch zahlreiche Zusätze aus, u. a.

²⁷ Zur Datierung der Übersetzung siehe M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages. Vol. 3: The Fate of the Medieval Archimedes 1300–1565* (Philadelphia 1978) 324f.

²⁸ Zu Cusanus' Kenntnis der archimedischen Schriften siehe die grundlegenden Bemerkungen in CLAGETT (wie Anm. 27) 297–315.

²⁹ Siehe den Katalog von JAKOB MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues* (Trier 1905). Auf S. VI gibt Marx die Signaturen von Handschriften an, die nachweislich nicht aus der Bibliothek des Kardinals stammen.

³⁰ Siehe hierzu die gründlichen Arbeiten in den MFCG, die in HERMANN JOSEF HALLAUER, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues. Vorläufiger Abschluß. Habent sua fata libelli. Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana*, in: MFCG 17 (1986) 21–56, hier 21, aufgelistet sind. Auf S. 41–44 gibt es dort eine Übersicht über die Handschriften aus dem Hospital, die sich heute in der British Library befinden.

³¹ Cod. Cus. 205, S. 13/14, fol. 134^r–188^v; siehe MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 29) 190–192.

über den Kontingenzwinkel, d. h. den Winkel zwischen Kreisumfang und -tangente.

Texte, die aus der Antike stammen, enthält auch der Codex Brüssel 10615–10729, der um 1150 entstand. Er überliefert neben Arats *Phaenomena*, Manilius' *Astronomica* und Vitruvs *De architectura* auch Auszüge aus den Schriften der Agrimensoren.³² Die Handschrift enthält den Eigentumsvermerk des Hospitals und Randglossen von Cusanus.³³

In der Mitte des 5. Jahrhunderts entstand der sog. *Calculus* des Victorius von Aquitanien, eine Tabelle für die Multiplikation der römischen Zahlen und der römischen Brüche. Dieses Werk erfüllte bis zum Aufkommen der indisch-arabischen Ziffern im 12. Jahrhundert eine wichtige Funktion für das Rechnen mit römischen Ziffern. Abbo von Fleury verfaßte Ende des 10. Jahrhunderts einen Kommentar dazu. Cusanus besaß in seiner Bibliothek eine Handschrift dieses Kommentars, die auch Exzerpte aus dem *Calculus* selbst enthält.³⁴

In Verbindung mit Gerberts »Geometrie« gab es Anfang des 11. Jahrhunderts in Lothringen Diskussionen über geometrische Fragen, u. a. über die Winkelsumme im Dreieck und über die Definition von Innen- und Außenwinkel. Dieser sogenannte Winkelstreit wird in der Korrespondenz zwischen Radulph aus Lüttich und Regimbald aus Köln behandelt (um 1025). Die Diskussion um das Wesen der Winkel im Dreieck wird etwas später mit einem Text beendet, der in nur einer Handschrift überliefert ist, die sich in Kues befindet.³⁵ In ihm werden durch Aus-

³² Auf fol. 36^r–55^v. Zum Inhalt siehe ROGER CALCOEN, *Inventaire des manuscrits scientifiques de la Bibliothèque Royale Albert I^{er}*. Tome III (Brüssel 1975) 37–39 (Nr. 303) und die genaue Beschreibung in LUCIO TONEATTO, *Codices artis mensoriae. I manoscritti degli antichi opuscoli latini d'agrimensura (V–XIX sec.)*. Tomo primo: Tradizione diretta. Il medioevo (Spoleto 1994) 410–436.

³³ Siehe EMIL VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 325–335, hier 328, und DERS., *Marginalia van Nicolaus van Cusa in Bate-codex 217 en andere codices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel*, in: Tijdschrift voor Philosophie 18 (1956) 439–456, hier 445.

³⁴ Cod. Cus. 206, s. 11; siehe J. MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 29) 192f. Die Auszüge aus Victorius' Text stehen auf fol. I^r–II^r, der Kommentar des Abbo auf fol. 1^r–42^r.

³⁵ Cod. Cus. 190, s. 12, fol. 1^r–3^r. Beschreibung der Handschrift in J. MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 29) 177f. Der Text ist ediert in J. E. HOFMANN, *Zum Winkelstreit der rheinischen Scholastiker in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts*, in: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1942, Nr. 8.

schneiden und Aufeinanderlegen die wichtigsten Sätze über Gleichheit und Summe von Winkeln sozusagen experimentell bewiesen. Dieser anonyme Text war einem Lütticher Mönch namens Franco bekannt, der um 1045 eine Abhandlung zur Kreisquadratur schrieb.

Jetzt zu mathematischen Texten aus der Hospitalsbibliothek, die nach den Übersetzungen aus dem Arabischen entstanden.

Interessant ist die Handschrift Oxford, Bodleian Library, Lyell 52, die im 14. Jahrhundert geschrieben wurde und sich bis 1934 in Admont befand.³⁶ Sie enthält Schriften zur Arithmetik, Algebra und Astronomie, die auf Übersetzungen aus dem Arabischen zurückgehen. Zwei Texte sind Bearbeitungen der *Arithmetik* von al-Hwārizmī,³⁷ ein dritter ist eng verbunden mit der Abhandlung über das Rechnen mit den indisch-arabischen Ziffern, die Johannes de Sacrobosco im 13. Jahrhundert schrieb.³⁸ Der algebraische Text in dieser Handschrift beruht auf al-Hwārizmī; der Autor dieser Bearbeitung könnte Wilhelm de Lunis sein.³⁹ Der Codex endet mit den Planetentafeln des Azarchel (az-Zarqāllu)⁴⁰. Zu diesen Tafeln gibt es Randglossen von der Hand des Cusanus. Auf welche Weise er Zugang zu diesem Codex bekam, ist nicht bekannt; Krchňák hält es für möglich, daß er zum Konzil nach Basel gebracht wurde, wo Cusanus ihn benutzen konnte.⁴¹

³⁶ Signatur: Admont 612. Beschreibung in ALBINIA DE LA MARE, *Catalogue of the Collection of Medieval Manuscripts Bequeathed to the Bodleian Library Oxford by James P. R. Lyell* (Oxford 1971) 143–146. Siehe ALOIS KRCHŇÁK, *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford. Reisebericht*, in: MFCG 3 (1963) 101–108, hier 104f.

³⁷ Fol. 1^r–20^f: der sogenannte *Liber pulveris*, ediert in ANDRÉ ALLARD (Hg.), *Muhammad ibn Mūsā al-Khwārizmī. Le Calcul Indien (Algorismus). Histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle* (Paris / Namur 1992); siehe dort S. XLI. – fol. 21^r–34^f: *Liber ysagogarum Alchoarismi*, Version II, ebenfalls in A. ALLARD, *Muhammad ibn Mūsā al-Khwārizmī* ediert; siehe dort S. XXXVII.

³⁸ Fol. 35^r–41^v: *Algorismus de integris*. Anfang des Textes in Lyell 52: »Cum hec scientia de numeris que algorismus ab inventore.«

³⁹ Auf fol. 42^r–49^v. Inc.: »Unitas est principium numeri. Numerus enim est collectio unitatum.« Edition dieser Bearbeitung in WOLFGANG KAUNZNER, *Die lateinische Algebra in MS Lyell 52 der Bodleian Library, Oxford, früher MS Admont 612*, in: Günther Hamann (Hg.), Aufsätze zur Geschichte der Naturwissenschaften und Geographie (Wien 1986) 47–89.

⁴⁰ Auf fol. 50^r–72^v; auf fol. 73^r–75^v sind von einer späteren Hand weitere astronomische Tafeln hinzugefügt.

⁴¹ A. KRCHŇÁK, *Neue Handschriftenfunde* (wie Anm. 36) 105.

Der Codex London, BL, Harley 3243, aus dem 14. Jahrhundert, enthält zahlreiche nominalistische Schriften, u. a. von Roger Nottingham, Walter Burley und Richard Killington.⁴² Vorhanden ist auch (auf fol. 1^r–8^v) Thomas Bradwardines *Tractatus de proportionibus*. Auch wenn keine Einträge von Cusanus' Hand existieren, besteht die Vermutung, daß er die Handschrift besaß.

Von besonderer Bedeutung für Cusanus' mathematische Arbeiten war die Schrift *De quadratura et triangulatura circuli* von Ramon Lull (1232–1316). Cusanus besaß in seiner Bibliothek zahlreiche Schriften Lulls.⁴³ Der Codex 83 wurde im Jahre 1428 größtenteils von Cusanus selbst geschrieben. Zu den Texten in der Hand des Cusanus gehört auch die Einleitung von Lulls *De quadratura et triangulatura circuli*.⁴⁴ Wie Cusanus war auch Lull kein Fachmathematiker; ausgehend von der unmittelbaren Anschauung, versuchte er, aus seinen Figuren durch spekulative Deutung tiefere Zusammenhänge herauszulesen.⁴⁵ Lull vertrat – ebenso wie Averroes – die Meinung, daß Strecken und Kreisbögen sich nicht ins Verhältnis setzen lassen; man könne aber statt der wirklichen Strecken und Bögen ihre Ideen setzen und diese in der Vorstellung zum Vergleich bringen.⁴⁶ Die Anschauung führte Lull zu Vermutungen, die er mathematisch unterbauen wollte. Hierzu betrachtete er insgesamt 14 kongruente Kreise, die er mit einbeschriebenen regelmäßigen Vielecken in Beziehung brachte. Wegen seiner beschränkten geometrischen Fähigkeiten sind Lulls Darlegungen mathematisch unzureichend; er benutzt Sätze, zu denen er durch Probieren gekommen ist und die nicht korrekt sind.⁴⁷ Da Cusanus die Mathematik unter einem ähnlichen Gesichtswinkel sieht wie

⁴² Siehe die Beschreibung in FRITZ HOFFMANN, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues. Zweite Fortsetzung. Cod. Harl. 3243*, in: MFCG 8 (1970) 203–217.

⁴³ In den Codices 37, 81–88 und 118.

⁴⁴ Auf fol. 174^r–177^v. Beschreibung der Handschrift in MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 29) 83–86.

⁴⁵ Siehe hierzu vor allem J. E. HOFMANN, *Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur*, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1941/42, 4. Abhandlung (Heidelberg 1942), mit Edition der Einleitung.

⁴⁶ J. E. HOFMANN, *Die Quellen* (wie Anm. 45) 6f.

⁴⁷ Die Einzelheiten sind in J. E. HOFMANN, *Die Quellen* (wie Anm. 45) 7–14 gut dargestellt.

Lull, versteht man gut, daß Lull das Denken des Cusanus auch in diesem Bereich stark beeinflußt hat; speziell dürfte der bei Cusanus oft wiederkehrende Satz über die Inkommensurabilität von Kreisbogen und Sehne aus Lulls Schrift entnommen sein.

Cusanus besaß auch eine Handschrift der Sinustafeln, die Johannes de Lineriis im Jahre 1322 in Paris zusammenstellte. Das Exemplar in der Bibliothek des Hospitals, das vorwiegend Planetentafel enthält, wurde im 15. Jahrhundert von Nikolaus von Heybech aus Erfurt geschrieben.⁴⁸ In der Handschrift gibt es keine eigenhändigen Einträge des Cusanus zu den Tafeln.

Der Codex Kues 212, der zwischen 1416 und 1430 geschrieben wurde, gehört zu den wichtigsten naturwissenschaftlichen Handschriften in Cusanus' Bibliothek und verdient schon deswegen besondere Beachtung.⁴⁹ Er enthält zahlreiche zumeist astronomische Texte, u. a. die Alfonsinischen Tafeln und Abhandlungen über das Astrolab. Vorhanden sind aber auch drei arithmetische Schriften, die im 14. Jahrhundert verfaßt wurden. Zwei von ihnen wurden bisher nicht zur Kenntnis genommen, weil die Beschreibung im Handschriftenkatalog der Stiftsbibliothek völlig fehlerhaft ist.⁵⁰ Die erste ist die bekannte Abhandlung über gewöhnliche Brüche und Sexagesimalbrüche von Johannes de Lineriis.⁵¹ Daran schließt sich unmittelbar und ohne Nennung des Autors der *Algorismus proportionum* an, den Nicole Oresme zwischen 1351 und 1361 verfaßte;⁵² dieser Teil der Kueser Handschrift entstand im Jahre 1418.⁵³ Oresmes *Algorismus proportionum* ist das früheste bekannte Werk, in dem

⁴⁸ Cod. Cus. 213. Beschreibung des Inhalts in J. MARX, *Vérzeichnis* (wie Anm. 29) 208f.; zur Geschichte siehe A. KRCHŇÁK, *Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 3 (1963) 109–180, hier 171–173. Die *Tabulae sinuum et cordarum* von Johannes de Lineriis befinden sich auf fol. 45^r–62^r.

⁴⁹ Beschreibung in J. MARX, *Vérzeichnis* (wie Anm. 29) 203–208; zur Geschichte siehe A. KRCHŇÁK, *Die Herkunft* (wie Anm. 48) 168–171.

⁵⁰ Marx schreibt, auf fol. 297^r–309^r stehe ein *Tractatus proportionum*, und vermutlich sei Albert von Rickmersdorf (= von Sachsen) sein Verfasser. In Wirklichkeit handelt es sich um zwei völlig verschiedene Abhandlungen; siehe das Folgende.

⁵¹ Sein *Algorismus de minutiis*. Er steht auf fol. 297^r–303^r.

⁵² Auf fol. 303^r–309^r. Ediert in MAXIMILIAN CURTZE (Hg.), *Der Algorismus proportionum des Nicolaus Oresme. Zum ersten Male nach der Lesart der Handschrift R. 4^o2. der Königlichen Gymnasial-Bibliothek zu Thorn herausgegeben* (Berlin 1868) 13–30.

⁵³ Siehe das Kolophon auf fol. 309^r.

die Multiplikation und Division von Proportionen mit ganzzahligen und mit gebrochenen Exponenten systematisch dargestellt wird. Es besteht aus einem Prolog und drei Teilen. Besonders erwähnenswert ist der dritte Teil, in dem Oresme auf reguläre Polygone eingeht. Er beweist eine Reihe von Sätzen über das Flächenverhältnis von Drei-, Vier-, Sechs- oder Achtecken, die dem Kreis einbeschrieben werden, zu anderen Polygonen, die umbeschrieben werden.⁵⁴ Der dritte Teil gipfelt in dem Satz, der zwar nur für das Acht- bzw. Viereck ausgesprochen wird, aber allgemein gültig ist: »Das in einen Kreis einbeschriebene reguläre $2n$ -Eck ist die mittlere Proportionale zwischen dem um- und einbeschriebenen regulären n -Eck«. Auch wenn Oresme die ein- und umbeschriebenen Polygone nicht benutzt, um mit ihrer Hilfe die Fläche des Kreises zu bestimmen, könnte seine Schrift Cusanus beeinflusst haben, sich mit den Beziehungen zwischen dem Kreis und den ein- und umbeschriebenen Polygonen zu beschäftigen.

Bei der dritten Schrift im Codex Kues 212 handelt es sich um die *Arithmetica speculativa* von Johannes de Muris. Sie ist ein Kompendium der theoretischen Arithmetik, das in enger Anlehnung an Boethius' »Arithmetik« das auf die Pythagoreer zurückgehende Wissen über die Eigenschaften der ganzen Zahlen und ihre Beziehungen zueinander darstellt.⁵⁵ In der Kueser Handschrift enthält dieser Text zahlreiche Randnoten.⁵⁶ Sie betreffen u. a.: das Wesen der Mathematik; ihre Einteilung in »arithmetica speculativa« und »arithmetica practica«; den Inhalt der beiden Bücher der *Arithmetica speculativa*; einen Verweis auf eine Formulierung von »Dyonisius in sua arithmetica«, daß eine Menge »continua in se« oder »discreta in se« sein kann;⁵⁷ einen Hinweis auf den Unterschied zwischen »continua« und »discreta«: bei den »continua« gibt es keinen kleinsten

⁵⁴ M. CURTZE, *Der Algorismus* (wie Anm. 52) 24–30.

⁵⁵ Vorhanden auf fol. 375^r–382^v. Edition des Textes in H. L. L. BUSARD, *Die »Arithmetica speculativa« des Johannes de Muris*, in: *Scientiarum Historia* 13 (1971) 103–132.

⁵⁶ Ediert in H. L. L. BUSARD, *Die »Arithmetica speculativa«* (wie Anm. 55) 105–111.

⁵⁷ Auf fol. 375^r: »Dyonisius in sua arithmetica dicit quod quantitas continua est in se et suis partibus iuncta nec ullis finibus distributa ut lapis, lignum, sed discreta in se et partibus suis est divisa ut est grex et quod coadunatum est in unum redactum, (ut) consilium.« (H. L. L. BUSARD, *Die »Arithmetica speculativa«* [wie Anm. 55] 109). Busard weist darauf hin, daß sich eine ähnliche Formulierung auch am Anfang von Boethius' »Arithmetik« befindet. Die Vermutung liegt nahe, daß der Schreiber »Dyonisius« mit Boethius verwechselt hat.

Teil, wohl aber bei den »discreta«, bei denen es dagegen kein Größtes gibt.⁵⁸ Ob diese Randbemerkungen von Cusanus selbst geschrieben wurden, ist umstritten.⁵⁹ Sei dem, wie es wolle: sie geben Vorstellungen wieder, die auch Cusanus in verschiedenen Schriften äußert.

Fassen wir zusammen: Cusanus hatte Zugang zu den wichtigsten zu seiner Zeit bekannten mathematischen Schriften. Er kannte Euklids *Elemente* in der Bearbeitung des Campanus. Spätestens seit 1453 standen ihm Archimedes' Schriften in lateinischer Übersetzung zur Verfügung. Boethius' Vorstellungen über das Wesen der Zahlen waren ihm zumindest über die Bearbeitung von Johannes de Muris vertraut. Cusanus besaß eine Handschrift, in der das Multiplizieren mit römischen Ziffern und Brüchen dargestellt ist, und kannte auch Schriften über das Rechnen mit den indisch-arabischen Ziffern. Besonders geprägt haben ihn Ramon Lulls Abhandlung *De quadratura et triangulatura circuli* sowie die anonym zirkulierende Schrift über isoperimetrische Figuren; aus ihr, nicht aus Bradwardines *Geometria speculativa*, dürfte er sein Wissen über die isoperimetrische Eigenschaft des Kreises geschöpft haben.⁶⁰ Die Überlegungen im Isoperimetrie-Traktat, zusammen mit Lulls Ansatz, dürften Cusanus' Vorgehen bei der Behandlung der Kreisquadratur wesentlich bestimmt haben, viel stärker als die ganz andersartigen Vorstellungen des Archimedes, die er im übrigen erst ab 1453 im einzelnen nachvollziehen konnte, als er auf den isoperimetrischen Ansatz schon festgelegt war.

⁵⁸ Auf fol. 375^v: »Differunt continua et discreta, quia in continua semper est (?) continua divisio, in minora non habet statum. Sed in discreta per appositionem unitatis erit status, quia dabilis est minimus numerus puta bynarius, non tamen maximus, et sic eciam est danda maxima quantitas <continua>, non autem minima.« (H. L. L. BUSARD, *Die »Arithmetica speculativa«* [wie Anm. 55] 109).

⁵⁹ R. Haubst glaubte zunächst, Cusanus habe diese Notizen um 1420 selbst hinzugefügt; später hielt er es für unsicher, daß Cusanus sie geschrieben habe (briefliche Mitteilungen an J. E. Hofmann. Der Inhalt des ersten Briefs ist abgedruckt in H. L. L. BUSARD, *Die »Arithmetica speculativa«* [wie Anm. 55] 104f., Anm. 10).

⁶⁰ Hofmanns Versuch, den Nachweis zu führen, daß sich Cusanus auf Bradwardines Text bezieht (J. E. HOFMANN, *Mutmaßungen* [wie Anm. 1] 129–132), überzeugt nicht. Viel näher liegt die Annahme, daß er sich auf eine Fassung der anonymen Isoperimeter-Abhandlung bezieht, aus der er den wesentlichen Sachverhalt entnehmen konnte, ohne die Beweise im einzelnen überprüfen zu müssen. Hofmann kannte die vielfältige Überlieferung der isoperimetrischen Texte im Mittelalter noch nicht.

III. Zum Inhalt der mathematischen Schriften des Cusanus

Kommen wir jetzt zu Cusanus' mathematischen Schriften. Man kann sie in drei Gruppen einteilen:⁶¹

- Die erste Gruppe umfaßt die drei Schriften *Transmutationes geometricae*, *Complementa arithmetica* und *De circuli quadratura* mit den *Transmutationes geometricae* als Hauptwerk. Sie sind zwischen 1445 und 1450 entstanden und gehören sachlich und gedanklich aufs engste zusammen. Cusanus bemüht sich, die Kreisquadratur konstruktiv und numerisch durchzuführen. Der isoperimetrische Ansatz ist zwar schon angedeutet, aber noch nicht zu einem eigenen Verfahren entwickelt.
- In den Jahren von 1453 bis 1457 entstanden vier weitere Schriften: die *Quadratura circuli*; dann als Hauptwerk *De mathematicis complementis*; ferner die kleineren Arbeiten *Declaratio rectilineationis curvae* und *De una recti curvique mensura*. Die Idee, umfangsgleiche Vielecke heranzuziehen, um den isoperimetrischen Kreis zu bestimmen, nimmt in diesen Schriften Gestalt an. Cusanus entwickelt Näherungsverfahren und benutzt Überlegungen, die auf Grenzübergänge hinsteuern. Die Kritik an seinem Ansatz veranlaßt ihn zu Diskussionen und Modifikationen.
- Schließlich entstanden von 1457 bis 1459 fünf weitere Arbeiten: neben dem Hauptwerk, der *Perfectio mathematica*, und einer Vorstufe dazu noch die kleineren Schriften *Dialogus de circuli quadratura*, *De caesarea circuli quadratura* und *Aurea propositio in mathematicis*. Cusanus versucht, die durch die Kritik der Fachleute aufgedeckten Mängel zu beheben. Er verfeinert die in den *Complementa mathematica* aufgezeigte Methode. Er bemüht sich darum, spekulativ motivierte Betrachtungen aus seinen früheren mathematischen Arbeiten durch ausschließlich rational begründete mathematische Schlüsse zu ersetzen.

1. *De geometricis transmutationibus* (abgeschlossen: 25. 9. 1445)

Schon um 1440 erwähnt Cusanus eigene Versuche zur Kreisquadratur,⁶² und es könnte sein, daß seine Ansätze bis in die Kölner Zeit zurückrei-

⁶¹ Diese Gliederung hat auch F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 63f., vorgenommen.

⁶² In der Schrift *De coniecturis* II, 2, die um 1440 entstand, heißt es: »Temptavi ego aliquando affirmans quadraturam circuli per rationem inattingibilem atque inadmissibilem ...« (h III, N. 83, Z. 1–4).

chen.⁶³ Die älteste erhaltene mathematische Schrift ist die Abhandlung *De geometricis transmutationibus*. Cusanus verfaßte sie im Jahre 1445 und widmete sie seinem Studienkollegen und Freund Paolo Toscanelli (1397–1482).⁶⁴ Schon hier stellt Cusanus ganz am Anfang fest, daß unter allen umfangsgleichen Figuren »bekanntlich« das Dreieck die kleinste und der Kreis die größte Fläche hat, »da eine isoperimetrische Figur umso mehr Fläche einschließt, je mehr Winkel sie hat«.⁶⁵ Cusanus gibt hier – wie auch sonst – keine Quelle an, aber nach dem oben Gesagten ist es wahrscheinlich, daß er sein Wissen aus dem auf Zenodoros zurückgehenden Isoperimetrie-Traktat schöpfte. Cusanus bemerkt, wenn man bei isoperimetrischen Polygonen die Eckenzahl erhöhe, komme man niemals zum Kreis selbst, ebensowenig, wie man beim Zählen zu einer größten Zahl gelange. Danach heißt es lapidar: »Kein Vieleck kann zum isoperimetrischen Kreis ein rationales Verhältnis haben«.⁶⁶ Hier ist wohl folgender Analogieschluß gemeint: Weil die »unendlich große« Zahl, der man sich nähert, niemals ein Verhältnis zu einer endlichen Zahl haben kann, ist es auch nicht möglich, daß der isoperimetrische Kreis ein rationales Flächenverhältnis zu irgendeinem umfangsgleichen Vieleck hat. Dies impliziert – ohne daß es gesagt wird –, daß der isoperimetrische Kreis nur näherungsweise konstruiert werden kann. Cusanus formuliert dann vier Prämissen, die er im folgenden näher ausführt:⁶⁷

- 1) Zu einer gegebenen geraden Linie ist eine gleichgroße gekrümmte anzugeben.
- 2) Zu einer gegebenen geraden Linie ist eine andere gerade Linie anzugeben, die in demselben Verhältnis steht wie eine gekrümmte zu einer anderen gekrümmten Linie.
- 3) Zwischen gegebene Strecken sind zwei mittlere Proportionale einzuschieben.

⁶³ Hierauf könnte Cusanus' Abschrift von Lulls *De quadratura et triangulatura circuli* aus dem Jahre 1428 hindeuten.

⁶⁴ Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 3–28.

⁶⁵ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 5.

⁶⁶ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 5.

⁶⁷ Formulierung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 6. Ausführung: ebd. 6–18.

4) Nach dem Verhältnis zweier gegebener Strecken ist zu einer dritten gegebenen Strecke eine vierte zu ermitteln.

Er behauptet, daß die beiden ersten Fragen neu seien; die dritte sei »nur von wenigen und unklar in Angriff genommen«, während die vierte »schon von vielen klar entwickelt« worden sei. Tatsächlich ist das dritte Problem, die Einschiebung zweier geometrischer Mittel zwischen zwei gegebene Strecken, schon in der Antike mehrfach behandelt worden. Cusanus erwähnt eine dieser Lösungen, die Platon zugeschrieben wurde; sie benutzt bewegliche rechte Winkel. Diese Lösung wird im Eutokios-Kommentar zu Archimedes' Schrift *De sphaera et cylindro* überliefert. Vermutlich kannte Cusanus sie aber nicht aus dieser Quelle, sondern aus Johannes de Muris' Schrift *De arte mensurandi*.⁶⁸ – Die vierte Prämisse (Konstruktion der vierten Proportionalen) war tatsächlich allgemein bekannt; die Aufgabe wird schon bei Euklid (*Elemente* VI.12) gelöst.

Cusanus' Behandlung der beiden ersten Sätze ist interessanter, weil seine Ausführungen hierzu tatsächlich originell sind. In der ersten Prämisse geht er aus von dem gleichseitigen Dreieck *bdc*. Er unterteilt die Seite *bc* in vier gleiche Teile und erhält so die Punkte *e*, *f* und *g*. Dann – so behauptet Cusanus – gilt für den Radius *ab* des zum Dreieck isoperimetrischen Kreises: $ab : ae = 5 : 4$ (siehe Fig. 1). Wenn wir diese Näherung durchrechnen (was Cusanus nicht getan hat), so sieht man schnell, daß für π die Näherung $\frac{72}{5\sqrt{21}} = 3,1423376 \dots$ folgt. Im folgenden versucht Cusanus, Beweise für seine Vermutung zu geben. Die drei Begründungen sind in keiner Weise mathematisch exakt, aber im Ergebnis richtig;⁶⁹ Hofmann schreibt:⁷⁰ »Das ist ... sicherlich nur das Ergebnis einer rein gefühlsmäßigen Betrachtung. Sie zeugt immerhin von vortreff-

⁶⁸ In Kapitel 7, Proposition 16; siehe die Edition in M. CLAGETT, *Archimedes* (wie Anm. 27) 19–30. Clagett zeigt auf (ebd. 300f.), daß Cusanus höchstwahrscheinlich den Text in *De arte mensurandi* benutzte und nicht die *Verba filiorum* der Banū Mūsā, in denen diese Lösung ebenfalls erwähnt wird.

⁶⁹ Siehe hierzu *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XXII f.; J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* († 11. 8. 1464), in: *Janus* 51 (1964) 241–276, hier 254; DERS., *Nikolaus von Cues und die Mathematik*, in: *Schweizer Rundschau* 63 (1964) 398–403, hier 400; DERS., *Sinn und Bedeutung der wichtigsten mathematischen Schriften des Nikolaus von Cues*, in: *NIMM*, 385–398, hier 388. J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione des Nikolaus von Cues*, in: *MFCG* 10 (1973) 13–57, hier 16f.

⁷⁰ J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 254.

lichem Empfinden für funktionelle Zusammenhänge, die vom Kusaner noch nicht exakt erfaßt werden können.«

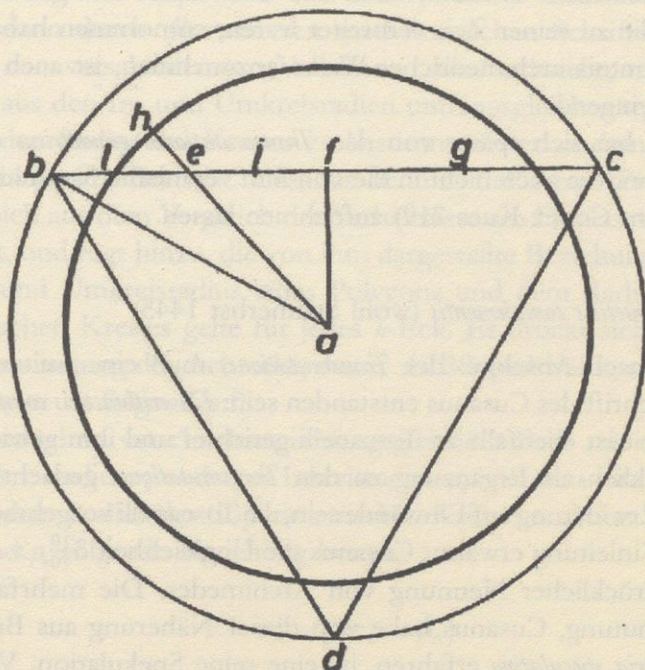


Fig. 1: Transmutationes geometricae (1445), 1. Prämisse, Teilfigur

Interessant ist besonders die 2. Prämisse, bei der es um die Feststellung des Streckenverhältnisses zweier Kreisbögen geht.⁷¹ Cusanus gibt hier eine Näherungskonstruktion an, um das Verhältnis eines Teilbogens zu einem Viertelkreis zu bestimmen. Er hat sie ersichtlich durch Probieren gefunden. Die Darstellung ist recht dunkel. Wenn man sie aber richtig interpretiert, erkennt man, daß die Konstruktion eine recht gute Näherung liefert.

Nach der Behandlung der vier Prämissen folgen in *De geometricis transmutationibus* noch drei Kapitel (Über die Verwandlung von Linien ineinander; Über die Verwandlung von Flächen; Über die Verwandlung von Körpern).⁷² Geometrie und Stereometrie, die in der Tradition des Ar-

⁷¹ Siehe hierzu Nikolaus von Cues, *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XXIV-XXVI, und J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 254f.

⁷² Nikolaus von Cues, *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 18–28.

chimedes stehen; u. a. weiß Cusanus, daß die Kreisfläche gleich dem halben Produkt aus Radius und Umfang ist.⁷³ Cusanus, der den Namen »Archimedes« nicht erwähnt, kann alle diese Sätze aus geometrischen Schriften, die zu seiner Zeit verbreitet waren, entnommen haben;⁷⁴ eine direkte Kenntnis archimedischer Werke anzunehmen, ist auch hier keineswegs zwingend.

Cusanus hat sich später von den *Transmutationes geometricae* etwas distanziert⁷⁵ und sie auch nicht in die von ihm veranlaßte Sammlung seiner Schriften (im Codex Kues 219) aufnehmen lassen.

2. *De arithmetis complementis* (wohl Spätherbst 1445)

Sehr kurz nach Abschluß der *Transmutationes* muß eine weitere mathematische Schrift des Cusanus entstanden sein: *De arithmetis complementis*.⁷⁶ Diese Arbeit ist ebenfalls an Toscanelli gerichtet und ihm gewidmet. Sie ist ausdrücklich als Ergänzung zu den *Transmutationes* gedacht und soll wohl eine Erwiderung auf Einwände sein, die Toscanelli vorgebracht hat.

In der Einleitung erwähnt Cusanus die Ungleichheit $3\frac{10}{70} > \pi > 3\frac{10}{71}$, unter ausdrücklicher Nennung von Archimedes. Die mehrfach geäußerte Vermutung, Cusanus habe von dieser Näherung aus Bradwardines *Geometria speculativa* erfahren, ist eine reine Spekulation. Viel wahrscheinlicher ist es, daß Cusanus eine Fassung von Archimedes' *Kreismessung* vor sich hatte. Diese Schrift war im 12. Jahrhundert aus dem

⁷³ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 21.

⁷⁴ Insbesondere aus Johannes de Muris' *De arte mensurandi*. Ähnliche Sätze gibt es auch in den *Verba filiorum* der Banū Mūsā, in Savasordas *Liber embadorum* und in Leonardo von Pisas *Practica geometriae*. Die Beziehung zwischen Kreisfläche und -umfang kann auf eine beliebige der vielen Bearbeitungen von Archimedes' »Kreismessung« zurückgehen, die im Umlauf waren. Näheres hierzu in M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*. Vol. 3 (wie Anm. 27) 301–306.

⁷⁵ Dies zeigen Äußerungen in der *Quadratura circuli* (Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* [wie Anm. 22] 67 und 213, Anm. 18) und in *De mathematicis complementis* (ebd. 90f.).

⁷⁶ Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 29–35. Zum Inhalt siehe ebd. XXVIII.; Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende (wie Anm. 69) 258; J. E. HOFMANN, *Sinn und Bedeutung* (wie Anm. 69) 389; J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 17f.

Arabischen übersetzt worden und gab in der Folgezeit die Veranlassung zu zahlreichen Bearbeitungen.⁷⁷

In *De arithmetica complementis* tritt uns ein neuer Gedanke entgegen, der sich dann durch alle weiteren mathematischen Schriften des Cusanus in den verschiedensten Variationen hindurchzieht, nämlich der Versuch, aus den In- und Umkreisradien umfangsgleicher regelmäßiger Vielecke den Radius des Kreises zu bestimmen, der zu dem jeweiligen Polygon isoperimetrisch ist. Cusanus benutzt dafür eine Proportionalität, die sich aus dem Vergleich der Verhältnisse am Dreieck und Sechseck ergibt, und fügt hinzu, die von ihm dargestellte Beziehung zwischen dem In- und Umkreisradius eines Polygons und dem Radius des isoperimetrischen Kreises gelte für jedes n -Eck. Er drückt sich allerdings bei der Behandlung des Achtecks, das er als Beispiel wählt, recht unklar aus. Gemeint ist folgendes:⁷⁸

Man betrachtet verschiedene umfangsgleiche n -Ecke mit dem jeweiligen Umkreisradius r_n und dem Inkreisradius ρ_n . Cusanus nimmt an, daß zwischen dem Radius des isoperimetrischen Kreises und den beiden Radien r_n und ρ_n folgende Beziehung besteht:

$$r = r_n - \mu(r_n - \rho_n) \quad (1)$$

wobei μ eine Konstante ist, die nicht von n abhängt. Die Größe dieses μ berechnet er mit Hilfe des umfangsgleichen Dreiecks und Sechsecks und erhält (unter Berücksichtigung des Näherungswerts $\sqrt{3} \approx \frac{7}{4}$) den Wert $\frac{1}{3}$. Hieraus folgt für uns sofort die Näherung

$$r \approx \frac{1}{3}(2r_n + \rho_n) \quad (2)$$

die das ganze weitere mathematische Schaffen des Cusanus beherrscht. Allerdings ist er in dieser Schrift noch nicht zu der allgemeinen Beziehung (2) vorgestoßen.

⁷⁷ Der von Cusanus zitierte Satz bildet den Inhalt von Archimedes' »Kreismessung«, Proposition 3. Zu den möglichen Quellen, die Cusanus benutzt haben könnte, siehe M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*. Vol. 3 (wie Anm. 27) 306f.

⁷⁸ J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 17f.

3. *De circuli quadratura* (Rieti, 12.7.1450)

Die dritte mathematische Schrift, *De circuli quadratura*, konnte Cusanus erst am 12. Juli 1450 in Rieti abschließen;⁷⁹ kirchenpolitische Fragen, u. a. die Wahl des neuen Papstes (Nikolaus V.) und die Ernennung des Cusanus zum Kurienkardinal (3. 1. 1449), ließen ihm keine Zeit, seine mathematischen Überlegungen früher niederzuschreiben.

In dieser Schrift geht Cusanus ausführlich auf die Frage ein, ob die Kreisquadratur im Rahmen der Denkweise der Mathematik seiner Zeit überhaupt lösbar ist.⁸⁰ Er betont, daß einige Fachleute die Kreisquadratur für möglich halten, andere aber nicht. Die Befürworter gehen davon aus, daß der Zwischenwertsatz⁸¹ gültig ist; dann muß es ein zum Kreis flächengleiches Quadrat geben, weil das dem Kreis umbeschriebene Quadrat größer und das ihm eingeschriebene kleiner als der Kreis ist. Die Gegner leugnen die unumschränkte Gültigkeit dieses Satzes. Cusanus schließt sich keiner der beiden Positionen an, sondern entwickelt eine eigene Sicht, die nicht von einem mathematischen Axiom ausgeht, sondern von einem philosophischen Grundsatz, den er so formuliert:⁸²

Bei Dingen, die ein Größer und Kleiner zulassen, gelangt man nicht zu einem schlechthin Größten im Sein und in der Möglichkeit.

Cusanus unterscheidet zwischen der absoluten Gleichheit und einer Gleichheit, die einen Unterschied läßt, der kleiner als ein noch so geringer rationaler Bruchteil ist. Wenn man will, so kann man im zweiten Fall einen Vorgriff auf den Grenzwertbegriff des 19. Jahrhunderts sehen, den vor allem Cauchy entwickelt hat. Nach Cusanus ist die Kreisquadratur unmöglich, wenn man die absolute Gleichheit zugrunde legt; tut man dies nicht, so kann man sie erreichen, indem man Näherungslösungen findet.

⁷⁹ Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues, *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 36–57. Zum Inhalt siehe ebd. XXVIII; J. E. HOFMANN *Sinn und Bedeutung* (wie Anm. 69) 389; F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 65–69.

⁸⁰ Siehe hierzu vor allem F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 65–69, der den Gedanken der »neuen Mathematik« betont, den Cusanus in dieser Schrift entwickelt.

⁸¹ In der Formulierung des Cusanus: »Ubi est dabile magis et minus, est et dabile equale« (»Wo man ein Größeres und Kleineres geben kann, kann man auch ein Gleiches geben«).

⁸² Nikolaus von Cues, *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 40. Der lateinische Text lautet: »In recipientibus maius et minus non devenitur ad maximum simpliciter in esse et posse.«

In Verbindung mit seinen grundsätzlichen Überlegungen geht Cusanus auch auf den Kontingenzwinkel ein, d. h. den Winkel zwischen Kreisbogen und Tangente. Dies ist ein Thema, das im Rahmen der Euklidinterpretation seit dem 13. Jahrhundert immer wieder diskutiert wurde, insbesondere auch von Campanus in seiner Euklidbearbeitung.⁸³ Bei der Frage der Quadrierbarkeit des Kreises spielt auch die Möndchenquadratur eine Rolle. Cusanus hatte offenbar Kenntnis von Texten, die letztlich auf Hippokrates von Chios zurückgehen. Dieser hatte schon im 5. Jahrhundert v. Chr. bewiesen, daß es gewisse durch Kreisbögen begrenzte Möndchen gibt, die in ein flächengleiches Quadrat verwandelt werden können. Somit hatte Hippokrates zwar nicht die Quadratur des Kreises geleistet, aber die Quadratur von bestimmten Flächen, die durch Kreisbögen begrenzt werden. Ein Text zur Möndchenquadratur war im 13. Jahrhundert aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden und veranlaßte weitere Abhandlungen zu diesem Thema, die recht verbreitet waren.⁸⁴

Die Schrift enthält auch eine Berechnung, die auf dem in den *Complementa arithmetica* Gesagten beruht und letztlich auf die Näherungskonstruktion in den *Transmutationes* zurückgeht. Cusanus zeigt, daß sich der Kreisdurchmesser zum Kreisumfang wie $2\frac{1}{2}\sqrt{1575}$ zu $6\sqrt{2700}$ verhält. Dies liefert den Näherungswert $\pi \approx \frac{24}{35}\sqrt{21} = 3,1423$, der innerhalb der archimedischen Grenzen ($3\frac{1}{7}$, $3\frac{10}{71}$) liegt. – Der symbolisch-mystische zweite Teil der Abhandlung hat starke Berührung mit ähnlich gehaltenen Ausführungen in *De docta ignorantia*.

Jetzt zu den Schriften, die zwischen 1453 und 1457 entstanden.

4. *Quadratura circuli* (wohl Sommer 1453)

In der *Quadratura circuli*⁸⁵ greift Cusanus den Gedanken wieder auf, den er schon in den *Complementa arithmetica* angedeutet hatte, nämlich die schritt-

⁸³ Ausgangspunkt war die Formulierung in Euklids »Elementen« (III. 16), daß der Winkel des Halbkreises größer und der Restwinkel kleiner als jeder spitze geradlinige Winkel ist.

⁸⁴ Siehe M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*. Vol. 1 (wie Anm. 16) 610–626, und Vol. 3 (wie Anm. 27) 1312–1321.

⁸⁵ Deutsche Übersetzung: *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22)

weise Annäherung des Kreisradius durch die In- und Umkreisradien isoperimetrischer Vielecke.

Die Schrift ist nicht datiert. Gegen die frühere Ansicht, sie sei im Dezember 1450 entstanden, hat Fritz Nagel gewichtige Gründe vorgebracht, die es sehr wahrscheinlich machen, daß Cusanus sie im Juli oder August 1453 in Brixen niederschrieb.⁸⁶ In der Tat sind die inhaltlichen und textlichen Ähnlichkeiten zu den *Complementa mathematica* so evident, daß man die *Quadratura circuli* als Vorstufe der genannten Schrift auffassen muß.

Der *Quadratura circuli* kommt dadurch eine besondere Bedeutung zu, daß Cusanus hier zum erstenmal aus den funktionalen Beziehungen unter den Gliedern einer mathematischen Folge auf die Eigenschaften des Grenzwerts dieser Folge schließt. Dies ist allerdings noch nicht in mathematisch korrekter Form geschehen. Der zentrale Punkt ist die Vorstellung, daß der Flächenüberschuß des isoperimetrischen Kreises über das regelmäßige n -Eck (also $f - f_n$) proportional ist zum Streckenüberschuß des Umkreishalbmessers über den Inkreishalbmesser des n -Ecks (also $r_n - \rho_n$). Dies besagt, daß $(f - f_n) : (r_n - \rho_n) = \text{const.}$ für alle n ist. Cusanus deutet den Sachverhalt geometrisch an einer Figur für das gleichseitige Dreieck, das umfangsgleiche Viereck und den Radius des isoperimetrischen Kreises.⁸⁷ Hieraus kann man folgende Beziehung ableiten:

$$(r - \rho_3) : (r_3 - \rho_3) = (r - \rho_4) : (r_4 - \rho_4) \quad (3)$$

Cusanus geht, ähnlich wie in *De arithmetica complementis*, davon aus, daß dieses Verhältnis konstant, also nicht von n abhängig, ist. Bezeichnet man

58–67. Zum Inhalt siehe ebd. XXXf.; J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* († 11. 8. 1464) (wie Anm. 69) 258–260; DERS., *Nikolaus von Cues und die Mathematik* (wie Anm. 69) 400f.; DERS., *Sinn und Bedeutung* (wie Anm. 69) 390f.; J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 19–21. Ausführliche Analyse in F. NAGEL, *Nikolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 69–82.

⁸⁶ F. NAGEL, *Nikolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 70–73.

⁸⁷ Abbildung mit Deutung bei J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 259f., und J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 19f.

diesen konstanten Wert mit λ , so stützt sich Cusanus hier also auf den Ansatz

$$r = \rho_n + \lambda(r_n - \rho_n) \quad (4)$$

der dem früheren Ansatz (1) gleichwertig, aber geometrisch durchsichtiger ist.

Das Verfahren, das Cusanus vorschlägt, kann man verwenden, um die Zahl π mit vertretbarem Aufwand hinreichend genau zu bestimmen. Man kann aus seinem Ansatz eine Rekursionsformel ableiten, mit deren Hilfe schon beim 2^{17} -Eck die Zahl π bis auf neun Stellen genau berechnet werden kann.⁸⁸

Im Vorwort dieser Schrift übt Cusanus Kritik an Archimedes; Cusanus wirft Archimedes vor, er habe in seiner Schrift über die Spirale eine »petitio principii« begangen, indem er ungleichartige Größen, nämlich Strecken und Bögen, ins Verhältnis gesetzt habe. Diese Kritik ist allerdings nicht berechtigt.⁸⁹ Wenn man die Datierung der Schrift auf das Jahr 1453 akzeptiert, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Cusanus die Spiralenabhandlung des Archimedes aus der neuen Archimedes-Übersetzung kannte, die Jacobus Cremonensis um 1450 im Auftrag von Papst Nikolaus V. angefertigt hatte. Cusanus hätte sich über den Inhalt von Archimedes' Schrift über die Spirale aber auch durch eine Bearbeitung informieren können, die sich in Johannes de Muris' Abhandlung *De arte mensurandi* (um 1340) befindet.⁹⁰

⁸⁸ Siehe hierzu F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 80–82.

⁸⁹ *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 59. Daß dieser Vorwurf unberechtigt ist, zeigt Hofmann ebd. 210, Anm. 6, und J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 20f. Cusanus wiederholt seinen Vorwurf in *De mathematicis complementis* und auch noch in *De mathematica perfectione*; siehe M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*. Vol. 3 (wie Anm. 27) 308f.

⁹⁰ In Kapitel 8; Edition dieser »Circuli quadratura« in H. L. L. BUSARD, *Johannes de Muris, De arte mensurandi* (wie Anm. 15) 298–314. Weil Clagett annahm, die *Quadratura circuli* sei schon 1450 entstanden, vermutet er, Cusanus habe Johannes de Muris' Schrift und nicht die Archimedes-Übersetzung durch Jacobus Cremonensis benutzt (M. CLAGETT, *Archimedes* [wie Anm. 27] 309f.).

5. *De mathematicis complementis* (1453/54)

Das mathematische Hauptwerk des Nikolaus von Kues ist *De mathematicis complementis*.⁹¹ Es gibt zwei Fassungen: eine kürzere, die im Sommer 1453 entstand, und eine längere, die am 24. November 1454 in Brixen abgeschlossen wurde. Später hat Cusanus die ganze Schrift nochmals durchgesehen und Kleinigkeiten abgeändert; insbesondere hat er in der in seiner Bibliothek befindlichen Handschrift (Cod. Cus. 219) Zusätze angebracht, die zum Teil mit in den Text der späteren Abschriften und in die Drucke übernommen wurden. Die *Complementa* sind das wichtigste und gleichzeitig das verbreitetste Werk des Cusanus. Von der ersten Version gibt es sechs, von der zweiten acht Handschriften und vier Drucke.

Cusanus widmete die Schrift dem Papst Nikolaus V. und erwähnt ausdrücklich, daß dieser ihm die Archimedes-Übersetzung durch Jacobus Cremonensis »vor kurzem« (*proximis diebus*) zugänglich gemacht habe.⁹² Aus dieser Übersetzung dürften drei Stellen aus Archimedes stammen, die Cusanus zitiert.⁹³

Im 1. Buch der *Complementa mathematica* hat Cusanus die Ergebnisse seiner *Quadratura circuli* sorgfältig dargelegt. Die Flächenproportionalität wird in eine etwas andere Form gebracht. Cusanus wiederholt den schon in der *Quadratura circuli* geäußerten Einwand gegen Archimedes' Kreisrektifikation mit Hilfe der Spirale. Auf die 13 Sätze folgen vier Anwendungsbeispiele. Erwähnenswert ist der Vorschlag des Cusanus, für Konstruktionen Instrumente zu verwenden, bei denen feste Winkel in Erz oder Holz abgebildet sind.⁹⁴

⁹¹ Deutsche Übersetzung *Nikolaus von Kues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 68–127. Zum Inhalt siehe ebd. XXXI–XXXV; J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Kues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 261f.; J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 21f.

⁹² Im Vorwort heißt es u. a.: »Jüngst erst hast Du mir die geometrischen Schriften des großen Archimedes übermitteln, nachdem sie durch Dein Bemühen aus dem Griechischen, wie sie Dir zugegangen sind, ins Lateinische übertragen waren« (*Nikolaus von Kues. Die mathematischen Schriften* [wie Anm. 22] 68).

⁹³ Ein Satz stammt aus der »Parabelquadratur«, die anderen beiden aus der Schrift »Über Kugel und Zylinder«; siehe M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*. Vol. 3 (wie Anm. 27) 298f.

⁹⁴ *Nikolaus von Kues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 86f., 91.

Eine Abschrift dieser Abhandlung erhielt auch Toscanelli. Er äußerte zahlreiche Einwände, die in einem durch Zufall erhaltenen Schreiben niedergelegt sind, das wohl im Winter 1453/54 entstanden ist.⁹⁵ Sein Kritikpunkt, daß die Flächenproportionalität des Hauptsatzes nicht erwiesen sei, ist berechtigt. Toscanellis Schreiben an Cusanus schickte dieser zusammen mit einer Abschrift der *Quadratura circuli* und mit anderen Entwürfen an Georg Peurbach. Nach dessen Tod ging das Konvolut in Regiomontans Besitz über, der es kritisch durchsah; hierzu siehe S. 329.

Veranlaßt durch Toscanellis Kritik, fügte Cusanus seiner Schrift noch ein zweites Buch hinzu. Es ist nicht straff gegliedert, sondern enthält zahlreiche Einzelheiten. Sie sind für sich gesehen interessant, jedoch mangelt ihnen der übergeordnete und einheitliche Gesichtspunkt. Es gibt Bemerkungen zur Bewegungslehre, die Übertragung isoperimetrischer Sätze von der Ebene auf den Raum, Überlegungen zur Rektifikation von Bögen und Kreisquadraturen mit Hilfe der Mönchen. Ohne in Einzelheiten zu gehen, soll nur bemerkt werden, daß Cusanus hier eine Vertrautheit mit der Lehre von den Formlatituden zeigt, die man z. B. in Nicole Oresmes *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum* findet.⁹⁶ Hofmann äußert sich zu dem 2. Buch von *De mathematicis complementis* folgendermaßen:⁹⁷ »Im ganzen gesehen, ist dieser zweite Teil der *Complementa mathematica* eine sehr anstrengende Lektüre; er ist schlecht komponiert und in den Einzelheiten flüchtig ausgeführt – so flüchtig, daß der Sinn der Sache manchmal kaum erkannt werden kann. Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß der gedankliche Inhalt fast völlig unbeachtet blieb.«

6./7. *Declaratio rectilineationis curvae* und *De una recti curvique mensura*

Vielleicht veranlaßt durch die Kritik an den *Complementa mathematica*, entstanden zwei weitere kleine mathematische Schriften. Sie wurden wahr-

⁹⁵ *Magister Paulus ad Nicolaum Cusanum Cardinalem*; deutsche Übersetzung in *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 69) 128–131. Zum Inhalt siehe ebd. XXXIIIf.; J.-E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 261; J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 22–24.

⁹⁶ Hierauf hat BÖHLANDT, *Wege* (wie Anm. 18) 91, hingewiesen.

⁹⁷ *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XXXV.

scheinlich schon bald nach den *Complementa mathematica*, jedenfalls vor dem *Dialogus de circuli quadratura* geschrieben; eine genauere Datierung ist nicht möglich. Die erste trägt den Titel *Declaratio rectilineationis curvae*.⁹⁸ Sie ist für Peurbach bestimmt und will eine Kreisrektilifikation aus den *Complementa mathematica* erklären.⁹⁹ Über die Zeit der Abfassung wissen wir nichts.

Ähnliches gilt für die Studie *De una recti curvique mensura*.¹⁰⁰ Sie erweckt den Eindruck, als sei sie eine Überarbeitung eines früheren Versuches zur Kreisquadratur. Ihr Inhalt ist nicht sehr bedeutend.

Mit dem Jahr 1457 setzt eine neue, letzte Phase der mathematischen Aktivitäten des Cusanus ein. Seine letzten Schriften zeigen im Detail etwas andere Ansätze. Hofmann hat diese Phase als »Wendung von der transzendenten zur rationalen Schlußweise« bezeichnet.¹⁰¹ Die in dieser Zeit entstandenen Schriften sollen ebenfalls kurz charakterisiert werden.

8. *Dialogus de circuli quadratura* (Brixen, wohl 1. Hälfte 1457, jedenfalls vor 6. 8. 1457)

Der *Dialogus de circuli quadratura*¹⁰² stellt eine wissenschaftliche Unterredung zwischen Cusanus und Toscanelli dar – ob sie wirklich stattgefunden hat oder fiktiv ist, wissen wir nicht. In dieser Schrift, die wahrscheinlich in der ersten Hälfte des Jahres 1457 entstand, gibt Cusanus das bisherige Vorgehen auf, wie man es etwa in den *Complementa mathematica* findet. Ausgangspunkt ist jetzt ein neuer Satz (siehe Fig. 2):

Gegeben der Kreis um a durch b und c . Das zu diesem Kreis umfangsgleiche gleichseitige Dreieck hat einen Umkreisdurchmesser, der gleich der Summe der Strecken ab und bc ist. (D.h.: $d = r + r\sqrt{2}$.)

⁹⁸ Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 132–135. Zum Inhalt siehe ebd. XXXIV.

⁹⁹ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 104–108.

¹⁰⁰ Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 136–142. Siehe auch ebd. XXXVf.

¹⁰¹ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XXXVII.

¹⁰² Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 143–150. Zum Inhalt siehe ebd. XXXVI, und J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 262.

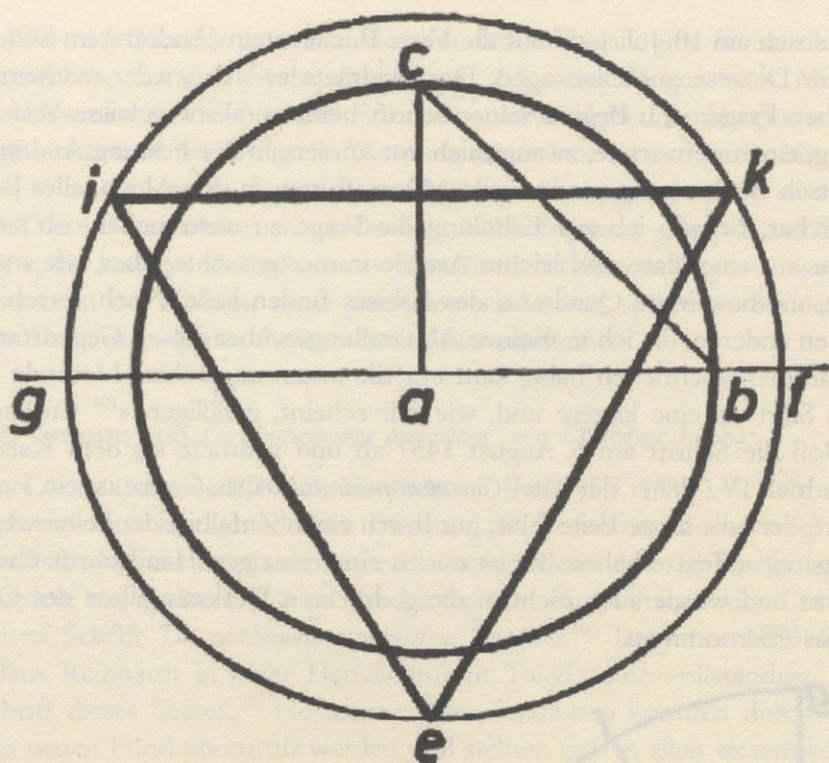


Fig. 2: *Dialogus de circuli quadratura* (1457), Hauptfigur

Dieser Ansatz führt zu dem relativ schlechten Näherungswert $\frac{3\sqrt{3}}{4} \cdot (1 + \sqrt{2}) = 3,1361 \dots$ für π . In Cusanus' Beweisverfahren durch Iteration kann man einen frühen Versuch eines direkten Grenzübergangs sehen.

9. *De caesarea circuli quadratura* (Buchenstein, 6. 8. 1457)

Die kleine Schrift *De caesarea circuli quadratura*¹⁰³ ist eine Antwort des Cusanus auf Toscanellis Kritik an den *Complementa mathematica*. Cusanus

¹⁰³ Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 151–159; Edition: DANIELA MAZZUCONI, *Il »De caesarea circuli quadratura« e l'»Aurea propositio in mathematicis« di Niccolò Cusano*, in: *Italia medioevale e umanistica* 23 (1980) 49–76, hier 67–72. Zum Inhalt siehe Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie

hatte sich am 10. Juli 1457 auf die Veste Buchenstein (Andratz) im Süden seiner Diözese zurückgezogen. Dort widmete er sich wieder mathematischen Fragen. Zu Beginn seiner Schrift heißt es: »Eine gewisse Verfolgung, eine unerwartete, zwang mich vor kurzem in der Festung Andratz, deutsch Buchenstein, zu verweilen. Dort, mitten in den Alpen, aller Bücher bar, begann ich zur Erholung die Frage zu untersuchen, ob sich nicht auf eine klare und leichte Art die immer gesuchte, aber, wie man sagt, nie bewältigte Quadratur des Kreises finden ließe. Nach verschiedenen anderen, die ich in meinen Abhandlungen über diesen Gegenstand zusammengeschrieben habe, kam mir die unten angeführte Methode in den Sinn als eine klarere und, wie mir scheint, gefälligere.«¹⁰⁴ Cusanus schloß die Schrift am 6. August 1457 ab und widmete sie dem Kaiser Friedrich IV.; daher der Titel *Caesarea quadratura*. Das Ganze ist ein Entwurf, dem die letzte Feile fehlt; nur durch einen Zufall ist der keineswegs ausgereifte Text erhalten. Er ist nur in einer einzigen Handschrift überliefert und wurde auch nicht in die gedruckten Werksausgaben des Cusanus übernommen.

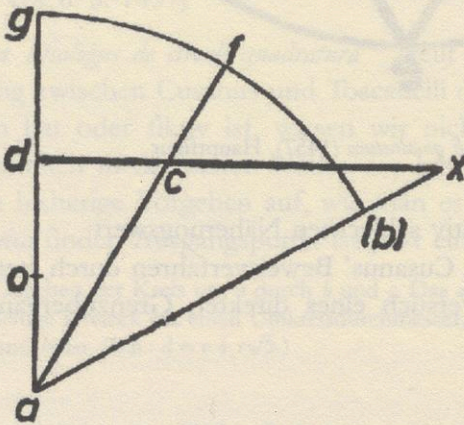


Fig. 3: *De caesarea circuli quadratura* (1457), Hauptfigur.

Anm. 22) XXXVlf.; J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 263; DERS., *Nikolaus von Cues und die Mathematik* (wie Anm. 69) 402; DERS., *Sinn und Bedeutung* (wie Anm. 69) 391; J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 24f.; D. MAZZUCONI, *Il »De cesarea circuli quadratura«* 63–67.

¹⁰⁴ Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 151.

Die von Cusanus genannte Methode besteht darin, eine Konstruktion anzugeben, um den Sechstelkreisbogen (also den Bogen zum Mittelpunktswinkel 60 Grad) in eine Strecke zu verwandeln. Der Hauptsatz besagt sinngemäß (siehe Fig. 3): Wenn abg der Sektor ist und af die Mittellinie, so ist die Strecke dx dem Bogen bfg (angenähert) gleich, wenn $ad = 2\ cf$ ist. Diese Konstruktion entspricht dem Näherungswert $\frac{18}{4+\sqrt{3}} = 3,14023\dots$ für π , der knapp außerhalb der archimedischen Grenzen liegt. – Cusanus' Ansatz in der *Caesarea circuli quadratura* wird etwas später als Sonderfall des Verfahrens in der *Perfectio mathematica* erscheinen.

10. Vorform von *De mathematica perfectione* (vor Oktober 1458)

Im Codex Cusanus 218 befindet sich am Ende (fol. 138^r–141^v) ein ausradiierter Text mathematischen Inhalts. J. E. Hofmann konnte aufgrund der Textreste, die mit modernen technischen Methoden sichtbar gemacht wurden, nachweisen, daß es sich hierbei um eine Vorform der Cusanschen Schrift *De mathematica perfectione* handelt.¹⁰⁵ Im Jahre 1983 fand Klaus Reinhardt in einer Handschrift in Toledo eine vollständige Abschrift dieses Textes.¹⁰⁶ Hofmanns Interpretationen konnten durch diesen neuen Fund überprüft werden und stellten sich in allen wesentlichen Punkten als zutreffend heraus.

Höchstwahrscheinlich hängt die Fassung in der Handschrift in Toledo von dem ausradierten Text im Codex Cusanus 218 ab. Vermutlich hat Cusanus selbst die vorläufige Fassung löschen lassen. Dies überrascht, weil aus unserer Sicht die Vorform wohl als die bedeutendere Leistung anzusehen ist. Zwar enthält sie umständliche Formulierungen und ist nicht sehr glücklich gegliedert, aber sie ist durch das Schlußkapitel viel besser abgerundet als die endgültige Fassung. Dieses Schlußkapitel verdient vom mathematischen und vom philosophischen Standpunkt aus große Beachtung. Cusanus geht hier auf die *visio intellectualis* ein und betont die Rolle, die hierbei die Mathematik spielt:

¹⁰⁵ J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69); mit Edition und Kommentierung der sichtbar gemachten Teile.

¹⁰⁶ KLAUS REINHARDT, *Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo*, in: MFCG 17 (1986) 96–141, vor allem 125f., mit Transkription des Textes auf S. 134–141.

Die *visio intellectualis* wird vom großen Dionysius [Areopagita] als Hinübergehen zu Gott bezeichnet. Ebenso, wie jemand, der das Wort Euklids sieht, daß nämlich ein Punkt das ist, was keinen Teil hat, nach erfolgter *visio intellectualis* die ganze Geometrie, die er geschrieben hat, verbunden sieht und in diese Wissenschaft hinüberschreitet, so schreitet in die Weisheit des Vaters und Schöpfers jener hinüber, der das Wort sieht, durch das er die Jahrhunderte gemacht hat, weil er in jenem Wort alles verbunden sieht, was geschaffen worden ist und geschaffen werden kann, und dieses Sehen ist das Hinübergehen zur Weisheit, die Gott ist.¹⁰⁷

Euklids *verbum* vom Punkt als Grundlage der Geometrie wird also als Analogon zum schöpferischen *verbum* der göttlichen Weisheit gesehen.¹⁰⁸

Nicht nur in der Erwähnung des Dionysius Areopagita, sondern auch sonst zeigt die Vorform von *De mathematica perfectione* eine enge Verwandtschaft mit der Schrift *De beryllo*, die Cusanus auf Ersuchen der Mönche aus Tegernsee verfaßte und am 18. August 1458 in Buchenstein beendete.¹⁰⁹ Vermutlich sind beide Schriften etwa gleichzeitig entstanden. Die allgemeinen philosophisch-theologischen Ausführungen, die in der Vorform von *De mathematica perfectione* vorhanden sind, hat Cusanus wohl deshalb nicht in die endgültige Fassung übernommen, weil ähnliche Gedanken auch in *De beryllo* vorkommen. Sie wurden also mehr oder weniger überflüssig, und dies wird der Grund gewesen sein, daß Cusanus den Text der Vorform später ausradiieren ließ.¹¹⁰

11. *De mathematica perfectione* (Anfang Oktober 1458)

Noch im Herbst des Jahres 1458 schloß Cusanus in Rom die Schrift *De mathematica perfectione* ab.¹¹¹ Sie ist dem Kurienkardinal Antonio de la

¹⁰⁷ »Visio autem intellectualis nominatur per magnum Dionysium transitio in deum. Sicut, qui videt verbum hoc Euclidis, scilicet, punctus est cuius pars non est, visione intellectuali perfecta, ille videt complicitate omnem quam scripsit geometriam et transit in scientiam eius, sic transit in sapientiam patris creatoris ille, qui videt verbum, per quod fecit et secula, quoniam in verbo illo videt et omnia complicitate que sunt creata et creati possunt, et hec visio est transitio in sapientiam, que deus est.«

¹⁰⁸ Der Bezug ist *Job*. 1, 1: »Im Anfang war das Wort.« Siehe auch *De aequalitate*: h X/2c, Nr. 21–23, und Responsio ebd. Nr. 3.

¹⁰⁹ Hierauf hat BÖHLANDT, *Wege* (wie Anm. 18) 104–109 hingewiesen.

¹¹⁰ Diese plausible Erklärung gibt BÖHLANDT, *Wege* (wie Anm. 18) 110.

¹¹¹ Deutsche Übersetzung: *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) 160–177. Zum Inhalt siehe ebd. XXXVif.; J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 264; DERS., *Sinn und Bedeutung* (wie Anm. 69) 392;

Cerda gewidmet. Jetzt wird der Gedanke der *De caesarea circuli quadratura* allgemeiner gewendet und mit früheren Ergebnissen vereinigt. Das Hauptergebnis dieser Schrift ist die Ausstreckung eines beliebigen Kreisbogens (siehe Fig. 4):

Ausgangspunkt ist der Kreissektor acd mit der Sehne cd und der Mittellinie abe . Jetzt wird der Sektor so vergrößert, daß die neue Sehne $fg = ab + ac + ad$ ist. Dann ist der Bogen fg gleich der Sehne fg plus dem »Pfeil« be .

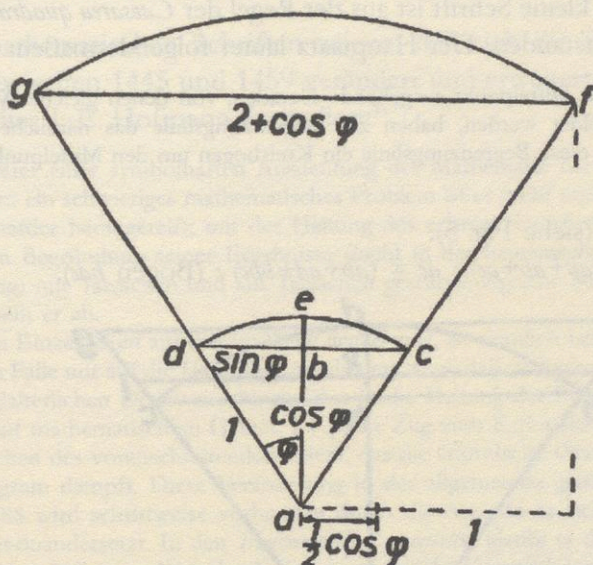


Fig. 4: *De mathematica perfectione* (1458), Hauptfigur mit Ergänzungen.

Man kann leicht berechnen, daß dies der Näherung

$$\varphi \approx \frac{3 \sin \varphi}{2 + \cos \varphi}$$

entspricht.¹¹² Für nicht zu große Winkel φ ist dies eine brauchbare Näherung. Als Spezialfall folgt aus dieser Regel die Vorschrift, die in der

J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 26f.

¹¹² Siehe J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 265, und J. E. HOFMANN / R. HAUBST, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione* (wie Anm. 69) 26f.

Cusanus' Beweis dieser Beziehung, die wiederum als Näherung zu betrachten ist, stimmt.¹¹⁵ Man kann zeigen, daß dieser Ansatz eine Variante zur Bogenausstreckung in der *Perfectio mathematica* ist und gleichzeitig eine Verallgemeinerung des Gedankens aus der *Caesarea quadratura*.¹¹⁶

IV. Würdigung und Fortwirken

Die 12 mathematischen Schriften zeigen, daß sich die Denkweise des Cusanus zwischen 1445 und 1459 verändert und erweitert hat. Sehr treffend hat dies J. E. Hofmann formuliert:¹¹⁷

Als Vertreter einer symbolhaften Ausdeutung der Mathematik hat er begonnen: im Ringen um ein schwieriges mathematisches Problem ist er mehr und mehr zum Fachwissenschaftler herangereift; mit der Haltung des echten Naturforschers, der in der sachlichen Begründung seiner Ergebnisse (nicht in der heuristischen Form der Untersuchung) nur Tatsachen und auf Tatsachen gestützte logische Schlüsse verwenden will, schließt er ab.

Was an Einzelheiten auf diesem Wege liegen mag, ist ziemlich belanglos; es kommt in diesem Falle nur auf die Hauptlinie an, die uns zeigt, daß und wie der CUSANER aus der mittelalterlichen Denkweise hineinführt in die Haltung der Renaissancemenschen – auch auf mathematischem Gebiet. [...] Der Zug zum Rationalen ist [...] auch ein Kennzeichen des voranschreitenden Alters, das die stürmische Phantasie der Jugendjahre langsam dämpft. Diese Veränderung in der allgemeinen geistigen Haltung des CUSANERS wird schrittweise vorbereitet durch die Art, wie er sich mit den Einzelheiten auseinandersetzt. In den *Transmutationes geometricae* glaubt er das große Problem gemeistert zu haben, und das durch eine geometrische Konstruktion, die im speziellen Fall des Dreiecks sehr einfach ist, nicht aber am allgemeinen regelmäßigen Vieleck. In den *Complementa arithmetica* spricht er aus, daß es ihm in erster Linie auf eine möglichst einfache rationale Darstellung von r aus r_n und ρ_n ankommt; aber wie das ihm einzelnen geht, sieht er noch nicht klar, sondern nur wie im Nebel. In der *Quadratura circuli* ist ihm seiner Meinung nach der große Wurf gelungen; aber unter dem Eindruck der Fachkritik muß er nach Abschluß des ersten Buches der *Complementa mathematica* zugeben, daß sich die behauptete Proportionalität zwischen $f - f_n$ und $r_n - \rho_n$ nicht erweisen läßt. Vergeblich häuft er Versuch auf Versuch: er fühlt es selbst, daß mit den gegebenen komplizierten Regeln nichts zu gewinnen ist. Der matte Abschluß des zweiten Buches der *Complementa mathematica* in der ursprünglichen Fassung ist nicht nur das Anzeichen geistiger Erschöpfung, sondern ebenso sehr die Folge der ihn quälenden inneren Unsicherheit, und der fehlende Schluß in der letzten Fassung der *Complementa mathematica* drückt wohl das Wissen um die Mängel des Vorgebrachten

¹¹⁵ Siehe J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 266.

¹¹⁶ Siehe DERS., *Sinn und Bedeutung* (wie Anm. 69) 392f.

¹¹⁷ *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XXXVIII f.

noch etwas deutlicher aus. Zufriedenstellen kann einzig und allein eine einfache und umfassende Regel. Sie kristallisiert sich nur ganz langsam heraus: in der *Caesarea quadratura* an einem Spezialfall und erst in der *Perfectio mathematica* in der allgemeinen Fassung.

Wir sehen heute, daß alle systematischen Ansätze des Cusanus auf dieselbe Regel hinauslaufen, nämlich eine Beziehung zwischen dem Radius r eines Kreises und den Radien r_n bzw. ρ_n des umfangsgleichen um- bzw. einbeschriebenen n -Ecks, die man vereinfacht so schreiben könnte:

$$r \approx \frac{1}{3}(2r_n + \rho_n) \quad (2).$$

Diese Regel ist am klarsten in der *Aurea propositio* ausgesprochen. Wir finden sie aber auch in der *Perfectio mathematica*, und man kann auch die Ansätze in der *Quadratura circuli* und in den *Complementa arithmetica* in Verbindung mit dieser Formel bringen.¹¹⁸ Man muß allerdings sagen, daß Cusanus diesen Zusammenhang zwischen seinen Regeln sicherlich nicht gesehen hat: die Regel in der *Perfectio mathematica* ist für ihn eine andere als die in den *Complementa mathematica*. Ihm ist als Nichtmathematiker dieser Zusammenhang verschlossen geblieben; aber auch Fachmathematiker hätten ihn damals nicht finden können, da er Konvergenzüberlegungen unendlicher Reihen voraussetzt.

So verwundert es nicht, daß viele von Cusanus' Zeitgenossen in seinen Ansätzen nur die Versuche eines Dilettanten gesehen und festgestellt haben, daß seine Kreisnäherungen im allgemeinen außerhalb der Grenzen lagen, die Archimedes in der *Kreisquadratur* aufgestellt hatte. Die Meinung der Fachwissenschaftler wurde etwa bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts durch die scharfe Kritik beeinflußt, die der wohl bedeutendste Mathematiker seiner Zeit, Johannes Regiomontanus, bereits wenige Jahre nach der Aufzeichnung der cusanischen Gedanken geäußert hat. Regiomontanus kannte allerdings nur einen Teil der mathematischen Schriften des Cusanus; u. a. war ihm die Regel aus den *Transmutationes geometricae* nicht zugänglich, die einen Näherungswert für π liefert, der innerhalb der archimedischen Grenzen liegt. Regiomontanus hat die ihm vorliegenden Schriften kritisch untersucht und mathematische Unzulänglichkeiten festgestellt. Seine Stellungnahme ist in Briefen und Abhandlungen aus

¹¹⁸ Siehe hierzu Nikolaus von Cues. *Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XXXIXf.

dem Jahre 1464 erhalten, die sich an Toscanelli richten.¹¹⁹ Sehr viel stärker kommt Regiomontans Kritik in einem Brief aus dem Jahre 1471 zum Ausdruck, in dem es heißt:¹²⁰

Der Kardinal Nikolaus von Kues, ein lächerlicher Geometer und Wetteiferer des Archimedes, wie viele Kleinigkeiten hat er im Bestreben, sich zu brüsten, in unserer Zeit eingeschleppt? Denn er hat zahllose Arten der Kreisquadratur veröffentlicht, die völlig wertlos sind und sich auf nichts anderes stützen als auf einige fadenscheinige Behauptungen von Lull.

Aus der Sicht des Fachmathematikers ist Regiomontans Kritik berechtigt. Sie erkennt aber, daß Cusanus' Bemühungen nicht primär mathematisch gemeint waren, sondern in einem größeren Kontext gesehen werden müssen.

Weil die Werke des Cusanus mehr von Theologen als von Fachmathematikern gelesen wurden, haben sie die Mathematik der Folgezeit nicht besonders stark beeinflußt. Wirkungsgeschichtlich bedeutend war aber die durch die Gleichung (2) charakterisierte Beziehung zwischen dem Radius des Kreises und den Radien des In- und Umkreises eines isoperimetrischen n -Ecks. François Viète hat in seinem *Munimen* (1594) diese Regel genauer untersucht, möglicherweise in Kenntnis von Cusanus' *Perfectio mathematica*; indem er die archimedische Spirale benutzte, konnte Viète zeigen, daß der Radius des isoperimetrischen Kreises immer kleiner als der rechte Term in (2) ist, so daß die Cusanische Näherung immer nur eine obere Schranke für diesen Radius liefert.¹²¹ Willebrord Snell hat in seinem *Cyclometricus* (1621) Viètes Feststellung benutzt, um Archimedes' Methode zur Kreisberechnung zu verkürzen. Er geht von einer Beziehung aus, die wir so schreiben würden:

¹¹⁹ Sie wurden 1533 von Johannes Schöner veröffentlicht. Zum Inhalt siehe J. E. HOFMANN, *Über Regiomontans und Buteons Stellungnahme zu Kreisnäherungen des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 6 (1967) 124–154 und F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 87–96.

¹²⁰ »Nicolaus autem Cusensis cardinalis, geometra ridiculus, Archimedisque emulus, quantas nugae ostentabundus nostra tempestate invexit? Quippe qui plurimos quadrabilis circuli modos edidit frivolos penitus et non nisi Lullianis quibusdam suasiunculis innitentes.« (Schreiben an Christian Roder, ediert in M. CURTZE, *Der Briefwechsel Regiomontans mit Giovanni Bianchini, Jacob von Speier und Christian Roder*, in: *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften* 12 [1902] 185–336, hier 329. Curtzes Text wurde nach der Originalhandschrift korrigiert.)

¹²¹ Siehe hierzu *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XLIf.

$$\frac{3}{2 + \cos \varphi} < \frac{\varphi}{\sin \varphi} < \frac{1 + 2 \cos \varphi}{3 \cos \varphi} \quad (5)$$

Die untere Schranke stimmt mit der Vorschrift der *Perfectio mathematica* überein. Christiaan Huygens hat dann diese Regel umgebildet, um einen Kreisbogen geometrisch in eine Strecke zu verwandeln (siehe Fig. 6): An den Durchmesser BA wird der Kreisradius AC angetragen. Die Verlängerung der Strecke CE schneidet die in B gezeichnete Kreistangente in L . Dann ist $BL = x$ die gesuchte Näherung. Die Rechnung zeigt leicht, daß

$$\frac{x}{3} = \frac{\sin \varphi}{2 + \cos \varphi}$$

ist; dies ist die linke Seite von (5).¹²²

Für die Aufnahme der mathematischen Gedanken des Cusanus bis zum 18. Jahrhundert sei auf die ausführliche Darstellung bei Nagel verwiesen.¹²³ Er hat gezeigt, daß sich – trotz der negativen Äußerungen von Regiomontanus – zahlreiche Mathematiker bis ins 18. Jahrhundert hinein mit seinen mathematischen Schriften beschäftigt haben. Auf seine Werke beziehen sich – neben den schon genannten Personen – auch andere bedeutende Männer wie Stifel, Cardano, Clavius, Descartes, Gassendi, Leibniz und Wallis. Mathematische Ideen, die Nikolaus von Kues aussprach, sind also letztlich doch von Fachmathematikern aufgegriffen und für die Kreisquadratur nutzbar gemacht worden.

¹²² Zu Snell und Huygens siehe *Nikolaus von Cues. Die mathematischen Schriften* (wie Anm. 22) XLIIf., und J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende* (wie Anm. 69) 266f.

¹²³ F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2) 86–141.

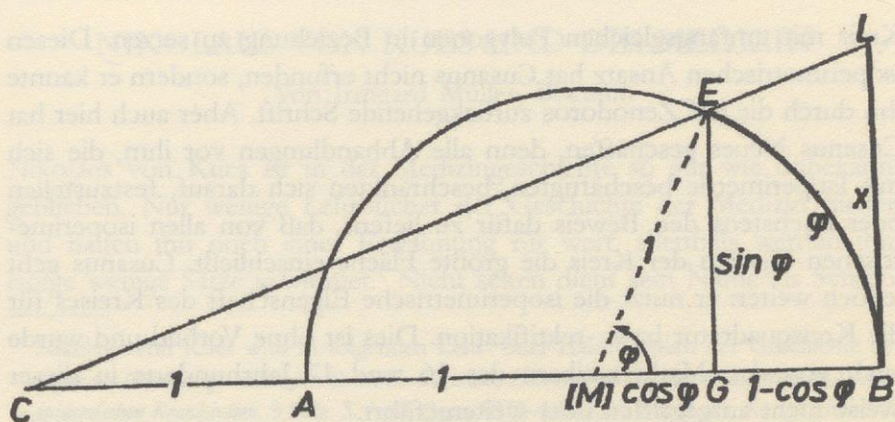


Fig. 6: CHR. HUYGENS: *De circuli magnitudine inventa*, Leiden 1654 *prop.* 16 mit Ergänzungen.

Um zusammenzufassen: Wenn man als Mathematikhistoriker versucht, die mathematischen Schriften des Cusanus zu würdigen, so muß man festhalten, daß sie in mehrfacher Hinsicht aus dem Rahmen ihrer Zeit fallen: Ungewöhnlich ist schon, daß ein Theologe sich so intensiv mit Mathematik beschäftigt hat. Zwar war es im Mittelalter nicht unüblich, daß man in der Mathematik ein Mittel zur Welterkenntnis sah – schließlich stand ja in der Bibel, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe –, aber daß ein Theologe gleich zwölf, teilweise recht umfangreiche, mathematische Schriften verfaßt hat, ist ohne Vorbild; nicht einmal Ramon Lull ist in dieser Hinsicht mit Cusanus zu vergleichen. Auch Cusanus betrieb Mathematik nicht um ihrer selbst willen: vielmehr eröffnete sie ihm eine Möglichkeit, sich der Unendlichkeit Gottes zu nähern. Somit war die Mathematik integraler Teil seiner Theologie und seiner Philosophie. Seine Beschäftigung mit dem Kreis war philosophisch begründet: der Kreis als Symbol des Gekrümmten, verglichen mit der Strecke als Symbol des Geraden, und das Zusammenfallen dieser beiden gegensätzlichen Prinzipien im Unendlichen. Auch dieser Ansatz ist genuin cusanisch. Cusanus war nicht der einzige Denker des Mittelalters, der sich mit Kreisquadratur und -rektifikation beschäftigte: diesem Thema sind im westlichen Mittelalter viele Schriften gewidmet. Sie alle stehen aber in der Tradition des Archimedes und benutzen seinen Ansatz der Exhaustion durch ein- bzw. umbeschriebene Polygone. Nicht so Cusanus: er ging nicht von Archimedes aus, sondern von der Idee, den

Kreis mit umfangsgleichen Polygonen in Beziehung zu setzen. Diesen isoperimetrischen Ansatz hat Cusanus nicht erfunden, sondern er kannte ihn durch die auf Zenodoros zurückgehende Schrift. Aber auch hier hat Cusanus Neues geschaffen, denn alle Abhandlungen vor ihm, die sich mit Isoperimetrie beschäftigten, beschränkten sich darauf, festzustellen oder höchstens den Beweis dafür zu liefern, daß von allen isoperimetrischen Figuren der Kreis die größte Fläche einschließt. Cusanus geht jedoch weiter: er nutzt die isoperimetrische Eigenschaft des Kreises für die Kreisquadratur bzw. -rektifikation. Dies ist ohne Vorbild und wurde auch von den Mathematikern des 16. und 17. Jahrhunderts in dieser Weise nicht aufgegriffen oder weitergeführt.

Unter diesen Umständen spielt es keine große Rolle, daß Cusanus als Nichtfachmann seine Ideen oft nicht sehr klar darstellt. Allerdings hat die unzureichende mathematische Form dazu geführt, daß der wertvolle Gehalt seiner mathematischen Schriften in Vergessenheit geriet. Erst im 20. Jahrhundert haben sich die Mathematikhistoriker, vor allem J. E. Hofmann, ernsthaft mit den Schriften des Cusanus beschäftigt und festgestellt, daß sich hinter seinen Formulierungen zukunftsweisende Ideen verbergen, u. a. infinitesimale Ansätze und Vorstellungen über funktionale Abhängigkeiten. Daher kann man Cusanus als einen Wegbereiter der neuzeitliche Mathematik sehen.

NIKOLAUS VON KUES UND DIE MEDIZIN

Von Irmgard Müller, Bochum

Nikolaus von Kues ist in der Medizingeschichte so gut wie unbekannt geblieben. Nur wenige Lehrbücher der Geschichte der Medizin hielten und halten ihn noch einer Erwähnung für wert, allenfalls werden ihm einige wenige Sätze gewidmet.¹ Nicht selten dient sein Name als Symbol

¹ Nikolaus von Kues wird in folgenden Lehr- oder Handbüchern der Geschichte der Medizin überhaupt nicht erwähnt: H. HAESER, *Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten*. 3 Bde. 3. Aufl. (Jena 1875–1882); K. SUDHOFF, *Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin*. 3.–4. Aufl. (Berlin 1922); C. SINGER, *A short history of medicine*. (Oxford 1928); T. MEYER-STEINEG / K. SUDHOFF, *Geschichte der Medizin im Überblick mit Abbildungen*. 3. Aufl. (Jena 1928); A. CASTIGLIONI, *Histoire de la Médecine*. (Paris 1931); D. GUTHRIE, *A History of Medicine*. (London, Edinburgh, Paris u. a. 1945); T. MEYER-STEINEG / K. SUDHOFF, *Illustrierte Geschichte* (1965); W. F. BYNUM / R. PORTER, (Hrg.) *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. (London u. New York 1993); L. I. CONRAD / M. NEVE / V. NUTTON / R. PORTER / A. WEAR, *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*. (Cambridge 1995); H. SCHOTT, *Meilensteine der Medizin*. (Dortmund 1996); W. ECKART, *Geschichte der Medizin*. (Berlin, Heidelberg, New York u. a. 42001); R. PORTER, *Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute*. (Heidelberg, Berlin 2000). Lediglich der Name des Cusanus, meist verbunden mit einem Hinweis auf die Bedeutung seiner Messmethoden, Bewegungslehre oder Kritik an der Medizin, erscheint bei A. v. HALLER, *Bibliotheca medicae practicae*. Bd. 1–4 (Basel 1776–1788), hier Bd. 2 (1777) 156; K. SPRENGEL, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*. 5 Bde. (Halle 1792–1803), hier Bd. 2 (1793) 522; M. NEUBURGER / J. PAGEL (Hrg.), *Handbuch der Geschichte der Medizin*. Bd. 2 (Jena 1903) 645; E. SCHWALBE, *Vorlesungen über Geschichte der Medizin*. 3. Aufl. (Jena 1920) 84; F. H. GARRISON, *An introduction to the history of medicine with medical chronology*. 4. Aufl. (Philadelphia u. London 1929) 193, 259, 815; C. LICHTENTHAELER, *Geschichte der Medizin. Die Reihenfolge ihrer Epochen-Bilder und die treibenden Kräfte ihrer Entwicklung*. 2 Bde (Köln 1974) 459; K. E. ROTHSCUH, *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*. (Stuttgart 1978) 253, 470; E. H. ACKERKNECHT, *Geschichte der Medizin*. 7. Aufl. überarb. v. A. H. Murken. (Stuttgart 1992) 61; H. SCHOTT, *Die Chronik der Medizin* unter Mitarbeit von I. W. Müller, V. Roelcke, B. Wolf-Braun, H. Schadewaldt. (Dortmund 1993) 115, 123. Nur einige wenige Autoren gehen ausführlicher auf die Verdienste des Cusaners im Zusammenhang mit der Medizin ein: P. LAIN ENTRALGO würdigt Nikolaus von Kues mehrfach in seiner achtbändigen Geschichte *Historia Universal de la Medicina*. Bd. 3–4, (Barcelona, Madrid, Buenos Aires u. a. 1972–1973) (besonders Bd. III, S. 353; Bd. IV, 25, 246, 259, 267, 310). Er gehört wie P. DIEPGEN (*Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens*. Bd. 1. [Berlin 1949] 233f., 255, 257) und W. LEIBBRAND (*Heilkunde. Eine Problemge-*

für die Ablösung des finsternen stagnierenden Mittelalters durch das die Selbstbestimmung, Freiheit vom Dogmenzwang und Rückbesinnung auf die Antike wie die Natur propagierende Zeitalter der Renaissance. Nikolaus von Kues avanciert dann leicht zum ersten Vertreter des Relativitätsgesetzes² oder zum Begründer der modernen Naturwissenschaft,³ der in Richtung und Höhe des Denkens seiner Zeit weit voraus war,⁴ zur Befreiung der Medizin aus den Fesseln des logistisch-abstrakten Denkens beigetragen und das physikalische Messen zu einer neuen Methode der Erkenntnis der Körperwelt gemacht hat.⁵ Als sein besonderes Verdienst wird einmütig die Einführung des naturwissenschaftlichen Experiments als neues Erkenntnismittel in die Medizin bei gleichzeitiger Entwertung des autoritären Schrifttums feierlich hervorgehoben; andere wissen es noch besser und rühmen die Begründung exakter quantitativer Methoden und die Präzisierung der Arzneimitteldosierung durch Cusanus.⁶

Das Verdienst, Nikolaus von Kues für die Medizingeschichte wieder entdeckt zu haben, kommt dem Bonner Pharmakologen Carl Binz (1845–1913) zu, der 1898 in der angesehenen und weit verbreiteten Deutschen Medizinischen Wochenschrift unter dem Titel *Geschichtliches über das Zählen des Pulses* einen ausschließlich Nikolaus von Kues gewidmeten, bewundernden Artikel mit Auszügen aus *De staticis experimentis* veröffent-

schichte der Medizin [1953] [= Orbis academicus II/4] 163, 166–167, 170f., 178, 248) zu den vereinzelten Ausnahmen unter den Medizinhistorikern, die sich bemühen, zwischen den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Cusanus und seinem Konzept der vergleichenden Messungen in der Medizin eine Beziehung herzustellen. In neueren Handbüchern der Medizingeschichte ist allein in dem von M. Grmek herausgegebenen, mehrbändig konzipierten Werk dem Traktat *De staticis experimentis* eine längere Betrachtung gewidmet (M. GRMEK, *Storia del pensiero medico occidentale. Bd. 2. Dal rinascimento all'inizio dell'ottocento* (Rom-Bari 1996) 122–126.

² E. GOTTFREDSEN, *Nicolaus Cusanus und die Medizin*. In: Münchener Medizinische Wochenschrift 84 (1937) 1821–1823.

³ C. STOLL, *Nikolaus von Kues (1401–1464) und seine Bedeutung für die Naturwissenschaft*. In: Pharmaceutica Acta Helvetiae 54 (1979) 311–316.

⁴ C. BINZ, *Geschichtliches über das Zählen des Pulses*. In: Deutsche Medizinische Wochenschrift 24 (1898) 640–641; F. NAGEL, *Nikolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*. (Münster 1984) 83–85.

⁵ J. KUNTZ, *Medizinisches bei Nikolaus Cusanus*. In: MFCG 12 (1977) 127–136.

⁶ H. FISCHER, *Roger Bacon (1214[?]-1292) und Nicolaus Cusanus (1401–1464) als Begründer chemischer und physikalisch-chemischer Methoden in der Medizin*. In: Schweizerische Medizinische Wochenschrift (1940) 506–510.

lichte.⁷ Der Gedenkaufsatz sorgte zwar für Aufmerksamkeit unter der Ärzteschaft, doch insgesamt blieb die Rezeption dieses so gerühmten Ahnen der experimentellen Medizin unter der Ärzteschaft gering, die Reputierung des angeblich so ruhelos messenden Cusanus in die Medizin fand nicht statt.⁸ Angesichts dieser ebenso unbefriedigenden wie fragwürdigen Rezeption stellt sich dem Wissenschaftshistoriker die Frage, ob der Rechtsgelehrte, Bischof und Kardinal aus Kues sich überhaupt je der Medizin zugewandt hat und welche Rolle die Medizin in seinen Werken einnimmt. Der Prüfung dieser Frage soll das folgende gelten.

Selbständige medizinische Abhandlungen des Cusanus

Lange Zeit blieb unklar, ob Nikolaus von Kues, der in späteren Jahren für die Armen und Kranken seiner Vaterstadt durch eine Hospitalstiftung sorgte,⁹ sich auch selbst als medizinischer Schriftsteller betätigt hat. Ein Blick in das *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, 1905 von dem Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts J. Marx herausgegeben,¹⁰ könnte den Eindruck hervorrufen, Nikolaus von Kues sei auch Autor einer medizinischen Abhandlung gewesen, wenngleich nicht bekannt ist, dass er selbst ein Medizinstudium absolviert hat.¹¹ denn unter der Überschrift »Nicolai Cusani Opera medicinalia« wird unter der Signatur Cod. Cus. 222 ein Kompendium medizinischer, um 1460 datierter Traktate aufgeführt, das die Autorschaft des Cusanus suggeriert.¹² Die spe-

⁷ C. BINZ, *Geschichtliches* (wie Anm. 4)

⁸ Vgl. die Literatur in Anm. 1

⁹ Literatur über die Geschichte des Hospitals in Kues: J. MARX, *Geschichte des Armenhospitals zum Hl. Nikolaus von Kues*. (Trier 1907); J. KOCH, *St.-Nikolaus-Hospital* (1973).

¹⁰ J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues bei Bernkastel a./Mosel*. (Trier 1905).

¹¹ Nach E. VANSTEENBERGHE, (*Le cardinal Nicolas de Cues [1401–1494]. L'action – La pensée* [1920, Reprint: Genf 1974] 10–12) ist allerdings nicht auszuschließen, dass Nikolaus von Kues während seines Aufenthaltes in Padua bei dem Lehrer der Medizin und späteren Leibarzt in Ferrara, Ugo Benzi (1376–1439), der viele Studenten der Medizin nach Padua zog, medizinische Vorlesungen gehört hat.

¹² Folgende Schriften eines als »cardinalis« titulierten Verfassers werden genannt: »1. Glosa Cardinalis super Johannicium; 2. Glosule cardinalis supra tegni; 3. eine längere Notiz über den Puls; 4. Glosule cardinalis supra pulsum Philareti; 5. Glose cardinalis

zifische Komposition der Titel legt jedoch die Vermutung nahe, dass es sich um eine Textgruppe handelt, die im Zusammenhang mit der sogenannten »Articella Hippocratis« stehen muß, – einer Schriftensammlung, die als erstes universitäres Lehrbuch der Medizin gilt und welche die kanonischen Texte für das Medizinstudium in Salerno, Bologna, Paris und anderen Universitäten im Mittelalter enthielt.¹³

Das Verdienst, die wahre Natur dieses Textkorpus im Cod. Cus. 222 erkannt zu haben, kommt dem Medizinhistoriker Rudolf Creutz zu. Durch genauen Textvergleich gelang ihm 1938 der Nachweis, dass diese Glossensammlung zur Articella einem Magister Cardinalis zuzuschreiben ist, der in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Schule von Montpellier lehrte und leicht mit dem Namen des Cusanus verwechselt werden konnte. Durch die sorgfältigen Handschriftenstudien ist die angebliche Autorschaft des Cusanus von medizinischen Werken damit eindeutig widerlegt.¹⁴

supra amphorismos ypocratis; 6. Glosule cardinalis supra prognostica; 7. Scripta cardinalis supra regimentum acutorum.«

¹³ Die Articella umfasste die Schriften: 1. Johannitius (Hunain ibn Ishaq): Isagoge in artem parvam Galeni, 2. Aphorismen des Hippokrates mit den Kommentaren Galens, 3. Prognostikon des Hippokrates mit den Kommentaren Galens, 4. das hippokratische Regimen acutorum morborum mit den Kommentaren des Galen, 5. die Tegni Galieni in der Übersetzung des Johannitius mit dem Kommentar des Ibn Ridwan, 6. die Pulsschrift des Philaretus, 7. die Pulsschrift des Theopilos; vgl. den Artikel *Articella* von G. BAADER in: LexMa, I, Sp. 1069–1070.

¹⁴ R. CREUTZ, *Medizinisch-physikalisches Denken bei Nikolaus von Cues und die ihm als »Glossae Cardinalis« irrig zugeschriebenen medizinischen Handschriften*. In: CSt IV/3: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1938/39, 3. Abhandlung. (Heidelberg 1939). E. HABERLINGS, Artikel *Nicolaus Cusanus*, in: Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker, hg. v. A. Hirsch, 2. Aufl., Bd. 4 (Berlin, Wien 1932) 360–361, vermittelt noch den Eindruck, Nikolaus von Kues sei der Autor dieser Schrift. Diese irrtümliche Annahme ist vermutlich auch der Grund, dass Leben und Werk des Kardinals in dem Biographischen Lexikon der Ärzte ein vergleichsweise breiter Raum gewidmet.

Medizinische Schriften in der Bibliothek des Hospital zu Kues

Obwohl sich Cusanus, wie nun feststand, selbst nicht durch eigene medizinische Schriften hervorgetan hatte, so scheint sein Interesse an der Medizin erheblich gewesen zu sein. Denn er sammelte eifrig medizinische Handschriften und brachte zu Lebzeiten mehr als 20 heute noch nachweisbare Kodizes medizinisch-naturkundlichen Inhalts für seine Bibliothek zusammen, eine für die Zeit stattliche Zahl, die vermutlich noch größer gewesen sein dürfte.¹⁵ Unter den Handschriften befinden sich Werke der maßgeblichen antiken Autoritäten Galen und Hippokrates, aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen durch Constantinus Africanus und Gerhard von Cremona; daneben sind Bearbeitungen der Schriften des Aristoteles als neuer Autorität eingefügt, aber auch persische oder arabische Ärzte und Philosophen wie Avicenna, Averroes und Rhazes sind mit eigenen Abhandlungen vertreten. Die Schule von Montpellier wird durch das *Lilium medicinae* des Bernhard von Gordon repräsentiert, die Schule von Salerno neben den Schriften des Constantinus Africanus vor allem durch das ausgezeichnete Drogenbuch des Pseudo-Serapion, das Simon von Genua um 1290 aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug. Auch der wirkungsmächtige, dem salernitanischen Arzt Platearius zugeschriebene Drogentraktat *Circa instans* sowie Schriften des Theologen und Arztes Petrus Hispanus, des wohl bedeutendsten Repräsentanten scholastischer Medizin, waren ehemals im Besitz des Cusanus. Die Sammlung medizinischer Schriften war demnach nicht nur

¹⁵ Vgl. J. MARX, *Verzeichnis* (wie Anm. 10) 188–192; 219–220; 281–303 und R. WINAU, *Medizinische Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues im British Museum*. In: MFCG 5 (1965) 137–161; Sammlungen medizinischer, chemischer und alchemistischer Rezepte sind auch in Cod. Harl. 3915 (vgl. H. HALLAUER, *Beschreibung und Untersuchung von Cod. Harl. 3631, Cod. Harl. 3915*. In: MCFG 10 [1973] 94–103) enthalten; aus dem Cusanus-Hospital stammt auch eine Handschrift der *Historia plantarum* des Aristoteleschülers Theophrast von Eresos in der Übersetzung des Theodoros Gaza, die sich heute im British Museum (Cod. Harl. 3414) befindet (vgl. H. HALLAUER, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues. Zweite Fortsetzung: Cod. Harl. 2643 [Sallust] und Cod. Harl. 3414 3414 [Theophrast, De plantis]*. In: MCFG 8 [1970] 199–202). Den Eintragungen verschiedener Kodizes ist zu entnehmen, dass Nikolaus von Kues einen größeren Teil der Bestände 1449 von einem Magister in Lorch erworben hat (vgl. den Eintrag in Cod. Harl. 3745, dazu R. WINAU, *Medizinische Handschriften* 144).

umfangreich, sondern wies auch sachlich eine beachtliche Spannweite auf und ermöglichte eine Zusammenschau der Inhalte arabistisch-scholastischer Medizin mit der Kompendienliteratur salernitanischer Medizin.

Daß Nikolaus von Kues die medizinischen Handschriften nicht nur gesammelt, sondern offensichtlich auch fleißig studiert hat, belegen die zahlreichen Randnotizen, mit denen er nachweislich den Text glossiert oder auf den Inhalt verwiesen hat. Rolf Winau hat diese Marginalien anhand einer Abschrift des bereits genannten *Lilium medicinae* von Bernhard von Gordon genauer untersucht und festgestellt, dass Nikolaus von Kues am Rand durch spezielle Zeichen oder Zusätze jene Textstellen hervorhob, die eine bemerkenswerte *curatio* enthielten.¹⁶ Für Nikolaus von Kues waren demnach die therapeutischen Informationen ausschlaggebend für die Beschäftigung mit der medizinischen Schrift.

Ob diese fleißige Lektüre medizinischer Schriften einen unmittelbaren Einfluß auf die eigenen Werke des Cusanus genommen hat, ob Nikolaus von Kues die medizinischen Traktate für seine philosophisch-theologischen Überlegungen konsultiert hat, ist bisher nicht eingehender untersucht. Dass derartige Studien ergiebig sein können, hat ein 1978 erschienener Vergleich der Pneumatheorie Galens mit der Cusanischen Spiritustheorie gezeigt, in dem am Beispiel der Schrift *De quaerendo deum* die Umdeutung des antiken, eines den Sehvorgang steuernden Prinzips, in eine seelenähnliche, dem Hl. Geist analoge Kraft nachgewiesen wird.¹⁷ Für die Annahme, dass Nikolaus von Kues mit physiologischen Konzepten der zeitgenössischen Medizin vertraut war, spricht auch seine Schrift *De mente*. In einer längeren Rede erläutert hier der Philosoph, auf welche Weise sich die Naturforscher (*physici*) die Entstehung der Sinnesempfindungen vorstellen.¹⁸ Er bedient sich dabei des im Mittelalter verbreiteten, auf Nemesios von Emesa zurückgehenden Ventrikelschemas,¹⁹ das eine plausible Erklärung für den Ablauf der Sinnesempfindung

¹⁶ R. WINAU, *Eine Lilium medicinae-Handschrift aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*. In: *Medizinhistorisches Journal* 1 (1966) 24–30.

¹⁷ Vgl. S. OIDE, *Der Einfluss der Galenischen Pneumatheorie auf die Cusanische Spiritustheorie*. In: *MFCG* 13 (1978) 198–207.

¹⁸ *De mente* 8: h²V, N. 112, Z. 1–N. 115, Z. 12.

¹⁹ Vgl. W. SUDHOFF, *Die Lehre von den Hirnventrikeln in textlicher und graphischer Tradition des Altertums und Mittelalters*. In: *Archiv für Geschichte der Medizin* 7 (1913) 149–207 und E. CLARKE / K. DEWHURST, *Die Funktionen des Gehirns. Lokalisationstheorien von der Antike bis zur Gegenwart*. (München 1973).

und ihrer intellektuellen Verarbeitung bis hin zur Reizspeicherung bot und das mit der bis dahin bekannten Hirnanatomie in Übereinstimmung zu bringen war.²⁰ Dieses Lokalisationsmodell der Geistesfunktionen in bestimmten Gehirnorganen war im Mittelalter weit verbreitet, auch Albertus Magnus hat an mehreren Stellen seiner Werke die Ventrikeltheorie angewandt.²¹ Es ist zu vermuten, dass Nikolaus von Kues durch ihn auf das Lokalisationsschema aufmerksam geworden ist.

Die Schrift *De staticis experimentis*

Die Schrift, die in der Regel als wichtigstes Zeugnis für die Beschäftigung des Cusanus mit medizinischen Problemen angeführt wird, ist sein Traktat *Der Laie über Versuche mit der Waage*,²² der ihm den Ruf als Begründer der experimentellen Medizin eingebracht hat. Die Schrift ist Teil der sogenannten Idiota-Dialoge, die in einem Dreierschritt drei erkenntnistheoretische Themen: Gott und seine Weisheit, den Geist des Menschen und die äußere Welterfahrung behandeln.²³ Als Diskutanten des fiktiven Gesprächs läßt der Cusanus einen Laien, der den unvoreingenommenen, unvorgebildeten Mann der Praxis verkörpert, und einen methodenbewussten Philosophen bzw. Rhetor auftreten, der die Rolle des Repräsen-

²⁰ Im Einklang mit diesem Schema sollten die höheren Geistesfunktionen, das Wahrnehmungs-, Denk- und Erinnerungsvermögen, in einer vorderen (= die paarigen Seitenventrikel), mittleren (= 3. Ventrikel) und hinteren (= 4. Ventrikel) Hirnkammer lokalisiert sein: die Einbildungs- oder Vorstellungskraft, *vis imaginaria* oder *phantastica*, sollte im ersten vorderen Ventrikel des Gehirns ihren Platz haben. Die mittlere, sich daran anschließende Zelle war als Ort einer noch subtileren Geisteskraft, des Verstandes, *vis rationalis*, bestimmt, während im hinteren Ventrikel das Gedächtnis, *vis memorativa* lokalisiert war. Gewöhnlich galt die hintere, vierte Hirnkammer auch als Sitz der *vis motiva* oder Bewegungskraft. Zwischen mittlerer und hinterer Kammer sollte ein zusätzlicher »vermis« mit einer Art Ventilfunktion, den es in der anatomischen Realität allerdings nicht gibt, durch Öffnen und Schließen der Spirituskanäle die Richtung des Gedankenflusses und den Erinnerungsprozeß steuern.

²¹ Vgl. N. H. STENECK, *Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses*. In: *Isis* 65 (1974) 193–211.

²² *De stat. exper.*: h²V, N. 161–195.

²³ Vgl. den Kommentar von H. MENZEL-ROGNER, *Der Laie über Versuche mit der Waage. Idiota de staticis experimentis*. (Leipzig 1944 [= NvKdÜ H. 5]) Kommentar: S. 46–96 und R. CREUTZ, *Medizinisch-physikalisches Denken* (wie Anm. 14).

den«, und obwohl alle Bischöfe die gleiche sakramentale Gewalt haben, so ist doch der Papst der »Prinz der Bischöfe« und er »hat die Herrschaft inne über alle in der Kirche«. ²⁸ In seiner religiösen Rolle ist der Kaiser der »Gesandte Gottes« und »Vikar Jesu Christi auf Erden«. ²⁹ Dieses komplizierte Muster paralleler Hierarchien, in beiden Fällen mit einem einzigen Kopf, ist ausgesprochen mittelalterlich.

Wenn Nikolaus die konziliaristischen Elemente seiner Theorie entwickelt, um zugunsten von Zustimmung zu Recht und Regierung zu argumentieren, macht er sich anfangs Argumente zunutze, die ebenfalls mittelalterlich erscheinen. Das Konzil ist dem Papst überlegen, weil es eine Zusammenkunft aller Bischöfe ist, sodann weil der Bischof »die Kirche als eine öffentliche Person repräsentiert und symbolisiert«, und weil »bestimmte Kirchen der mystische Leib derer sind, die ihnen als Repräsentanten Christi vorstehen«. ³⁰ Das Konzil umfaßt mehr »öffentliche Personen«, und »je spezifischer die Führung, desto sicherer die Repräsentation«, ³¹ so daß es die Kirche insgesamt besser repräsentiert als nur der Papst alleine. Die Kurfürsten des Reiches repräsentieren das römische Volk und geben dem Kaiser die Zustimmung des Volkes, ohne gewählt zu sein, und die Kardinäle, die in Nikolaus' Entwurf die Kirchenprovinzen repräsentieren sollen, werden vom Papst ernannt, obwohl Nikolaus vorschlägt, daß sie mit dem Rat der Bischöfe von den Erzbischöfen gewählt werden sollen. ³² Konsens wird schweigend vorausgesetzt, und Repräsentation ist auf eine Weise virtuell oder absorptiv, die von moderner Theorie und Praxis weit entfernt ist.

Selbst wenn Nikolaus unter dem uneingestandenem Einfluß von Marsilius zu Beginn von Buch III sagt, daß das Gesetz »die Zustimmung aller« haben muß, erklärt er zugleich, daß die »Unwissenden und Dummen« die Führung der Intelligenteren »aufgrund eines gewissen natürlichen Instinkts« akzeptieren werden, indem sie Gesetzen zustimmen, welche »die Weisen als ihre besonderen Autoren, Protektoren und Exekutoren haben sowie die gleichzeitige Zustimmung aller anderen in freiwilliger Unterordnung«. ³³ Wie bei seiner Diskussion der Repräsentation,

²⁸ *De conc. cath.* I, 5: h ²XIV/1, N. 35; Ebd. II, 34: h ²XIV/2, N. 259, 261 u. 264.

²⁹ *De conc. cath.* III, 5: h XIV/3, N. 341.

³⁰ *De conc. cath.* I, 6: h ²XIV/1, N. 17.

³¹ *De conc. cath.* II, 18: h ²XIV/2, N. 163.

³² Ebd. N. 164.

³³ *De conc. cath.* III, Praef.: h XIV, N. 270ff.

so läuft auch Nikolaus' Konsenstheorie auf die schweigende Akzeptanz der Herrschaft durch anerkannte Respektpersonen hinaus, anstatt einen individuellen Willensakt zu implizieren.

Diese mittelalterlichen und autoritären Elemente seiner Theorie werden jedoch durch bemerkenswerte Vorwegnahmen modernerer Theorien ausgeglichen. Am bekanntesten ist seine Forderung, daß Konsens erforderlich ist für legitime Gesetzgebung und Regierung, weil »alle von Natur aus frei sind« und weil »Menschen von Natur aus gleiche Macht haben und gleich frei sind«³⁴ – eine augenscheinliche Ablehnung von Hierarchie, die als Vorwegnahme späterer Vertragstheorie erscheint. Zwar heißt er die Herrschaft durch die zahlenmäßige Mehrheit nicht ausdrücklich gut, doch bezieht sich Nikolaus wiederholt auf die Herrschaft »des größeren Teils«, wenn er die Unfehlbarkeit der Priesterschaft bespricht³⁵ und sagt, daß »gewöhnlicherweise« und »normalerweise« die Mehrheit im Kirchenkonzil bestimmen soll.³⁶ In Definitionsfragen der Doktrin muß zudem der Papst konsultiert werden, dann aber sollte er sich der Mehrheit unterwerfen.³⁷ Im Anschluß an seine Lektüre von MARSILIUS' *Defensor Pacis* billigt er die Herrschaft des »größeren Teils« auch in weltlichen Angelegenheiten zum wiederholten Male.³⁸ Am bemerkenswertesten ist jenes Moment in Buch III, wo er sich für seine Konsenstheorie auf »die allgemeine, gleiche Geburt aller Menschen und ihre gleichen Naturrechte« beruft.³⁹

Vertrat Cusanus wirklich die Herrschaft der Mehrheit in einem modernen Sinn? Die Kanonisten sprachen öfter vom »größeren und vernünftigeren Teil«, und Marsilius schränkte die Herrschaft »des gewichtigeren Teils« ein, indem er hinzufügte »nach Qualität und Quantität«.⁴⁰ Der Begriff *maior pars* wurde in spätmittelalterlichen und frühmodernen politischen Schriften häufig verwendet, ohne daß damit auch nur annähernd so etwas wie allgemeines Wahlrecht gemeint war. Viel häufiger

³⁴ *De conc. cath.* II, 14: h²XIV, N. 127.

³⁵ *De conc. cath.* I, 8: h²XIV, N. 43; II, 4: N. 79; III, Praef.: N. 270.

³⁶ *De conc. cath.* II, 4: N. 79; II, 15: N. 137.

³⁷ Ebd. II, 1: N. 137.

³⁸ Ebd. II, 34: N. 261; III, Praef.: N. 270, 276, 278, 283.

³⁹ Ebd. III, 4: N. 331.

⁴⁰ MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of Peace* IX, XII, 3, übers. von A. Gewirth (New York 1956).

Andere Vorschläge zum Einsatz der Waage bezogen sich auf die Bestimmung des Gewichtsverlustes, den ein fester Körper beim Eintauchen in eine Flüssigkeit erlebt, durch Wiegen der verdrängten Flüssigkeitsmenge. Dieses schon von Archimedes im 3. Jh. v. Chr. entdeckte Prinzip der hydrostatischen Waage, das besagt, dass der Gewichtsverlust gleich dem Gewicht der verdrängten Flüssigkeitsmenge ist, empfiehlt der Laie zur Bestimmung des unterschiedlichen Metallgehaltes in Legierungen und zur Aufdeckung von Betrugereien durch die alchemistische Kunst.³¹

Spätere Generationen hat vor allem der simulierte Pflanzenversuch beeindruckt, der überhöht als Vorwegnahme des Erhaltungsprinzips der Materie interpretiert worden ist.³² Cusanus gab dazu folgende Anleitung:³³ In ein Gefäß mit 100 Pfund Erde wird eine zuvor gewogene Menge von Kräutern und Samen eingepflanzt und nichts weiter hinzugefügt als das notwendige Gießwasser. Nach einiger Zeit werden 100 Pfund der Pflanzen eingesammelt und die Erde erneut gewogen. Man wird dann feststellen, dass die Erde keinen Gewichtsverlust erlitten hat. Der Laie erklärt das Ergebnis mit der Eigenschaft des in der Erde verdickten Wassers, das Erdigkeit angezogen hat und unter Sonneneinwirkung zu Kraut verdichtet wurde.

Mit der Vorahnung des Materieerhaltungsprinzips hat dieser Gedanke sicher nichts zu tun, sondern der Laie will mit diesem Experiment vor allem demonstrieren, dass alle pflanzliche Materie letztlich ein Produkt des Wassers darstellt und dass die Transformation eines Elementes in ein anderes Element möglich ist, – ein genuin alchemistischer Gedanke, der konstitutiv für die Möglichkeit der Transmutation der Elemente war. Dass Cusanus auf dem Hintergrund dieser Tradition zu betrachten ist, belegt die Wiederaufnahme und praktische Nachprüfung seines Gedankenexperiments durch den flämischen Arzt, Paracelsusanhänger und Alchemisten Johann Baptist van Helmont (1579–1644) im 17. Jahrhundert, der die Versuche des Cusanus entlehnte, um auf ähnliche Weise die Rolle des Wassers als Element in der Pflanzenernährung zu erforschen³⁴ und

³¹ Vgl. *De stat. exper.*: h²V, N. 171, Z. 7–15.

³² A. C. CROMBIE, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*. (Köln, Berlin 1959) 334.

³³ *De stat. exper.*: h²V, N. 177, Z. 13–23.

³⁴ Van Helmont setzte zu diesem Zweck einen Weidentrieb von 2, 25 kg in ein Gefäß mit 91 kg Erde und begoß ihn täglich. Nach 5 Jahren stellte er fest, dass die Weide 77 kg

damit seine Vermutung zu bestätigen, dass alles aus dem Wasser als *prima materia* entstanden sein musste.

Es war nicht zufällig, dass gerade van Helmont diesen Versuch unternahm. Der flämische Arzt war ein glühender Verehrer und Bewunderer des Cusanus, dem er nicht nur das Idiota-Motiv, sondern auch das zentrale Bild von der Jagd nach der Weisheit [*venatio scientiarum*] entlehnte.³⁵ Vermutlich war das Pflanzen-Experiment auch keine eigene Erfindung des Cusanus, sondern ein ähnliches Experiment ist bereits in den Pseudo-Klementinen bzw. den *Recognitiones* aus dem 3. bis 4. Jahrhundert erwähnt,³⁶ denen es Nikolaus von Kues möglicherweise entnahm.

Die »experimentelle Methode« des Nikolaus von Kues

Keines der hier genannten Experimente dürfte Nikolaus von Kues selbst ausgeführt haben,³⁷ es fehlen auch entsprechende Angaben über tatsächliche Ergebnisse, die Schrift hat somit eher den Charakter eines Programms.³⁸ Weder waren die technischen Voraussetzungen gegeben, noch war die Realisierung von konkreten Experimenten angestrebt, die methodisch geordnete Versuchsreihen mit planmäßigen Abänderungen der Bedingungen vorsahen, um gezielt bestimmte Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten zum Vorschein zu bringen und reproduzierbar zu machen. Die Angaben sind überdies viel zu diffus und ungenau, um sie in

wog, während die Erde nur 57 g verloren hatte. Da van Helmont ebenso wie Nikolaus von Kues weder die Rolle des Kohlendioxids noch die der Mineralsalze kannte, zog er den nur zum Teil richtigen Schluß, dass die Pflanzenmasse auf Kosten des Wassers entstanden sein muss, das er täglich zuführte, vgl. dazu F. PRESCOTT, *Van Helmont on Fermentation*. In: Archiv für Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften 12 (1929) 70ff., der als erster auf die epistemologische Parallele aufmerksam machte, und W. PAGEL, *Joan Baptista van Helmont. Reformer of science and medicine*. (Cambridge, London, New York u. a. 1982), besonders 27–29; 54–56.

³⁵ Ebd. 54.

³⁶ Vgl. H. M. HOWE, *A Root of Van Helmont's Tree*. In: Isis 56 (1965) 408–419.

³⁷ Vgl. auch L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Bd. 4. (New New York 1934) 387–393; Bd. 4, 389f.

³⁸ Vgl. A. ZIMMERMANN »Belehrte Unwissenheit« als Ziel der Naturforschung. In: Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken. Hrg. v. K. Jacobi. (München, 1979) 121–137.

die Praxis umzusetzen. In den meisten Versuchsanordnungen – und das ist ein entscheidender Einwand gegen die vielbehauptete Vorläuferschaft des Cusanus für die moderne Messkunst – vermisst man konkrete Angaben von Bezugsgrößen, Einheiten oder die Hinweise auf Kontrollstrecken, wie es bei den Geschwindigkeitsmessungen etwa notwendig gewesen wäre. Es sind Gewichtsvergleiche zweier Messungen untereinander, aber keine quantitativen Bestimmungen, die der Laie hier vorträgt. Dass Qualitäts- und quantitative Bestimmungen nicht voneinander geschieden wurden, wird besonders deutlich, wenn der Laie vorschlägt, die periodisch auftretenden Fieberanfälle zwar mithilfe des Gewichtsunterschieds der Wassermengen zu messen, die die Wasseruhr angibt, aber als Begründung dann hinzufügt, dass so der Sieg der einen Qualität über die andere zu erfahren sei.³⁹ Dies hieß nichts anderes, als dass man auf diese Weise erfahre, mit welcher abgestuften Qualität eines Arzneimittels nach dem traditionellen Therapieschema Galens »Contraria contrariis« eine Fieberkrankheit geheilt werden könne. Denn wie alle Dinge in der Welt hatten sich auch die Arzneimittel der Vier-Elementenlehre mit ihren zwei Gegensatzpaaren kalt-warm, trocken-feucht zu fügen.⁴⁰

In ähnlicher Weise hat die Wägung der Edelsteine und anderer Mineralien⁴¹ nicht die Feststellung von Gewichtsverhältnissen zum Ziel, sondern sie gilt der Aufklärung spezifischer Wirkkräfte, die gemäß der mittelalterlichen Terminologie als *virtutes* bezeichnet wurden.⁴² Ihre Kenntnis in Verbindung mit den vier Qualitäten war Voraussetzung für den rich-

³⁹ *De stat. exper.*: h²V, N. 166, Z. 16–18: *Experiretur enim victoriam unius qualitatis super aliam, caloris super frigus aut e converso, et secundum repertam habitudinem medelas applicaret.*

⁴⁰ Zur Qualitätenlehre vgl. den Beitrag von W. HÜBENER im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hrg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 7 (Darmstadt 1989) *Qualität* II. 3., Sp. 1758–1766.

⁴¹ *De stat. exper.*: h²V, N. 175, Z. 4–13: *Orator: Dicito, si tibi occurrit virtutes lapidum aliquo ingenio ponderari posse? Idiota: Puto, quod virtus magnetis ponderaretur, ... puto, quod per pondus retrahens virtus magnetis proportionabiliter ponderata dici posset. Similiter etiam virtus diamantis venaretur ex hoc, ... et aliae aliorum lapidum virtutes suo modo, atque etiam ex diversitate magnitudinis corporum, cum in maiore corpore sit maior virtus.*

⁴² Zur Bedeutung des Begriffs »virtus« in der Medizin vgl. D. GOLTZ, *Zur Begriffsgeschichte und Bedeutungswandel von vis und virtus im Paracelsistenstreit*. In: *Medizinhistorisches Journal* 5 (1970) 169–200.

tigen Einsatz der Therapie. Ähnliche gedankliche Vermischungen von Qualitäts- und Quantitätsbestimmungen lassen sich auch in den anderen Versuchen des Cusanus aufdecken. Überdies ist der mittelalterliche Begriff *experimentum* nicht mit der Bedeutung gleichzusetzen, die im modernen Wissenschaftsbetrieb mit diesem Ausdruck im Sinne eines kontrollierten, reproduzierbaren Modellversuchs verbunden wird. Bei Nikolaus von Kues scheint der Gebrauch eher dem Begriff der *experientia* und *scientia experimentalis* zu entsprechen, wie ihn Roger Bacon im 13. Jh. benutzte.⁴³ Dieser betrachtete die *scientia experimentalis* als notwendige Ergänzung zur Philosophie, um sowohl in den spekulativen Wissenschaften als auch in der Naturforschung größere Gewissheit zu erreichen als jene, die allein durch logische Argumentation zu gewinnen ist.⁴⁴ Seine Hoffnung, auf diesem Wege die mangelhafte Erfahrung von ihren Irrtümern zu reinigen, implizierte zugleich auch die Erwartung, zu wirksameren magischen Künsten und besseren Vorhersagen zu gelangen.⁴⁵ Die mittelalterliche *ars experimentalis* steht deshalb auch immer, wie Dijksterhuis zurecht festgestellt hat,⁴⁶ der Sphäre des Okkulten nahe.

Die Kenntnis messender Verfahren im Mittelalter

Ebenso wie die Experimentierfreude zur Zeit des Cusanus keine Ausnahme mehr darstellte,⁴⁷ war auch der Einsatz messender Verfahren keineswegs ungewöhnlich: das bekannteste Hilfsmittel zur Dichtebestimmung, die Senkspindel oder das Aräometer, war bereits seit der Antike in Gebrauch,⁴⁸ und aus dem 6. Jahrhundert ist ein Lehrsatz in

⁴³ Cusanus benutzt ebenfalls den Begriff *scientia experimentalis*, *De stat. exper.*: h²V, N. 178, Z. 16.

⁴⁴ Roger Bacon, *Opus majus*, Pars VI, cap. 1–2 [Bd. II, S. 169–201] und *Opus tertium*, cap. XIII, S. 43–47; vgl. dazu A. C. CROMBIE, *Augustinus* (wie Anm. 32) 258–261 und E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*. (Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956) 150–159.

⁴⁵ Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. XIII, S. 44: Haec pars hujus scientiae extendit se ad cognitionem futurorum et ad operationem mirabilium operum naturae et artis

⁴⁶ E. J. DIJKSTERHUIS, *Mechanisierung* (wie Anm. 44) 156.

⁴⁷ Vgl. auch L. THORNDIKE, *Experimental Science*, (wie Anm. 38) Bd. 4, S. 76f.

⁴⁸ Ihre Erfindung geht auf die griechischen Alchemisten zurück: Einem Brief des Bischof Synesios (370–412) im 5. Jh. n. Chr. nach zu urteilen, war bereits zu jener Zeit

208 Hexametern *Carmen de ponderibus et mensuris* überliefert, das über Gewichte, Maße und Verfahren zur Ermittlung des spezifischen Gewichts von Flüssigkeiten und Metallegierungen informiert.⁴⁹ Spätestens seit dem 13. Jh. waren Gewichts- und Dosistabellen für den medizinischen Gebrauch im Umlauf.⁵⁰ Auch die Werke zweier arabischer Gelehrte, Albiruni (927–1048) und Alkhazini (12. Jh.)⁵¹, enthalten schon Tabellen mit überraschend genauen Dichteangaben. Von letzterem stammt eine Schrift mit dem Titel »Über die Waage der Weisheit«, die unter anderem die praktische Bestimmung des spezifischen Gewichtes fester und flüssiger Stoffe mithilfe von Pyknometer, Aräometer und Waage enthält.⁵² Der Bau dieser Instrumente zur Prüfung leichter und schwerer Flüssigkeiten ist so genau beschrieben, dass ihre Rekonstruktion ohne Schwierigkeit möglich ist.

Auch der Versuch der quantitativen Pulsmessung war nicht neu. Bereits der alexandrinische Arzt Herophilus im 3. Jh. v. Chr., dem die Medizin vor allem auf anatomischem Gebiet zahlreiche Entdeckungen verdankt,⁵³ verwendete eine Wasseruhr mit eingravierten Skalen, die die Pul-

das Aräometer ein bekanntes Instrument. Dieses Hydroscoptum genannte Instrument beschrieb er folgendermaßen: »Das ist ein zylindrisches Rohr, an welchem horizontale Linien bezeichnen wie tief es in die Flüssigkeit taucht. Damit es vertikal in der Flüssigkeit steht, ist am unteren Ende ein kleines Gewicht befestigt.« Das zugrundeliegende Prinzip, das der Feststellung des spezifischen Gewichtes diene, hatte bereits im 3. Jh. v. Chr. Archimedes entdeckt. Durch die detaillierten Beschreibungen der auf diesem Prinzip beruhenden Maschinen hat Vitruv wesentlich zur Verbreitung dieser Kenntnisse beigetragen.

⁴⁹ F. HULTSCH, *Metrologicorum scriptorum reliquiae*. 2 Bde. (Stuttgart 1866) Bd. II, S. 88–98.

⁵⁰ Vgl. dazu die Hinweise bei D. GOLTZ, *Mittelalterliche Pharmazie und Medizin. Dargestellt an Geschichte und Inhalt des Antidotarium Nicolai*. (Stuttgart 1976 [= Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie, N. F. Bd. 44]) 214ff. auf Handschriften des Antidotarium Nicolai aus dem 13. und 14. Jh. mit Gewichts- und Dosistabellen.

⁵¹ Vgl. E. WIEDEMANN, *Arabische spezifische Gewichtsbestimmungen*. In: *Annalen der Physik und Chemie*, N.F. 20 (Leipzig 1883) 539ff.

⁵² Teiledition von N. KHANIKOFF *Analysis and Extracts of Book of Balance of Wisdom, an Arabic Work on the Water-balance, written by Al-Khazini in the Twelfth Century*. In: *Journal of the American Oriental Society* 6 (New Haven 1860) 1–128; hier 60; über Alkhazini's Gewichtsbestimmungen berichten eingehend auch N. BAUERREISS, *Zur Geschichte des spezifischen Gewichtes im Altertum und Mittelalter*. (Erlangen 1914) und T. IBEL, *Die Waage im Altertum*. (Diss. Erlangen 1908) 73–162.

⁵³ H. VON STADEN, Hrg. *Herophilus: The art of medicine in early Alexandria*. Edition, translation and essays. (Cambridge 1989).

schlagfrequenz pro Zeiteinheit, gemessen am Gewicht des ausgelaufenen Wassers der Wasseruhr, anzeigte und in Beziehung zu den einzelnen Fiebererkrankungen setzte. Daß noch früher auch die hippokratischen Ärzte quantitative Messungen einsetzten zur Krankheitserkennung, geht daraus hervor, dass gelegentlich Angaben über die Menge der krankhaften Ausscheidungen der Körpersäfte gemacht werden.

Die wenigen Beispiele mögen genügen, um zu demonstrieren, dass Nikolaus von Kues keineswegs so unvermittelt und einzigartig mit seinen Überlegungen über Wägen und Messen ans Licht trat. Überdies bewegen sich seine Gedankenexperimente noch ganz im Rahmen der spekulativen Elemententheorie und Humoraltherapie, einige spiegeln auch alchemistische Vorstellungen wider. Generell sind es nicht die Naturgesetze, sondern die *secreta naturae*,⁵⁴ die verborgenen Qualitäten und *virtutes*, die Cusanus ausdrücklich nennt, die er aufzuklären bestrebt ist. Die Quantifizierung steht also ganz im Dienste der Qualitätenbestimmung.

Charakteristisch für die eher alchemistische als chemisch-physikalische Orientierung seiner Intentionen ist auch die Auswahl der Mineralien, die er zu seinen Experimenten heranzieht. Es sind die klassischen Ausgangsmaterialien des alchemistischen Prozesses der Metallumwandlung, nämlich Blei und Kupfer, Mercurius [= Quecksilber] sowie der »König« und die »Königin der Metalle« Sol und Luna, Gold und Silber, schließlich Sulphur [Schwefel], der zusammen mit Mercurius die *Materia prima* ergeben sollte. Auch hier wird versucht, vor allem die Affinitäten des Quecksilbers mithilfe der Gewichtsanalyse aufzuklären.

So muten insgesamt die Versuchskonzepte eher als traditionell denn als besonders innovativ an. Sie sind keineswegs so originell, wie sie in der Literatur gerne dargestellt werden, sondern Nikolaus von Kues konnte sie zum großen Teil in den 10 Büchern über Architektur des Vitruv finden.⁵⁵

⁵⁴ *De stat. exper.*: h²V, N. 178, Z. 11–14.

⁵⁵ Vgl. auch die Warnung von K. FLASCH *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. (Frankfurt 1998) 324–329; 655 in seiner Cusanus-Monographie, das Cusanische Denken zu modernisieren. Flasch beweist mit seiner Darstellung, dass die »Kohärenz und Bewegtheit des Cusanischen Denkens« erst dann in seinem gesamten Spektrum sichtbar wird, wenn es als ein »radikal gewesenese«, als ein Denken ausschließlich des 15. Jahrhunderts, verstanden wird. S. SCHNEIDER *Cusanus als Wegbereiter der neuzeitlichen Wissenschaft*. In: MFCG 20 (1992) 182–220, hingegen versucht, die erkenntnistheoretischen Implikationen des Cusanus für die moderne naturwissenschaftliche Forschung zu instrumentalisieren.

Messen als geistiger Prozeß

Was aber war dann das eigentliche Ziel, das Nikolaus von Kues mit seinen Gedankenexperimenten verfolgte, wenn es nicht die Ergebnisse naturwissenschaftlichen Messens waren? Wollte er wirklich die medizinische Diagnostik und Arzneimitteltherapie mit neuen physikalischen Methoden verbessern, wie immer wieder behauptet wird? Ich meine: Nein. Ich finde keinen Hinweis in der Schrift über die Waage, der die positive Beantwortung der Frage rechtfertigte. Messen – und darüber hat sich Cusanus an mehreren Orten geäußert – hatte für ihn nicht als das Ergebnis eines realen, in der Praxis durchgeführten Verfahrens Bedeutung, sondern wie er in *De mente*, näher ausführt, stellt er *mensurare* sprachlich in unmittelbare Beziehung zu *mens*.⁵⁶ Im Stil der mittelalterlichen Etymologie leitet Cusanus *mensurare*, messen, von *mens* ab, sieht also das Messen in erster Linie als ein Ergebnis der *mens*, als eine geistige Funktion an. Messen ist für Cusanus demnach kein mechanischer Akt, sondern ein geistiger Prozeß. In seiner Schrift *De docta ignorantia* wird Messen, sofern es auf Vergleichen beruht, als das Medium der Erkenntnis überhaupt bestimmt.⁵⁷ Auch erhebt Cusanus selbst an keiner Stelle den Anspruch, mit seinen Wäge-Verfahren zur Präzisierung bestimmter Gewichtsangaben beizutragen. Vielmehr betont er mehrfach in der Schrift über die Waage, dass letzte Genauigkeit zu erlangen dem Menschen unerreichbar sei.⁵⁸ In den wenigsten Fällen führt die Waage allein zum Ziel, sondern bedarf zum Beispiel der Mithilfe des Feuers,⁵⁹ d. h. der chemischen Zerlegung der Elemente, und damit wird wieder in letzter Konsequenz zu einem qualitativen Verfahren Zuflucht genommen.

In den Augen des Cusanus bringt aber auch dies Vorgehen nur Annäherungen, denn für ihn ist die Genauigkeit des Messvorgangs durch den Messvorgang selbst ebenso unmöglich zu erreichen wie der Versuch,

⁵⁶ *De mente*. Dupré, S. 502; S. 562: *mens est viva mensura, – mentem esse absolutam mensuram –*; S. 606: *indubio nunc experimento certissimum habens mentem vim omnia mensurantem existere . . .*«

⁵⁷ *De docta ign* I,1: h I, S. 5, Z. 15f. (N. 1): *comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.*

⁵⁸ *De stat. exper.*: h ²V, N. 161, Z. 6: *... nihil in hoc mundo praecisionem attingere queat*; N. 173, Z. 16: *Praecisio manet inattingibilis*; ebd. Z. 9: *praecisio sit semper inattingibilis.*

⁵⁹ *De stat. exper.*: h ²V, N. 173, Z. 16–18.

die absolute Genauigkeit des Begriffs durch den Begriff zu erlangen: die absolute Exaktheit ist allein Gott vorbehalten und damit ewig unerreichbar.⁶⁰ Das Experiment ist im Grunde nur dazu da, zu begreifen, dass absolute Genauigkeit nur ein Phantom oder eine infinitesimale Approximation, sein kann, und zu erkennen, wie Cusanus in *De venatione sapientiae* formuliert: »Das Wahrscheinliche ist das zeitliche Abbild des geistig erfassbaren Wahren«,⁶¹ ihm kommt demnach ein größerer Wahrheitsgehalt zu als der empirisch gefundenen Genauigkeit. Das Experiment hat somit den Sinn, in mathematischen Gleichnissen und Proportionen die theologischen Betrachtungen zu ergänzen, die Mutmaßungen zu präzisieren und das Bewusstsein für die Unerreichbarkeit der Genauigkeit zu schärfen. Nicht der Erfolg der naturwissenschaftlichen Methode, des Experimentes, sondern eher ihr Scheitern,⁶² ihr Verharren in der Ungenauigkeit, wird hier betont und zugunsten der absoluten Genauigkeit in Gott augenfällig gemacht.

Diese ruhelose Suche nach immer größerer Präzision und Annäherung an die Wahrheit spiegelt sich in zahlreichen Wendungen wider, die das Bild der Jagd, der unerbittlichen Verfolgung, des auf die Spur Kommens, provozieren. Es ist davon die Rede, der *habitus* der Natur der Metalle oder den Wirkkräften der Diamanten,⁶³ die den Magneten angeblich verhindern, Eisen anzuziehen,⁶⁴ auf die Spur zu kommen; die Zerlegung eines Stück Holzes in seine Elemente mithilfe des Feuers, wird ebenso mit dem Bild der Jagd verglichen,⁶⁵ wie die Mutmaßung, die die Fährte der Wahrheit verfolgt, ohne sie je zu erreichen. Die Spurensuche erstreckt sich von den Tiefen der Erde und des Meeres,⁶⁶ über die verschiedenen Klimazonen hinweg⁶⁷ bis hin zu den kosmischen Sternbe-

⁶⁰ *De sap.* II: h²V, N. 29, Z. 2: Concipe praecisionem; nam Deus est ipsa absoluta praecisio.

⁶¹ *De ven. sap.*: h XII, N. 106, Z. 9f.: Verisimile vero est ipsius intelligibilis veri temporalis similitudo.

⁶² Darauf verweist vor allem K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. (Stuttgart 1987) 540–545.

⁶³ *De stat. exper.*: h²V, N. 172, Z. 20: An ex habitudine ponderum metallorum naturarum venari possit habitudo.

⁶⁴ *De stat. exper.*: h²V, N. 175, Z. 14f: virtus diamantis venaretur.

⁶⁵ *De stat. exper.*: h²V, N. 176, Z. 8–9: Et venantur sic elementa veriore coniectura.

⁶⁶ *De stat. exper.*: h²V, N. 181, Z. 1: maris profunditatem venari.

⁶⁷ *De stat. exper.*: h²V, N. 184, Z. 18–19.

wegungen.⁶⁸ Es ist jene Leitmetaphorik, auf die Hans Blumenberg in seiner kritischen Analyse des Prozesses der theoretischen Neugierde bei Nikolaus von Kues so eindrücklich hingewiesen hat⁶⁹ und die das Thema der Altersschrift des Cusanus *De venatione sapientiae* bildet. Ein treffenderes Bild läßt sich kaum finden für die ruhelose Jagd nach Erkenntnis, die der Weisheit auf der Spur ist. Die Spur, die der Verfolgte hinterläßt, erlaubt zwar den unmittelbaren Schluß vom Abdruck auf den Urheber, doch es wird immer eine eindeutige Differenz zwischen dem Abdruck und dem Verfolgten, der die Spur setzt, bleiben. Wissenschaftliche Forschung, so könnte man folgern, hat demnach bloßen Signalcharakter, ihre Beute entflieht immer aufs Neue und läßt sich nicht sichern. Sie entfaltet sich als unendlicher Prozeß, der die Jagd von einer Erkenntnis-methode zum neuen Gedankenexperiment provoziert. Mir scheint, dies ist die eigentliche Botschaft der Schrift über die Waage, nicht die Begründung einer experimentellen Medizin.

⁶⁸ *De stat. exper.*: h²V, N. 188, Z. 12–14.

⁶⁹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*. (Frankfurt 1966) 461; DERS., *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*. (Frankfurt 1976) 50f.

DANKESWORT

Von Klaus Kremer, Trier

(22.11.2011)

Meine Damen und Herren, wir stehen am Ende des Cusanus-Jubiläums-Symposiums. Das 600. Geburtsjahr der *Docta ignorantia* im Jahre 2040 oder gar den 650. Geburtstag des Cusanus im Jahre 2051 werden die allermeisten von uns nicht mehr erleben. Das braucht uns nicht zu betrüben. *Wir* durften die 600. Wiederkehr seines Geburtstages erleben *und* gestalten, wofür wir *dem* danken sollten, der unserem deutschen Volk und allen Menschen diese singuläre Gestalt, Nikolaus von Kues, geschenkt hat und *dem* dieser in seinem Denken und Tun dienen wollte. *Dilexit Deum, Timuit ac veneratus est ac illi soli servivit*, so lautet sein ganz persönliches Bekenntnis auf seiner Grabplatte, zugleich eine Abkürzung seines Vermächtnisses an uns.

Nächst diesem Dank an Gott habe ich einen weiteren, vielfältigen Dank auszusprechen:

- der Referentin und den Referenten des Symposiums, mit denen ich teilweise schon vor drei Jahren die Korrespondenz aufgenommen hatte,
- den Diskussionsleitern, H. Prof. Dr. M. Alvarez-Gómez, Salamanca, H. Prof. Dr. W. Dupré, Nijmegen, H. Dr. H.-G. Senger, Köln, H. Prof. Dr. W. Stieber, Northampton, Mass./USA, H. Prof. Dr. K. Yamaki, Tokyo,
- den ausländischen Gästen, die in großer Anzahl – über 40 – angereist sind, von allen Kontinenten, ausgenommen Australien (s. Teilnehmerliste),
- der guten Zusammenarbeit mit dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich
- sowie Frau Superintendentin Rosemarie Wenner (Evangelische Freikirchen), die gemeinsam mit den Herren Alt-Bischof Dr. Hermann Josef Spital (Kath. Kirche), Bischof Joachim Vobbe (Alt-Katholisches Bistum in Deutschland), Metropolit Augoustinos (Griech.-Orthodoxe Kirche von Deutschland), Oberkirchenrat Wilfried Neusel (Evangelisch-Rheinische Kirche) am Eröffnungstag des Symposiums den Ökumenischen Gottesdienst gefeiert hat.

Zwar ist der Durchbruch zur geplanten *interreligiösen* Gebetsstunde (noch) nicht gelungen; lassen wir uns jedoch trösten mit einem Wort des Cusanus aus seiner Schrift *De pace fidei* (1453): »Doch es gehört mit zum irdischen Menschen, daß lange Gewohnheit, die wie etwas in die Natur Übergegangenes wirkt, als Wahrheit verteidigt wird.« Der ökumenische Gottesdienst hat zumindest deutlich werden lassen, daß wir auf dem von Nikolaus von Kues im Geiste des Evangeliums vorgezeichneten Weg sind (s. die Festschrift »600 Jahre Nikolaus von Kues. 1401 2001«, erschienen 2003 im Paulinus Verlag Trier).

Mein Dank geht ferner an den Herrn Bischof Prof. Dr. Wilhelm Egger von Brixen-Bozen, den 36. Nachfolger des Nikolaus von Kues auf dem Bischofsstuhl des hl. Ingenuin zu Brixen. Er selber arbeitet ebenfalls wissenschaft am Werk des NvK, und er hat uns vorgestern, am Fest Christi Himmelfahrt, das Pontifikalamt mit Predigt gehalten.

Ich danke ferner den Geldgebern: der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Cusanus-Gesellschaft, dem Bistum Trier und dem Evangelischen Kirchenkreis Trier.

Ich danke sodann all denen, die vornehmlich oder ganz im Hintergrund ihren Dienst und ihre Pflicht erfüllt haben und ohne die ein solches Symposium gar nicht zustande kommen könnte:

- der Sekretärin des Cusanus-Instituts, Frau Ingrid Fuhrmann, die z. B. Berge von Korrespondenz und Post für die mehrjährige Vorbereitung des Symposiums zu bewältigen hatte,
- Herrn Dr. Alfred Kaiser, ohne dessen Organisationstalent und rechnerische Begabung etwa der reibungslose Ablauf in der finanziellen Betreuung der ausländischen Gäste nicht gelungen wäre,
- der Geschäftsführung der Cusanus-Gesellschaft in der Person von Herrn Thomas Ruf,
- dem Leiter der Kultur- und Kur GmbH der Stadt und Verbandsgemeinde Bernkastel-Kues, Herrn Hermann Lewen
- sowie Frau Uta Böer für die wichtige Hilfe bei der Unterbringung der in- und ausländischen Gäste in und um Bernkastel-Kues.

Dankbar erinnere ich mich auch an die Leiterin des Tagungsbüros hier, Frau Heidi Hein, an Herrn Dr. Harald Schwaetzer sowie Herrn Andreas Dorn und Herrn Johannes Leicht, alle Cusanus-Institut, bei der Bedienung des transportablen Mikrofons während der Diskussionsbeiträge sowie aller, die durch ihrer Teilnahme zu diesem gelungenen Symposium beigetragen haben.

Bereits heute Abend (26. 05.) wird in der Sitzung des Wissenschaftlichen Beirats die endgültige Entscheidung über Thematik und Termin des nächsten internationalen wissenschaftlichen Symposions fallen: höchstwahrscheinlich die Sermones des NvK im Oktober 2004. Ihnen allen danke ich noch einmal und wünsche Ihnen eine gute Heimreise.

SCHLUSSWORT

Von Erich Meuthen, Köln

Meine Damen und Herren! Noch eine Minute bitte ich um Ihre Aufmerksamkeit. Einer ist vergessen worden, dem zu danken ist, bzw. er soll nicht das Gefühl haben, vergessen worden zu sein, – Sie, lieber Herr Kremer. Ich glaube, es ist Ihr Symposion, so kann man wohl sagen, für das wir alle sehr dankbar sind, weil wir reich beschert wurden.

Wenn ich noch einiges zur Sache sagen darf. Es klang in den Diskussionen immer so etwas durch wie: Ja, das ist Cusanus. Sie haben das nachher so denn auch formuliert: Wie kommt hier Cusanus hinein? Und ich glaube, das etwas Diffuse ist gerade kennzeichnend für die Breite, die noch nicht zusammengewachsen ist zu einem Verständnis dieser Persönlichkeit Nikolaus von Kues. Die Symposien, die wir bisher erlebten, haben immer ein Leitthema gehabt; das war leicht. Wir haben hier in dessen – wenn ich recht sehe – das erste Symposion gestaltet, das die Person des Nikolaus von Kues als Person, d. h. als Ganzheit, in den Griff bekommen wollte. Und da haben wir sehr deutlich gemerkt, wo die Schwierigkeiten liegen, die zwar einerseits in der Person des Cusanus, die aber andererseits auch noch in unserer unzureichenden Kenntnis von ihm und seiner Zeit begründet sind. Wir sind noch lange nicht am Ende mit Nikolaus von Kues. Was uns heute noch nicht befriedigt hat, soll uns auffordern, dafür zu sorgen, daß diese Persönlichkeit in dem Rang gesehen wird, der ihrer historischen Leistung entspricht. Darüber sind wir uns alle einig.

In diesem Sinne darf ich mich zum Sprecher aller machen. Nochmal, lieber Herr Kremer, Dank für die wichtige Kommunikationsleistung, die Sie damit vollbracht haben. Den Dank an alle, denen Sie schon gedankt haben, brauche ich nicht zu wiederholen. Hier kann man nur sagen: Cusanus-Forschung ad multos annos. Ich glaube, das ist eine positive Botschaft.

BUCHBESPRECHUNGEN

NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*. Vol. XVII/4: *Sermones II (1443–1452)* (Sermones LVII–LXI). Hg. Hermann Schnarr. Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 275–342.

Dieser vierte Faszikel des zweiten Predigtbandes präsentiert fünf *Sermones*, die Cusanus im Juni 1446 von Pfingsten bis Dreifaltigkeit in Mainz hielt. Es handelt sich dabei um die ersten Predigten, die nach Josef Koch dem sogenannten zweiten Entwurfsbuch zuzuordnen sind (s. CT I. Predigten 2/5, S. 17–22). Für die Zeit nach dem 15. 8. 1445 (*Sermo* LVI) bis zum 5. 6. 1446 (*Sermo* LVII) sind keine Predigten erhalten. Cusanus' handschriftliches Exemplar ist nicht mehr erhalten, doch kann es aus den nunmehr zahlreicheren Handschriften postuliert werden. Die endgültige Klärung der Abhängigkeit der Handschriften und der Überlieferungsgeschichte wird für einen späteren Zeitpunkt aufgehoben, wenn alle relevanten Predigten ediert sein werden. Aus dem Inhalt der Predigten sollen hier nur jeweils einige Besonderheiten knapp hervorgehoben werden.

In der Pfingstpredigt *Sermo* LVII (*Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto*) ist besonders auf den zweiten Teil aufmerksam zu machen, in dem Cusanus zahlreiche biblische Beispiele für seine Koinzidenzlehre und andere spekulative Grundideen notiert. Bemerkenswert ist, daß Cusanus den Begriff der »Liebe zu Gott« schon als einen Begriff jenseits des Zusammenfalles der Gegensätze zu denken versucht (s. N. 22, Z. 11–13: »Das Lieben ist damit in der Weise Knechtschaft, daß es keine Knechtschaft ist, sondern Freiheit [1 Kor 7,21.24].« Dies weist auf die Entwicklung seiner Koinzidenzlehre von *De docta ignorantia* über *De coniecturis* bis zu *De visione dei* und der Suche nach dem Jenseits zur Mauer des Zusammenfalles der Gegensätze voraus.

In *Sermo* LVIII (*Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto*) verknüpft Cusanus seine ontologischen Grundsätze mit einer neuplatonisch gefärbten Engellehre, entwickelt kurz seine kosmologische Inkarnationslehre und kommt dann auch zur für eine traditionelle Gnadenlehre wichtigen Dreistufung Natur, Gnade, Herrlichkeit.

Sermo LIX (*Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto*) führt die Themen Gnade und Herrlichkeit weiter. Hier finden sich wichtige Stellen, in denen Cusanus selbständig gnadentheologische Grundbegriffe einführt (s. N. 15f.: »donum gratiae«, »dona creata«, »participatio doni increati«).

In *Sermo* LX (*Ego resuscitabo eum in novissimo die*) geht Cusanus anläßlich des Gedenktages des Hl. Bonifazius kurz auf das Zeugnis der Märtyrer und die Auferstehung der Toten ein.

Auch die Dreifaltigkeitspredigt *Sermo* LXI (*Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso*) bedient sich wichtiger Gnadenbegriffe wie »gratia praeveniens« und »gratia gratum faciens« (s. N. 4). Im Zentrum steht dann das Faktum der Trinität, das Cusanus unter der Leitung des Glaubens behandelt (s. N. 14, Z. 3), d. h. aufgrund vernünftiger Rückschlüsse vom Geschöpf auf den Schöpfer, vom Verursachten auf die Ursache (s. N. 20) erschließt. Hierbei bedient er sich des aus dem Denken von Raimundus Lullus entwickelten Ternars »fecunditas – proles – amor seu nexus«. Cusanus stellt

ihn in eine Analogie mit den drei Aussagen in einem Syllogismus (s. N. 23) und Augustins Ternar »memoria – intellectus – voluntas« (s. N. 25).

Die reichen Apparate erschließen den Text ebenso vorzüglich wie in den bisherigen Editionen. Einige Uneinheitlichkeiten in der Zitationsweise (Bibelstellen mit oder ohne Leerstelle, »CCCContMed« oder »CCCCont. med.« oder »CCCCont. Med.«) stören nur das Erscheinungsbild, nicht den Wert der Edition.

NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*. Vol. XVIII/2: *Sermones III (1452–1455)* (Sermones CXLI–CLX). Hg. Heinrich Pauli †. Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 93–185.

Die großen Verdienste, die sich der langjährige Mitarbeiter der Cusanus-Edition Heinrich Pauli trotz langjähriger schwerer Krankheit durch Editionen und Forschungsbeiträge erworben hat, brauchen hier nicht einzeln aufgeführt werden. Dieser von ihm noch in seinen letzten Lebenswochen zuverlässig fertiggestellte dritte Faszikel von Band XVIII spricht für sich. Mit ihm erschließt er die *Sermones CXLI–CLX* von Januar bis Juni 1454, davon die Predigtskizzen CXLII, CLVI und CLVII zum ersten Mal.

Die Reihe beginnt mit *Sermo CXLI (Verbum caro factum est)*, einer Predigt zum Neujahrstag 1454. Cusanus greift bei seiner Auslegung dieser Stelle des Johannesprologs (*Joh* 1,14) Meister Eckhardts Deutung und den ihm folgenden Jordan von Quedlinburg auf. Deutlich scheint durch die Spekulationen über das Verhältnis von endlichem und unendlichem Licht Cusanus' kosmologische Inkarnationslehre durch, etwa wenn er dieses Geheimnis derart verdeutlicht, daß sich die ewige, unsichtbare Welt in Gott, die mit dem Schöpfer identisch sei, durch sich selbst sichtbar mache, indem sie in die Zeit hervortrete (ebd. N. 4). Doch klar hält Cusanus den absoluten Unterschied von Schöpfer und Geschöpf aufrecht, auch wenn er die Welt mit einem Buch vergleicht, das die göttliche Welt über sich veröffentlicht habe, denn die göttliche Weisheit bleibt absolut (ebd. N. 5).

Sermo CXLII (Dominus Jesus misit me, Bekehrung des Paulus) ist eine Predigtskizze zur ersten Visitation des Brixener Klarissenklosters am 25. 1. 1454, mit dem der Bischof Cusanus in eine Fehde geraten sollte, die für seine Zukunft nichts Gutes ahnen ließ. Der unnachgiebige Reformeifer und das Sendungsbewußtsein des Hirten Cusanus leuchtet noch heute aus den wenigen Sätzen, in denen er die Schwestern mit dem alten Saulus vergleicht, die durch die Begegnung mit ihrer Regel zu Paulus werden sollen, d. h. zu Seelen, deren Eifer auf Jesus gerichtet ist.

Sermo CXLIII (Nunc dimittis) verbindet christozentrische Offenbarungslehre mit lichtmetaphorischer Erkenntnislehre und parallelisiert in traditioneller Weise Christi Genugtuung mit Mariae Erfüllung des Gesetzes.

Sermo CXLIV (Tibi dabo claves regni caelorum) vereint Notizen zum Festtag Kathedra Petri, wobei Cusanus in der zweiten Hälfte reichlich den von ihm geschätzten Dominikanerprediger Aldobrandinus de Tuscanella exzerpiert. Noch stärker betont die Predigtskizze *Sermo CLX (Tu es Petrus)* zum Festtag Peter und Paul Petrus und nicht Christus als Grundstein und Haupt der Kirche und die Kirche als eine einzige

»Entfaltung Petri« (ebd. N. 1). Beide Texte sind wichtig für das Verständnis der Cusanischen Ekklesiologie.

Die *Sermones* CXLV (*Veniam, et curabo eum*) und CXLVII (*Dies dei eructat verbum*) wurden anlässlich der Visitation des Kapitels und Klerus der Brixener Kirche gehalten. Mit dem Vergleich des Bischofs mit dem Hauptmann, der Christus um die Heilung seines Knechtes bittet, schärft Cusanus seinen Untergebenen nicht nur militärischen Gehorsam ein, sondern stellt sich selbst unter einen Katalog von Forderungen an den Bischof (u. a. auch die Residenzpflicht, s. *Sermo* CXLV, N. 3).

Die sich anschließenden Predigten zu den Fastensonntagen legen die Tagesevangelien aus. *Sermo* CXLVI (*Reliquit eum diabolus*) handelt von den Versuchungen Christi, *Sermo* CXLVIII (*Miserere mei fili David*) gibt Aufschluß über Cusanus' Verständnis der Erbsünde und des Glaubens. Besonders schön ist der Vergleich der Sünde mit der Kälte, die die Seele gefrieren läßt, so daß sie für Gott erst wieder empfänglich wird, wenn die trennende Eisschicht von der Liebe weggeschmolzen wird (ebd. N. 8, Z. 4–16). In *Sermo* CXLIX (*Beatus venter*) deutet Cusanus die biblische Dämonenlehre mit den Begriffen neuplatonischer Einheitsmetaphysik. Aus *Sermo* CLI (*Hic est verus Propheta*) ist besonders auf den Abschnitt über die Liebe Gottes zu den Menschen hinzuweisen, die nicht nur diesen zu Gott hin verwandelt, sondern in der Menschwerdung auch Gott selbst in den Menschen (s. ebd. N. 10).

Die Predigtskizze CL (*Ecce ancilla Domini*) zum Tag Mariae Verkündigung faßt in nur wenigen Abschnitten die cusanische Inkarnations- und Erlösungslehre zusammen, ausgehend vom ersten Prinzip über die vernünftige Natur als Bild seiner Schöpfermacht und Jesus Christus, d. h. »das ewige Leben in unserer Natur, als das Ziel allen Strebens der vernünftigen Natur.

Sermo CLII (*Si quis sermonem meum servaverit*) entfaltet verschiedene Gedankengänge zum »Wort Gottes« und endet mit einem recht kritischen Wort an den Klerus, das »Haus des Gebetes« nicht zu einer »Räuberhöhle« werden zu lassen (s. N. 18).

Mit *Sermo* CLIII (*Si quis sermonem meum servaverit*) beginnen Predigtentwürfe, die zunehmend nur noch aus Exzerpten aus Aldobrandinus de Tuscanella bestehen. Doch weiß Cusanus entscheidende Gedanken in seine Richtungen umzubiegen, z. B. übernimmt Cusanus in *Sermo* CLIII, N. 3, Z. 7f. nicht die Formulierung »sicut melius fieri (non) potest, sondern schreibt »Omnis enim artifex producit opus suum meliori modo quo potest.«

In *Sermo* CLIV (*Vere Filius Dei erat iste*) zum Palmsonntag entwirft Cusanus breit eine bemerkenswerte Erlösungslehre, die man mit A. Dahm »weisheitlich-offenbarungstheologisch«¹ nennen könnte. Der für die traditionell scholastische Argumentation entscheidende Aspekt der Genugtuung und der Verdienste Christi findet sich nur in den aus Aldobrandinus entnommenen Exzerpten. Cusanus legt den Grund des Leidens Christi in das »vollendete Zeugnis der Wahrheit« als Selbstoffenbarung Gottes »melior modo quo fieri potuit« (ebd. N. 9., Z. 31–38 und N. 11, Z. 1–4. Diese Richtung wird vom weniger ausgearbeiteten *Sermo* CLV (*Vere Filius Dei erat iste*) fortgeführt.

¹ A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445* (Münster 1997, = BGPhThMA. NF 48) 251–266 zu den *Sermones* LI–LIII von 1445.

Leider scheint Cusanus ab Karfreitag 1454 in Zeitnot geraten zu sein, denn für Karfreitag und Ostersonntag bleibt es bei Predigtskizzen (*Sermo* CLVI und *Sermo* CLVII) mit reichlicher Verwendung des Aldobrandinus. Dies gilt z. T. auch für die Pfingstpredigt *Sermo* CLVIII (*Paracletus autem*), in der Cusanus aber auch breit sein beliebtes Magnetbeispiel auf die Pneumatologie anwendet. Sie wird z. T. in *Sermo* CLIX (*Nemo potest venire ad me*) fortgesetzt.

An Corrigenda fiel nur das Fehlen einer Kursivsetzung in den Praenotanda zu *Sermo* CL auf.

NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*. Vol. XIX/2: *Sermones IV (1455–1463)* (*Sermones* CCXVII–CCXXXI). Hg. Marc-Aeilko Aris. Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 93–185.

Die in diesem Faszikel gesammelten *Sermones* CCXVII–CCXXXI aus der ersten Hälfte des Jahres 1456 wurden bis auf den in Bruneck gehaltenen *Sermo* CCXXXI in Brixen vorgetragen.

Sermo CCXVII (*Semen est verbum dei*) deutet unter Zugrundelegung einer spezifisch Cusanischen Erkenntnislehre das Gleichnis vom Sämann auf das Wirken der göttlichen Weisheit auf dem Acker der irdischen Vernunft aus.

Sermo CCXVIII (*Nunc dimittis*) und *Sermo* CCXIX (*Lumen ad revelationem gentium*) sind zwei kurze Predigtskizzen zum Tag Maria Lichtmeß.

Sermo CCXX (*Respice*) bietet über weite Strecken eine Auslegung des Hohen Liedes der Liebe aus 1 Kor 13.

Die Fastenpredigt *Sermo* CCXXI (*Ubi est thesaurus tuus, ibi et cor tuum*) zeigt, daß der spekulative Kardinal auch die Themen der traditionellen Frömmigkeit wie Gnade und Fastenregeln in sein Denken aufnehmen konnte.

Sermo CCXXII (*Qui habitat*), hier zum ersten mal ediert, deutet den großartigen Ps 91 (90) »Wer im Schutz des Höchsten wohnt« und bietet damit das einzige Beispiel einer Psalmauslegung aus der Hand des Kardinals. Er stützt sich auf einen Text des gallikanischen Psalters der Vulgata, der allerdings auch Lesarten des *Psalterium Romanum* aufweist. Eine kurze Überprüfung von Psalmzitaten ergab, daß sich Cusanus auch sonst meist des üblichen gallikanischen Psalters bedient. Wenn er in *Sermo* CLIII, N. 4, Z. 4–6, Ps 142 (141),⁸ nach dem *Psalterium iuxta Hebraeos*, d. h. Hieronymus' angeblicher Übersetzung aus dem Hebräischen, zitiert, so liegt dies daran, daß Cusanus hier Aldobrandinus folgt. Cusanus legt in *Sermo* CCXXII ähnlich wie zum Beispiel Hieronymus oder Nikolaus von Lyra Ps 91 (90) nicht auf Christus aus, sondern einen einzelnen Beter, der sich an Gott wendet, eine von Jesus Christus geprägte Seele (s. N. 3., Z. 4f. »anima iesuana« oder N. 4, Z. 1f. »anima christiformis«). Jacques Lefèvre d'Étaples nahm nichts aus dieser Predigt in seine Cusanus-Edition von 1514 auf, obschon er sonst ausnahmslos alle in diesem Band edierten Predigten berücksichtigte und überhaupt nur selten ein *Sermo*, der im Codex Vaticanus latinus 1244 oder 1245 zur Verfügung stand, völlig übergangen wurde. Will man kein Versehen annehmen, so ist das Fehlen einer christologischen Interpretation dieses Psalmes bei Cusanus der Grund, warum Lefèvre d'Étaples nichts damit

anzufangen wußte. Er hatte nämlich 1513, also ein Jahr zuvor, die zweite Auflage seines berühmten *Quincuplex Psalterium* erscheinen lassen, in dem er gerade auch für Ps 91 (90) erneut seine dezidiert christologische Interpretation auch dieses Psalms gegen eine nichtchristologische verteidigte.² Hier Cusanus beschneiden zu müssen, von dessen Christozentrik Lefèvre ja soviel gelernt hatte, der aber bei diesem Psalm andere Wege gegangen war, dürfte ihm nicht leicht gefallen sein.

Cusanus' Gedanken über Liebe und freien Willen finden sich in *Sermo CCXXIII* (*Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*). Entgegen der heutigen Verblendung, die Freiheit der Wahl mache wahre Freiheit aus, hält er fest und begründet auch, daß nur die Entscheidung für das Höchste, d. h. nach Cusanus die göttliche Liebe, das Geschöpf zur wahren Freiheit führt (s. N. 4f.). Der zweite Teil der Predigt (s. N. 15) entwickelt eine deutlich papstzentrierte kirchliche Hierarchie.

Sermo CCXXIV (*Illa quae sursum est Ierusalem*) besteht nur aus einem Verweis auf den von Cusanus geschätzten Aldobrandinus.

Sermo CCXXV (*Salutem humani generis*) verspricht, von den Verdiensten des Kreuzestodes Christi zu handeln und entwickelt verschieden spekulative Gedanken zur Soteriologie. Der Entwurf endet mit Exzerpten aus dem Kommentar zur Apokalypse des Matthias von Schweden (Codex Cusanus 25).

Sermo CCXXVI (*Missus est Gabriel*) legt mit erkenntnistheoretischer Terminologie breit das biblische Bild von der Seele als Braut Gottes aus, und zwar zunächst auf die Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus, dann auf Maria und die übrigen Menschen.

Sermo CCXXVII (*Consummatum est*) N. 2 verrät, daß Cusanus auf frühere Predigten zurückgriff und nur manches hinzufügte.

Der Entwurf *Sermo CCXXVIII* (*Dixi quo modo meritum Christi*) stellt trotz seiner Kürze die Rolle der Verdienste Christi bei der Rechtfertigung der Menschen klar heraus und *Sermo CCXXIX* (*Consummatum est*) führt dieses Thema in aller Breite weiter.

Sermo CCXXX (*Haec scripta sunt*) zum Weißen Sonntag 1456 handelt u. a. vom Auferstehungsleib Christi, *Sermo CCXXXI* (*Eratis aliquando oves errantes*) vom Guten Hirten.

Dieser Band ist einheitlich gearbeitet und mit reichen Verweisen versehen, insbesondere auf die hoffentlich bald folgenden Predigten des vierten Bandes. An Corrigenda ist wenig zu notieren: ein fehlender Buchstabe im Text von *Sermo CCXX*, N. 10, Z. 30 »[e]t a quo est . . .«; eine unklare Angabe im zweiten Apparat *Sermo CCXXVI*, N. 23, Z. 10–14 »ad lin. 7.7–8«. Beim Zitat eines Werkes von Raimundus Lullus in *Sermo CCXXX*, N. 18, Z. 8 zweiter Apparat wäre eventuell Opus (op. 202) und Seitenangabe (p. 40f.) zu ergänzen. Der Editor benutzt, vom Abkürzungsverzeichnis abweichend, das gebräuchliche »CCCM« statt »CCContMed«.

² S. JACQUES LEFÈVRE D'ETAPLES, *Quincuplex Psalterium*. Facsimilé de l'édition de 1513 (Travaux d'humanisme et renaissance 170) (Genf 1979) fol. 133^v–135^v, bes. 135^v zu Vers 11: »... quia ob vnum ferme in transitu, Hieronymi verbum, multi torquent psalmum, non audentes Christo domino (cui tamen vel maxime conuenire videtur) applicare«.

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. XIX/3: *Sermones IV* (1455–1463) (*Sermones CCXXXII–CCXLV*). Edd. Walter Andreas Euler et Harald Schwaetzer. Hamburg: Felix Meiner 2002, S. 179–278.

Die Edition des dritten Faszikels des letzten Predigtbandes erschließt mit den *Sermones* CCXXXII–CCXLV vierzehn Predigten aus dem Jahr 1456, die Nikolaus von Kues in der Zeit von Pfingsten bis zum Fest Kreuzerhöhung zumeist in Brixen hielt und die bisher nur in Auszügen zugänglich waren. Sie geben Einblick in die farbenreiche Gedankenwelt des Kardinals, die er in Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift entfaltet.

Sermo CCXXXII (*Credentes signati estis*) zum Pfingsttag skizziert eine Theologie des Heiligen Geistes, die Grundgedanken mittelalterlicher Hermeneutik aufgreift. Der Geist ist es, der die Schrift erschließt und dem Glaubenden nicht nur den Weg zum gewiesenen Ziel zeigt, sondern schon im Jetzt und Hier die Einheit des Glaubenden mit seinem Ziel vorwegnimmt. Diese Einheit geschieht im Geist und ist der Geist, wie Cusanus am biblischen Motiv der Liebe (N. 2) und am hermeneutischen Modell der Autorintention (N. 7–8) zeigt.

Den Dreifaltigkeitssonntag nutzt der Kardinal, um in *Sermo* CCXXXIII (*Trinitatem in unitate veneremur*) mit verschiedenen Anläufen zu versuchen, die göttliche Trinität zu denken. Die zuhöchst spekulativen Gedanken greifen klassische Ternare der Philosophie (aristotelische Ursachenlehre) und der Theologie (Augustins Ternare) auf, entwickeln diese aber immer wieder unter dem für Cusanus typischen Gesichtspunkt der Allmacht. Besonders der Abschnitt N. 7 verdient Beachtung.

Auf Bonaventura stützt sich Cusanus in *Sermo* CCXXXIV (*In principio creavit Deus caelum et terram*), in dem er die erste Schöpfungserzählung spiritualisierend auslegt und mit dem Sakrament der Eucharistie verknüpft.

Umfangreicher entfaltet *Sermo* CCXXXV (*Hoc facite in meam commemorationem*) eine Eucharistielehre. Nicht nur Pseudo-Dionysius und Heinrich von Gent greift Cusanus hier auf, sondern auch Meister Eckhart. Dessen vorsichtigen Versuch, die Christusförmigkeit der Seligen mit der Wesensverwandlung im Altarsakrament zu vergleichen, verteidigt er ausdrücklich, ohne allerdings Eckharts Namen zu erwähnen (N. 9–10).

Sermo CCXXXVI (*Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris*) behandelt die »unanimitas« der Christen, ein Thema, das *Sermo* CCXXXVII (*Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti*) und *Sermo* CCXXXVIII (*Si quis non amat dominum Iesum, sit anathem*) in einem Durchgang durch den 1. Korintherbrief weiterführen.

Alle Register einer mittelalterlichen geistlichen Schriftauslegung zieht *Sermo* CCXXXIX (*Effata!*), indem er die Heilung des Taubstummen zu einem Gesamtbild eines in Christus erlösten Lebens entfaltet. Beachtenswert ist hierbei das Motiv der Jagd, das Cusanus, Hieronymus folgend, der Etymologie des Namens »Sidon« entnimmt.

In der Einleitung zu *Sermo* CCXL (*Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero*), gehalten in Neustift am 24. August 1456, geht der Kardinal, angeregt durch neueste Nachrichten, auf den einen Monat zurückliegenden Sieg gegen die Türken in der Schlacht von Belgrad ein. Der Fall und Untergang von Byzanz waren

schon lange besiegelt, und Cusanus reflektiert nun den geschichtstheologischen Sinn dieser Niederlage der christlichen Völkergemeinschaft, aber auch das scheinbare Ende des türkischen Vormarsches.

Sermo CCXLI (Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum), ebenfalls in Neustift gehalten, gibt einen Einblick in die reiche Gedankenwelt des Kardinals. Mit Hilfe von Vergleichen und Analogien aus der mittelalterlichen Astronomie, Petrologie, Metallurgie, aber auch der Alchimie (z. B. »Elixier« oder »Quintessenz«) verdeutlicht er theologische Aussagen zur Liebe.

Der folgende *Sermo CCXLII (Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius)* zu Motiven aus der Bergpredigt verarbeitet an zahlreichen Stellen Material aus Meister Eckhart, wie der Kommentar nachweist.

Angeregt durch das Schriftwort aus dem *Hobelied* 4,7 zum Fest Mariä Geburt entwickelt *Sermo CCXLIII (Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te)* eine philosophisch-theologische Lehre vom Schönen, ohne daß das mariologische Thema noch ausgefaltet wird. Dabei greift Cusanus auf das zu diesem Thema für das Mittelalter einschlägigen Werk *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius und den zugehörigen Kommentar Alberts des Großen zurück. Diese neuplatonisch geprägte Formästhetik versieht er mit für ihn typischen Gedankengängen (z. B. zur »complicatio« N. 18 oder Unendlichkeitsüberlegungen N. 19).

Sermo CCXLIV (In caritate radicati et fundati) legt eine Passage des Epheserbriefes aus. Durch den lateinischen Bibeltext wird Cusanus dazu gebracht, sich ausführlich zur »paternitas« zu äußern. Dabei bringt ihn das Apostelwort Eph 3,15 (»ex quo [sc. patre] omnis paternitas . . . nominatur«) sogar dazu, die eigene frühere Position stillschweigend zu revidieren (vgl. N. 15–16), etwa die Kritik an den biblischen Bezeichnungen der drei göttlichen Personen »Vater«, »Sohn« und »Geist« in *De docta ignorantia* I, 24.

Die kurze Predigtsskizze *Sermo CCXLV (Crucifixus resurrexit)*, gehalten in Säben, beschließt diesen Band mit den Grundzügen einer Kreuzestheologie, in der Cusanus Motive einer offenbarungstheologischen Erlösungslehre mit denen der Satisfaktionslehre verknüpft.

Auch dieser Predigtband wird sich als unerlässliches Hilfsmittel für die Cusanusforschung erweisen. Von besonderem Wert sind neben dem verlässlichen Text die Apparate, die Quellen und Themen erschließen und den Leser auf vieles aufmerksam machen, das ihm sonst leicht entgehen könnte. Besonders auffallend sind neben dem oben Genannten in diesem Band z. B. Cusanus' Vorliebe für etymologische Herleitungen aus dem Hebräischen, Syrischen (z. B. *Sermo CCXXXVIII*, N. 9) und Griechischen sowie die Rückgriffe auf den Standardschriftkommentar des 12. Jahrhunderts, die *Glossa ordinaria* (z. B. bei Fragen zur Textüberlieferung und Übersetzung in *Sermo CCXLIV*, N. 6). Wie viele Kleinigkeiten dabei mit Sorgfalt zu bearbeiten sind, sieht man am Beispiel eines Kommas. In *Sermo CCXXXIII*, N. 2, Z. 10–11 entscheidet sich die Edition für die Interpunktion »Quod est, impossibile esse non est.« und legt allein mit der Kommasetzung den Sinn dieses Satzes weitgehend fest. Hieran wird deutlich, daß edieren immer schon interpretieren ist. Erwähnenswert wäre gewesen, daß die Pariser Edition von 1514 dagegen (p, fol. 134^v) »quod est impossibile esse: non est.« schrieb, also den Satz ganz anders verstand.

Die beiden Editoren haben das Werk des Cusanus umsichtig und verantwortungsvoll herausgegeben und einer Deutung vorgearbeitet. Mögen ihnen ebenso gewissenhafte Interpreten folgen.

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. X: *Opuscula II/1: De aequalitate (Vita erat lux hominum). Responsio de intellectu evangelii Ioannis (Quomodo ratio divina sit vita)*. Hg. H. G. Senger. Hamburg: Felix Meiner 2001, XXXIX, 109 S.

In bewährter Weise ediert Dr. J. G. Senger Cusanus' kleine Schrift *De aequalitate*. Diese hochspekulative Auslegung des Johannes-Prologes wollte Cusanus als Einleitung in sein Predigtwerk verstanden wissen. Der Editor datiert die Entstehung der Schrift etwas später als bisher angenommen in die Zeit zwischen Juni und September 1459 (s. S. XXIII). Aus der genauen Analyse und Datierung der Handschriften läßt sich zugleich etwas über die Entstehungsgeschichte der Werkes entnehmen. Offensichtlich war die Schrift zunächst für sich und ohne Zusammenhang mit dem Predigtcorpus entstanden. Erst später versah sie Cusanus mit der berühmten Einleitung und dem biographischen Schluß (*De aequal.*: N. 1, Z. 6–10 und N. 37, Z. 1–11) und stellte den Bezug zum Predigtwerk her.

Erst vor kurzem hob K. Flasch die autobiographische Notiz in *De apice theoriae*: h XII, N. 5, Z. 9–13 als Schlüssel für das Selbstverständnis des Nikolaus Cusanus und den Entwicklungsgang seines Werkes »vom Dunkel zum Licht mit klar sich abzeichnenden Etappen« hervor und stellte die Verbindung zu *De aequalitate* her.³ Auch in der Selbstdeutung in *De aequal.* N. 37 sieht sich Cusanus auf einem Weg von einem »eher dunklen« Anfang während seiner Diakonatszeit über ein schon »klareres« Stadium in seiner Zeit als Priester bis zu einer »vollkommeneren« Stufe als Bischof, die sich einem weiteren Aufstieg in seinem Alter bis zur Schau Gottes in der Seligkeit öffnet. Er hat also sein »Sein-auf-bessere-Weise« (*esse meliori modo*) nicht in der bloßen Theorie belassen, sondern zu seinem eigenen Selbstverständnis gemacht, im Wissen, damit letztlich aus Jesus Christus selbst bestimmt zu werden, dem *maximum absolutum et contractum*, das das Ziel und die Erfüllung allen menschlichen Verlangens ist. Welche Rolle in diesem Weg zur Christusförmigkeit dabei das Denken mittels des Begriffes der Gleichheit (*aequalitas*) spielen kann, darüber gibt dieses Werk Aufschluß.⁴ Unsere Zeit gerät immer mehr unter das Diktat eines Denkens der »Andersheit« und einer derridaschen »Differenzierung«, d. h. bestimmungslosen Aufschiebung, statt Differenzierung und Bestimmung der Begriffe und dessen, was zu denken ist. Die Gefahr, nicht wie Cusanus einen Weg der Vervollkommnung »vom Dunkel ins Licht« zu beschreiten, sondern richtungslos in die Irre zu gleiten, ist größer denn je. Cusanus entfaltet wie kein

³ S. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt a. M. 1998) 34–43; 635; zu *De aequalitate* bes. 498f.

⁴ S. dazu jetzt besonders H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (Hildesheim u. a. 2000, = Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 56).

Zweiter bis zu seiner Zeit eine christlich bestimmte Reflexion von Individualität, Andersheit und Differenz. Wenn er aber dennoch der »Gleichheit« in *De aequalitate* oder in *De non aliud* gerade dem »Nicht-Anderen« den Vorzug gibt, sollte uns dies dazu auffordern, inne zu halten und uns nochmals gründlich auf die Geschichte unseres abendländischen Denkens zu besinnen.

Die Edition von *De aequalitate* besticht durch die reiche Ausstattung, insbesondere durch die umfangreichen und vorzüglichen Apparate. Neben der handschriftlichen Überlieferung werden Zitate und Anspielungen sowie Parallelstellen im Cusanischen Gesamtwerk erschlossen. Die besonders reichhaltigen sechs Indices (*Index nominum, scriptorum, auctorum, codicum, librorum* und *verborum*) machen den philosophisch-theologischen Hintergrund dieses Werkes im Nu zugänglich. Besonders nützlich wird sich die Gliederung des Werkes (s. S. XXV-XXVII) und die Liste an ausgewählter Sekundärliteratur (s. S. 76) erweisen, bei der sich der Leser auf das sichere Urteil des verdienten Cusanus-Forschers Dr. J. G. Senger verlassen darf.

In einem Anhang wird zugleich die kurze Schrift *Responsio de intellectu evangelii Ioannis* (*Quomodo ratio divina sit vita*) aus der Zeit zwischen 1444–1446, die bisher nur in p und b zugänglich war, aufgrund der handschriftlichen Überlieferung ediert und mit Apparaten und Indices versehen (S. 95–109).

Im Apparat der Vergleichsstellen aus dem Cusanischen Gesamtwerk fällt auf, daß die Edition in Zähl- und Zitationsweise der Predigten nicht mit den in der Edition des Predigtwerkes *Opera omnia* Bd. XVI-XIX üblichen Formen abgestimmt ist (vgl. h XVI, S. XLVII-LV). Doch ist statt der umständlichen und zudem mißverständlichen Numerierung mittels zweier römischer Zahlen wie z. B. »Sermo CCXXXIII« (= *Sermo CCXXX* sec. Koch; 23. 5. 1456 . . .)« (*De aequal.*: N. 8, Z. 22, S. 12 dritter Apparat) die Zählung Rudolf Haubsts in der Form »Sermo CCXXXIII (230)« (je nachdem mit oder ohne Datierung) eleganter und inzwischen auch gängig. Der Fehler in *De aequal.*: N. 10, Z. 11, S. 14 dritter Apparat, bei dem statt »Serm[o] . . . CCXXXIII (= Serm[o] . . . CCXX [23. 5. 1456] sec. Koch)« offensichtlich »Sermo CCXXXIII (230)« gemeint ist, hätte dann leichter vermieden werden können. Auch hätte es zukünftige Forschungen zur Verbreitung der cusanischen Werke erleichtert, wenn man sich unter den verschiedenen Editionsprojekten auf einheitliche Siglen für die Handschriften geeinigt hätte, deren Zahl ja überschaubar ist. Auch hier differiert z. B. dieser Band von der Predigtedition.

Charles Lohr und Ulli Roth, Freiburg i. Br.

HALLAUER, HERMANN, *Nikolaus von Kues Bischof von Brixen 1450–1464*. Gesammelte Aufsätze, hg. von Erich Meuthen und Josef Gelmi unter Mitarbeit von Alfred Kaiser (= Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1) Brixen 2002, – 444 S.

Hermann Hallauer gehört seit Jahrzehnten zu den verdientesten Cusanusforschern der Gegenwart. Schon während des Studiums bei Josef Koch in Köln fand er Zugang zu Leben und Werk des Cusanus, ein Zugang, der seither auch sein eigenes

Leben stetig mitbestimmt hat: Zur Zeit bereitet er Band 2 der monumentalen ›Acta Cusana‹ vor, der im Kern die Brixener Jahre des Kardinals umfassen wird (1452–1460). Hallauers Aufsätze zu Ehren seines 75. Geburtstags in einer Auswahl gesammelt zu veröffentlichen, muß als glückliche Idee bezeichnet werden. Mit Erich Meuthen, der ihm in geradezu dioskurischer Weise durch Cusanus und die ›Acta Cusana‹ verbunden ist, sowie dem Bozener Kirchenhistoriker Josef Gelmi fanden sich für das Unternehmen zwei optimale Betreuer. Sämtliche Beiträge wurden vor der Neupublikation noch einmal kritisch durchgesehen und stellenweise verbessert. Sie sollten künftig nach diesem, in Formalien wie Siglen und Abkürzungen vereinheitlichten und nicht zuletzt sehr schön gedruckten Sammelband zitiert werden.

Was den Band ebenso homogen wie spannend macht, ist der enge methodische, zeitliche, thematische und natürlich biographische Konnex seiner Teile, die ›ein großes geschichtswissenschaftliches Ensemble‹ (XIV) darstellen und zahlreiche Verweisungszusammenhänge bieten. Die Aufteilung der insgesamt siebzehn Aufsätze aus den Jahren 1961 bis 1998 in drei Gruppen hebt drei Aspekte dieses Konnexes besonders heraus: ›Die weltliche Macht‹, ›Die geistliche Reform‹ und ›Zur handschriftlichen Überlieferung‹. Die vierzig Jahre zeigen einen Forscher, der sich einerseits in Stil und Ethos gleichbleibt, andererseits unter der wachsenden und ihn spürbar begeisternden Komplexität der Quellen und Fragestellungen in seinem Urteil reift.

Alle Beiträge fußen erstens stets auf Grundlagenforschung, sprich: Handschriftenerschließung. Hallauer hat sich immer wieder als begnadeter ›Finder‹ erwiesen, der Spürsinn seiner unermüdlichen Erkundungen über fünfzig Jahre in zahlreichen europäischen Archiven, vor allem in Brixen, Bozen und Innsbruck, hat das Quellspektrum in grundstürzender, oft genug überraschender Weise verbreitert und aus Nikolaus von Kues die derzeit wohl am besten dokumentierte Person des 15. Jahrhunderts gemacht. So stellen die hier versammelten Aufsätze einerseits Vorstudien zu den ›Acta Cusana II‹ dar, bringen in Quellenanhängen (siehe unten die Liste) aber auch Vorauspublikationen der dort geschlossen zu präsentierenden Materialien (ca. 3000 Nummern!).

Die Beiträge sind zweitens räumlich wie zeitlich zentriert, auf die Jahre in Brixen eben. Schauplatz ist das kleine Tiroler Bistum, territorial kaum zufällig eine Brücke zwischen dem Norden und Italien, so wie auch der Denker Nikolaus von Kues selbst als Figur ›zwischen Deutschland und Italien‹ kürzlich wieder in einem Symposium gewürdigt wurde.¹ Es geht vor allem um den Politiker, Bischof und Kirchenreformer Nikolaus von Kues. Die Beiträge verbindet drittens wie ein roter Faden ein zentrales Thema der Geschichte, das durchaus auch die Reformproblematik durchzieht: das Problem von Kirche und Staat, jener europäischen Zweisäuligkeit politischer Herrschaft, in seinem Tiroler Exempel: ein Bischof, selbst Reichsfürst, stemmt sich der drohenden Mediatisierung seines Bistums entgegen. Auf diese allgemein-

¹ *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, hg. von Martin Thurner (Veröff. des Grabmann-Instituts 48) Berlin 2002 (ersch. 2003); vgl. den Bericht des Rezensenten in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 69,1 (2002) 215–224.

historischen Bezüge ist im folgenden einzugehen, ohne die Beiträge erneut zu paraphrasieren. Die Erträge der Hallauerschen Arbeiten für die Biographie des Cusanus und die Tiroler Landesgeschichte sind der engeren Forschung ohnehin bestens bekannt.

Die Exposition, »Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst« (1994), vereinigt in einem grundlegenden Gesamtbild alle genannten Aspekte. Die erste Gruppe von fünf Beiträgen beleuchtet Nikolaus als Landespolitiker, und das heißt den stetig anschwellenden, schließlich eklatierenden Konflikt mit dem Habsburger Herzog Siegmund von Tirol. Ein fundamentaler Beitrag (1998) behandelt Nikolaus als »Rechtshistoriker«, seine »Bataillone« aus Papier, mit denen er die Rechtsansprüche der Brixener Kirche rekonstruierte, weitere Beiträge widmen sich, stets auch durch neue Quellenfunde innovativ, dem Wiedererwerb des Amtes Taufers im Jahre 1456, einem der wenigen wirklichen Erfolge der bischöflichen Territorialpolitik, seiner flankierenden »Gewerbepolitik« (1970) und schließlich in zwei eindringlichen Studien (1969 und 1994 in der Festschrift für Erich Meuthen) den beiden dramatischen Eklats des Episkopats: der sog. Schlacht am Enneberg 1457, als die Bauern von Enneberg über fünfzig Söldner der Äbtissin von Sonnenburg durch Steinlawinen töteten (ohne Veranlassung des Autors von »De pace fidei«, wie Hallauer aus Briefen der Herzogin Margarethe von Tirol nachweisen kann), und der Belagerung von Bruneck 1460, als der Herzog den Kardinal gefangen nahm und zur Unterzeichnung seiner Kapitulation zwang.

Die Beiträge der zweiten Gruppe wenden sich, jeweils auf einen Konvent oder Orden der Brixener Diözese konzentriert und durchweg auf der Basis neuer Quellen, den Reformversuchen des Cusanus zu. Vom Amtsantritt an wird uns der landesfremde Bischof in einer »via activa« vorgeführt, die eine bis dahin unbekannte Dynamik auch des pastoralen religiösen Lebens entfaltet: Die Trias aus Diözesansynoden und Klerusversammlungen (letztere verdienen auch allgemein Beachtung), aus Visitationen und Predigt war der übliche Weg, aber kaum ein Bischof seiner Zeit predigte selbst bzw. predigte so oft wie er (über 180 Predigten aus den Brixener Jahren sind bekannt). (Dabei riß die philosophisch-theologische Produktivität, die den Cusanus eigentlich zur Weltfigur machte, auch in den Brixner Jahren nie ab). Die Beiträge behandeln die Reformen des Chorherrenstifts Neustift (1974) – die cusanischen Statuten galten dort bis 1941! –, zweimal in großem Abstand das Benediktinerinnenkloster Sonnenburg (1954, 1993), an dessen Äbtissin Verena von Stuben und ihrer Rückendeckung durch Adel und Herzog letztlich der gesamte Episkopat des Cusanus scheiterte, die Brixener Klarissen und ihren zerstrittenen Konvent (von Hallauer entdeckt: Briefe der Nonne Maria v. Wolkenstein aus dem Wolkenstein-Archiv im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg), die Waldbrüder (mit neuen Texten zu Johannes Frankfurter), die Memminger Antoniter und ihre Terzineipraxis in Brixen und den Antoniter Wernher Lochinger, einen »Betrüger im Ordenskleid«, und seine Verhaftung 1458.

Vier Beiträge (nur ein kleiner Teil der insgesamt in den MFCG erschienenen) sind kodikologischer Grundlagenforschung gewidmet. Zunächst eine Beschreibung der Cusana des Priesterseminars Brixen (1991), nämlich Hs. A 14, B 5, B 21 (hieraus

S. 357–368 wörtlich die zahlreichen Randmarginalien des Cusanus), C 16, D 4, R 1 und E 15 (hieraus wörtlich S. 384–391 Exzerpte und Kommentare eines Mauritius aus »De visione Dei«). In einem kriminalistischen Dreischritt (1986, 1991, 1998) hatte sich Hallauer gewissen Randglossen in einem Pariser Opera-omnia-Druck (1514) zugewandt (heute Trient, Franziskanerbibliothek P 270). Das faszinierende Ergebnis: die Randglossen sind Kollationierungen, die der Trienter Domherr und Humanist Stephanus Rasinus nach einem heute verlorenen Predigt-Autograph des Cusanus vorgenommen hatte; dieses gelangte dann 1530 über den Tiroler Kanzler Hieronymus Baldung in die Hand Georgs III. von Österreich, Bischofs von Brixen.

Das gewachsene Ensemble der Beiträge erst läßt Grundprobleme schärfer hervortreten: Dem geistlichen Fürsten geht es um Revindikation des Besitzes eines einst Tirol beherrschenden Bistums, der seit dem 13. Jh. nach und nach abgedriftet und auf die Seite des weltlichen Landesherrn, des Herzogs von Tirol, gelangt war. Die Methoden bestehen im Rückkauf verpfändeter Güter (Amt Taufers 1456; aber schon unter einem der Vorgänger 1425 Buchenstein), vor allem aber der Mobilisierung des kaiserlichen und kanonischen Rechts, bis hin zu der in Buchenstein ausgebrüteten, aber immerhin schriftlich fixierten Idee, die Brixener Lehen – im 15. Jahrhundert – dem Kaiser aufzutragen (96–102)! Das Dokument wird zur Waffe. Der Cusanus sammelt besessen Urkunden, die den einstigen Besitz dokumentieren, kaiserliche Privilegien über Zoll- und Bergregale seit dem 11. Jh. etc. Hallauer urteilt sicher richtig, daß der Cusanus nicht im Ernst eine Totalrestitution für realisierbar gehalten hat, sondern mit dem Maximalprogramm nur imponieren wollte, um das Minimalziel, drei Gerichte um die Residenzstadt Brixen, zu erreichen. Jedenfalls war diese Offensive ungewöhnlich und verunsicherte: Der Herzog ließ, nicht nur propagandistisch übertrieben, kundtun, der Bischof wolle ihm das Land nehmen. Die Gegner, Fürst und Adel, formierten sich. Hallauer kann gut zeigen, daß auch die Reformkonflikte, allen voran derjenige um Sonnenburg, vor dem Hintergrund dieser Machtfraße zu verstehen sind. Reform funktionierte nur, wenn auch die weltlichen Mächte kooperierten.

Des Bischofs engerer Machtbereich, der Brixener Miniatur-Kirchenstaat mit seinen drei Städten und seinem Dutzend verstreuter Gerichte, sollte ein »moderner«, ein verwaltungseffizienter Staat sein. Genaue Buchführung, systematische Sammlung und Kopierung älterer Besitznachweise, Ordnung der Finanzen, protomerkantilistische Förderung von Handel (am wichtigsten der Transithandel durch das Eisack- und Pustertal), Handwerksproduktion und Bergbau. Man darf sagen, daß Cusanus als Verwalter eigentlich erst von Hallauer erschlossen wurde, man denke etwa an die Auswertung der bischöflichen Raitbücher, der zahlreichen Belehnungsakte etc.

Die Intensität und Findigkeit des Cusanus auf rechtshistorischem Gebiet, seine »für das 15. Jahrhundert nahezu einzigartige Quellenkritik« (51), stehen kaum in Zweifel, doch wird man berücksichtigen, daß der Jurist, der Rechtstatbestände »aufrollt«, ähnlich wie der Geschichtsschreiber per se sowohl Antiquar wie Rekonstrukteur der Vergangenheit sein muß (Mabillons Begründung der modernen Diplomatik entsprang juristischem Interesse).

Vermutlich ist dieser Kampf eines Bischofs gegen die Mediatisierung auf Reichsebene singulär, unbestreitbar ist er singulär gut dokumentiert. Der Prozeß gegen Sigismund und seine von Nikolaus an der Kurie vorbereitend angesammelten Dokumentmengen (v. a. aus Cod. Cus. 221) werden nicht nur den letzten Teil von Bd. II der »Acta Cusana« prägen, sondern wesentlich auch Bd. III, der den letzten, den römischen Jahren 1450–1464 gewidmet sein wird. Fragen könnte man, inwieweit Nikolaus von Kues als geistlicher Territorialpolitiker mit päpstlicher Rücken- deckung durch Vollmachten und Rechtshilfe (und auch seine Ernennung gegen den herzoglichen Kandidaten und die 1446 Kg. Friedrich III. eingeräumten Prärogativen) als »Einzelkämpfer« zu werten ist oder ob sein Kampf für die Brixener Kirche, des »gotzhaus rechte, freiheiten und traditionen« (S. 44), auch einer generellen kurialen Politik, insbesondere der Päpste Nikolaus V. und Pius' II., entsprach, nach dem Sieg über das Konzil auch auf diesem Gebiet die »libertas ecclesiae« zu revidizieren.

Auch wenn das weitgehende Scheitern sowohl der offensiven Revindikations- wie der damit verzahnten Reformpolitik nach Hallauer vorgezeichnet schien (freilich: den status quo des Reichsbistums Brixen hatte der Cusanus immerhin dauerhaft gesichert!), stellt sich ihm doch immer wieder die Frage: War diese Politik fundamental anachronistisch oder »modern«? Hallauer: »Wenigstens in seinem politischen und kirchenpolitischen Denken war Nikolaus von Kues noch ganz ein mittelalterlicher Mensch.« (110). In der selbstbewußten adligen Besitzstandswahrerin Verena und dem für ideale Prinzipien kämpfenden Bürgerssohn und Gelehrten sieht er zwei »verschiedene Welten« (229) aufeinandertreffen.

Faszinierend ist an jeder Stelle die eminente Quellenkenntnis Hallauers, wie er gleichsam aus den Graswurzeln heraus seine Arbeiten komponiert, seinem Helden bis in feinste Verästelungen des nur irgendwie Verschriftlichten nachspürt. Die meisten seiner Fußnoten verweisen auf Archivalien, in der Mehrzahl (noch) ungedruckt. Briefe, Denkschriften etc., ja auch Randbemerkungen, welche der passionierte Bücher- und Aktenleser Nikolaus reichlich hinterließ, redigierende Glossen, aber oft genug auch emotional und spontan hingeworfen. So entfuhr ihm, der in der Tat »im Umgang mit Frauen nicht besonders geschickt gewesen zu sein« schien (280), offenbar beim bloßen Gedanken an Verena von Stuben ein marginales »Yezabel« (238). Es verwundert, daß die florierende Erforschung von sog. Ego-Dokumenten, was man auch immer davon halten mag, dieses Material, soweit ich sehe, noch nicht entdeckt hat.

Hermann Hallauer scheint oft geradezu sympathetisch mit seiner Hauptfigur zu leben, ringt darum, diesen »seinen« Menschen Nikolaus zu verstehen, und zwar schonungslos. Warum handelte er so? Sah er nicht, daß er zu weit ging, daß er aussichtslos gegen den Strom schwamm? Dies geschieht einfühlsam, mit einem Grundton der Humanität, ohne je panegyrisch zu werden und die Distanz des Historikers zu verlieren. Wenn Hallauer Verzeichnungen des Cusanusbilds in der älteren (etwa Jägers Bild vom reinen »Machtpolitiker«; 233 ff.), zum Teil auch der jüngeren Forschung (Baum) korrigiert, dann fußt sein Urteil stets überzeugend auf einer Neubewertung des – durch seine Funde so ungleich komplexer gewordenen – Quellenmaterials.

Der sich immer bescheidende Dienst an der Lebensgeschichte des Cusanus darf ausgeweitet werden und noch stärker in einen vergleichenden europäischen Problemzusammenhang gestellt werden: Nikolaus in einer Reihe mit anderen »Reformbischöfen« seiner Zeit in Italien, Deutschland, Spanien, wie Ludovico Barbo oder Matthias Rammung; Mediatisierungsvorgänge, ihre Methoden und Ergebnisse im Vergleich (etwa der brandenburgischen Bistümer) unter Einbezug des Brixener Materials, das dann erst wirklich in seiner (vermutlichen) Singularität bzw. auch seiner Repräsentativität gewertet werden könnte.

Chronologische Liste der wichtigsten publizierten Stücke und Regesten (nur nach Seitenzahl des Sammelbandes zitiert):

- 314–317: Notiz über Johannes Frankfurter 1440/52, Eremitenregel des Nikolaus v. Kues (1452 Mai 1)
- 230–236: Reformstatuten für Sonnenburg 1453, Memorandum Verenas v. Stuben 1454
- 127f.: Verbot der Ansiedlung auswärtiger Weber 1455 Febr. 24
- 32f.: Formular über Bergwerke 1455, ca. Mai
- 112–114: Vier Briefe Hzg. Siegmunds (1456)
- 114–121: Denkschrift über die Rechte der Brixener Kirche (1456)
- 206–214: Drei Dokumente zur Reform von Neustift 1456
- 33–36: Denkschrift über die Rechte der Brixener Kirche (1457/58)
- 96–102: Entwurf einer Supplik an Kaiser Friedrich III. (1458, ca. Jan./Febr.)
- 75–83: Denkschrift über die Rechte der Brixener Kirche (1458, ca. Febr.-April)
- 83–96: dito (1458, ca. Febr.-Mai)
- 149–152: Drei Briefe Nikolaus', Verenas v. Stuben, der Herzogin Eleonore 1458
- 344f.: Zwei Briefe Hzg. Siegmunds in der Sache Lochinger (1458)
- 285–308: 21 Dokumente zur Reform der Brixener Klarissen, darunter Briefe der Schwester Maria v. Wolkenstein aus dem Wolkenstein-Archiv im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg

Johannes Helmuth, Berlin

SENGER, HANS GERHARD, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band LXXVIII). Leiden – Boston – Köln 2002. X, 411 S. ISSN 0169–8125, ISBN 9004–12081 5.

Ludus sapientiae: Als Spiel der Weisheit bezeichnet Nikolaus von Kues¹ das Kugelspiel, mit dessen Hilfe menschliche Welt-, Gottes- und Selbsterkenntnis in umfassender Weise vorgestellt werden soll. Weder formal noch inhaltlich ist hierbei an ein

¹ *De ludo* I: h IX, N. 31, Z. 1.

»Glasperlenspiel« gedacht; vielmehr ist das von Nikolaus von Kues ersonnene Spiel eine Imago des Spiels, das die schöpferische Weisheit vor Gott dem Herrn auf dem Erdenrund vollführte.² Daß Hans Gerhard Senger mit der Titelgebung an die Worte aus *De ludo globi* anknüpft, ist aus mehreren Gründen gerechtfertigt: Er ist der Editor des *Dialogus de ludo globi* in der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften veranstalteten Ausgabe der *Nicolai de Cusa opera omnia*,³ hat sein wissenschaftliches Leben fast vollständig mit Nikolaus von Kues verbracht, was durch seine zahlreichen Publikationen und Editionen bezeugt wird; er gehört zum Kreis der besten Kenner des Cusanus und folglich zu denen, die mit Nikolaus von Kues »schon immer dieses Weisheitsspiel spielten«,⁴ was durch den vorliegenden Band eindrucksvoll dokumentiert wird. Präsentiert werden im Anschluß an das Vorwort⁵ sechzehn Kapitel⁶ zum Werk, zu Quellen und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues; bibliographische Nachweise sowie Personen- und Ortsverzeichnis⁷ bilden den Abschluß. Die genannten sechzehn Kapitel sind ausgewählte Abhandlungen, deren überwiegende Anzahl an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurde; entstanden sind sie aus Druckfassungen von Vorträgen, aus Zeitschriftenaufsätzen oder aus Beiträgen zu Sammelbänden und Festschriften; für die erneute Publikation wurden sie aktualisiert und zum Teil erweitert oder überarbeitet.⁸ Dem Kölner Kollegen und Herausgeber der »Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters«, Professor Dr. Jan A. Aertsen, sei dafür gedankt, daß sie zusammen publiziert wurden. – Herr Senger weist eigenß darauf hin,⁹ daß die ausgewählten »Beiträge keine Monographie« ergeben und daß sie »günstigenfalls . . . eine mehrfältige Annäherung an die vielen Facetten« des Nikolaus von Kues »ergeben könnten«. Hierzu sei gesagt, daß sie besser als manche Monographie Werk und Wirksamkeit des Cusanus erhellen und nicht nur eine »Annäherung«, sondern eine deutliche Sicht seiner »vielen Facetten« gewähren, wozu die exakte Dokumentation jeweils wesentlich beiträgt.

Die einzelnen Kapitel seien kurz vorgestellt. »Statt einer Einführung« ist das erste Kapitel als erster Teil mit »Nikolaus von Kues in seiner Zeit« befaßt. Drei Momente werden hervorgehoben, nämlich die Begegnung mit Giuliano Cesarini, dem Diplomaten, Legaten, Konzilspräsidenten und Heerführer, der 1444 in Varna am Schwarzen Meer bei einem erfolglosen Kreuzzug gegen die Türken umkam; ihm widmete Nikolaus *De concordantia catholica*, *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. Hervorgehoben werden des weiteren der Wunsch des Cusanus, die Kunst des Buchdrucks nach Rom zu bringen, und die Beziehung zu dem Arzt, Astronomen, Geographen und Kosmographen Paolo del Pozzo Toscanelli.

² Prov. 8,30f.

³ h IX, 1998.

⁴ Vgl. *Ludus sapientiae* S. IX.

⁵ S. IX-X.

⁶ S. 3–396.

⁷ S. 397–400; 401–411.

⁸ Hierzu vgl. die bibliographischen Nachweise.

⁹ S. IX.

Die Kapitel zwei bis neun bilden als »Studien zu seinem Werk« den zweiten Teil; sie sind wertvolle und interessante Beiträge nicht nur zu einigen Cusanus-Schriften wie *De concordantia catholica*, *De docta ignorantia*, *De ludo globi*, sondern darüber hinaus zur Sprache der Metaphysik gemäß Nikolaus von Kues, zu seiner Ethik und Wertlehre, zum Zeit- und Ewigkeitsverständnis und zur Auferstehung der Toten. Den Abschluß des zweiten Teiles bilden die Ausführungen über die von Cusanus eingeführte Lehre von der resolutiven Methode und ihre Bedeutung. Auf einiges sei hingewiesen. Es ist durchaus berechtigt zu fragen, ob *De docta ignorantia* »eine Provokation« ist;¹⁰ denn die »unnachgiebige Verfolgung einmal für richtig erachteter Ziele« brachte Cusanus »leicht in provokante Situationen,¹¹ ebenso sein kühnes Streben nach neuen Gedanken, durch die er zu einem *savant provocateur* wurde, zu einem Weisen, der anderen den Kampf ansagte. Daß er damit provokativ wirkte, nahm er stets billigend in Kauf.¹² Werk und Wirken des Nikolaus provozierten bis ins 20. Jahrhundert, dies ist durch die Pantheismusvorwürfe vornehmlich neuthomistischer Herkunft bewiesen.¹³ Mit *De docta ignorantia* hat er das Risiko des Vorwurfs der Provokation anscheinend bewußt auf sich genommen,¹⁴ was in besonderem Maße für die kosmologischen Aussagen der *Docta ignorantia* gilt. Als *ista prius inaudita*, diese früher nie gehörten Lehren¹⁵ charakterisiert Nikolaus Darlegungen des zweiten Buches der *Docta ignorantia*. Maarten J. F. M. Hoenen¹⁶ bezog diese Worte auf *De docta ignorantia* II, 7–10, einen in sich geschlossenen Text, der die trinitarische Struktur des Universums erörtert, wozu Hoenen einen Paralleltext entdeckt hatte, den er für die bisher unbekannte Vorlage hält, die Nikolaus als Quelle benutzt habe. Hoenen datiert diesen Text in die Zeit zwischen 1420 und 1440 und spricht ihn dem Heymericus de Campo zu. Senger referiert die sich in der Forschungsliteratur anschließende Debatte¹⁷ und weist richtig darauf hin, »daß sich von dieser mutmaßlichen Vorlage kaum sagen läßt: »zuvor nicht gehört«;¹⁸ ferner ist richtig,¹⁹ daß aufgrund des Kontextes die Worte *ista prius inaudita* nicht auf die vorausgehenden Kapitel II, 7–10, sondern auf die folgenden II, 11–12 zu beziehen sind: *Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint*; die Verwunderung wird als zukünftig angekündigt; der angebliche Traktat *Fundamentum naturae* hingegen, wohl erst um 1460 geschrieben,²⁰ ist mit hoher Wahrscheinlichkeit das Exzerpt eines Anonymus. – Seit längerer Zeit ist es Mode geworden, Nikolaus nicht nur wegen seiner kosmologischen Lehren als »Pionier der Neuzeit«, »Vorläufer der Moderne«, »Pfortner der Neuzeit« usw. auszugeben, anscheinend wegen des Irrglaubens, etwas sei um so vorzüglicher, je näher es

¹⁰ S. 43–62.

¹¹ Vgl. die Vorwürfe des Johannes Wenck von Herrenberg.

¹² S. 60.

¹³ S. 60ff.

¹⁴ Vgl. S. 48.

¹⁵ *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 13–S. 100, Z. 14 (N. 156).

¹⁶ Vgl. S. 49f. Anmerkungen 11–13.

¹⁷ Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

¹⁸ S. 50.

¹⁹ Vgl. S. 51.

²⁰ Vgl. die dritte Auflage des zweiten Buches der *Docta ignorantia*, 1999, S. 123 Anm. 67.

der jeweiligen Neuzeit komme. Solcher Torheit erteilt Senger als Historiker und hervorragender Cusanus-Kenner entschiedene Absagen.²¹

Die Ausführungen zur Sprache der Metaphysik²² bei Nikolaus von Kues sind mit den Cusanischen Erörterungen befaßt, die zu einer Sprachtheorie hätten führen können – eine Sprachtheorie des Cusanus gibt es als solche nicht²³ –, wenden sich der erkenntnistheoretischen Position des Nikolaus zu und den Problemen, die sich daraus für die Ansätze zu einer Sprachtheorie ergeben, heben alsdann rationale, intellektuale und divina Sprechweise voneinander ab und legen kurze Überlegungen zu den theoretischen Erörterungen vor. Den Abschluß bildet ein Postscriptum,²⁴ welches die seit 1979 (der Erstveröffentlichung des Beitrags) erschienene Literatur zur Cusanischen Sprachtheorie nennt und erwähnt, daß Burkhard Mojsich²⁵ Sengers Interpretation als mißglückt bezeichnete, »freilich ohne die Kriterien anzugeben, aufgrund deren er sie als mißglückt beurteilt«. Das einzige, was kurz und treffend zu diesem »undifferenzierten Pauschalurteil« zu sagen ist, hat Herr Senger gesagt: »Tolle, lege«. Dem Rezensenten sei die Bemerkung gestattet, daß es unverständlich ist, wieso eine exakt aus den Quellen, in diesem Falle aus den Cusanustexten, gearbeitete Untersuchung als mißglückt deklariert wird. Aber vielleicht kennt Mojsich Schriften des Nikolaus von Kues, die der Cusanusforschung bislang verborgen blieben.

Die folgende Untersuchung wendet sich *De ludo globi* zu: »Globus intellectualis. Welterfahrung und Welterkenntnis nach *De ludo globi*«. Nach einführenden Hinweisen auf Francis Bacon und Ausblicken auf Plotin und Platon wird *De ludo globi* thematisch; einbezogen sind historische Rückblicke auf die moralisierende Bedeutung des Spiels. *De ludo globi* steht »ungeachtet der behaupteten Neuartigkeit in der Tradition . . . moralisierender Spielliteratur«;²⁷ richtig wird nachgewiesen, daß Nikolaus von Kues größere Geistesverwandtschaft mit Plotin hat als mit dem späteren Francis Bacon, was wiederum als eine Absage an die Behauptungen vom »Vorläufer der Neuzeit« verstanden werden kann.

Unter einem anderen Aspekt untersucht Senger *De ludo globi* in dem Beitrag »Metaphysischer Atomismus«. Nikolaus entwickelte in der genannten Schrift eine atomistische Theorie, die über die Lehre vom *minimum* hinausgeht, entfaltete diesen seinen Atomismus jedoch nicht systematisch, sondern prüfte ihn auf seinen Erklärungswert hin. »Der Cusanische Atomismus ist von seinem Ausgang her ein mathematischer, in der Anwendung aber ein metaphysischer Atomismus«. Giordano Bruno (und nur er) nahm beide Aspekte auf und fügte einen physischen Atomismus hinzu, der für Cusanus nicht in Betracht kam, weil er mit seiner Materie-Konzeption unvereinbar war.

²¹ Vgl. S. 6 und 52f.

²² Vgl. S. 63–87.

²³ Vgl. S. 64.

²⁴ S. 87.

²⁵ Vgl. Anm. 24.

²⁶ S. 88–116.

²⁷ S. 100.

²⁸ S. 117–140.

²⁹ S. 140.

»Gerechtigkeit und Gleichheit in der Cusanischen Ethik und Wertlehre«:³⁰ Eine systematische Darstellung der Ethik hat Nikolaus von Kues nicht verfaßt; daher wird die Cusanische Ethik oder Morallehre aus den Schriften und Predigten eruiert. Zuvor wird geklärt, was »Gleichheit« und »Gerechtigkeit« um 1450 bedeuten konnten und in welchem Verhältnis beide zueinander stehen. Als neue philosophische Fundierung der Cusanischen Ethik wird die metaphysisch fundierte Wertlehre erwiesen, die Nikolaus am Ende von *De ludo globi* in der Terminologie einer Geldwertetheorie entwickelt.

Die beiden letzten Kapitel des zweiten Teiles³¹ befassen sich mit den Themen »Das Zeit- und Ewigkeitsverständnis und die Lehre von den Eschata« und »Eine bisher unbekannte Kunst: Die »resolutive Methode« des Nikolaus von Kues«. Signifikant ist der Untertitel dieses Beitrags: »Vom Umgang eines »Haeretikers« mit Irrtumslisten und Haeresien«. Nikolaus bewertet seine Resolutionsmethode als eine neue, bisher unbekannte Technik,³² die zu höherer Erkenntnis führt, mit der *coincidentia oppositorum* verbunden ist und somit das Kontradiktionsprinzip transzendiert.

Der dritte Teil »Quellenstudien«³³ enthält die Untersuchungen »Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff« und »Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nikolaus von Kues und seinem italienischen Umfeld.«³⁴ Nikolaus verdankt sowohl der antiken als auch der patristischen Philosophie viele Aspekte, die er in seinen *sapientia*-Begriff aufnimmt,³⁵ ungeachtet dessen, daß er einzig Ps.-Dionysius wahre Einsichten hinsichtlich der Weisheits- und Gotteserkenntnis zuschreibt.³⁶ Nikolaus verwendet hierbei »die resolutive Methode, mit der alle unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Aussagen der Philosophen und Theologen zur Übereinstimmung gebracht werden.«³⁷ Nicht nur bei Nikolaus von Kues, sondern auch in seinem Umkreis fand Ps.-Dionysius stärkste Beachtung im Florenz und Rom der Renaissance.³⁸

Teil IV »Zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues« enthält die Kapitel »Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues«, »Ein unbekannter Cusanus-Bearbeiter der Reformationszeit: Philippus Hersfeldiae Minorita« und »Wanderer am Weltenrand« – Ein Raumforscher um 1530? Überlegungen zu einer *peregrinatio inventiva*.³⁹ Die Wirkungsgeschichte Cusanischen Denkens und Handelns wird im Überblick vorgeführt; der Behauptung, Nikolaus sei in Vergessenheit geraten, wird eine entschiedene Absage erteilt. – Das Wenige, was über den Hersfelder Minoriten Philipp († 29. 7. 1554 in Kreuznach/Nahe) ermittelt werden kann, wird vorgelegt; die Exzerpte⁴⁰ befinden sich in der Handschrift HC 327/108 der Rare

³⁰ S. 141–161.

³¹ S. 162–180; 181–194.

³² Vgl. S. 191.

³³ S. 195–254.

³⁴ S. 197–227; 228–254.

³⁵ Vgl. S. 197f.; 238.

³⁶ Vgl. *De beryllor*: h²XI/1, N. 32.

³⁷ S. 226.

³⁸ S. 254.

³⁹ S. 257–290; 291–310; 311–350.

⁴⁰ Zu den Einzelheiten vgl. S. 307–310.

Book Library der Hispanic Society of America, New York. Anders als Benediktiner und Kartäuser entwickelten Minoriten kein engeres Verhältnis zum Werk des Nikolaus von Kues; im Falle des Philipp von Hersfeld »wird Wirkungsgeschichte der Cusanus-Schriften einmal bei den Mendikanten jener Zeit greifbar«.⁴¹ – Die letzte Abhandlung des vierten Teiles, der neunzehn Abbildungen beigegeben sind, fragt nach der Entstehungszeit der Darstellung des »sogenannten Wanderers am Weltenrand«, der das Firmament durchstößt und den Blick aus seiner Welt ... in einen anderen Welt-Raum richtet«.⁴² Nach sorgfältiger Prüfung der in der Literatur vorgebrachten Argumente entscheidet Senger sich mit einem Wahrscheinlichkeitsschluß für eine Datierung um 1530. Die Frage, welches Weltbild und welche Person inhaltlich mit der Darstellung gemeint ist, wird mit größter Vorsicht beantwortet: Nikolaus von Kues kommt nicht in Betracht, möglicherweise Giordano Bruno; aber »lassen wir ihm (d. h. dem Bild) ... seine geheimnisvolle mehrdeutige Wahrheit und damit den Charakter eines in seiner Mehrdeutigkeit hochinteressanten Kunstwerks«.⁴³

In der »Appendix« sind beigegeben: »Homo absconditus – Erkenntnis des Menschen in der Kunst des Archimimen. Zu Juan Luis Vives' *Fabula de homine*« und »Jorge de Sena: *De docta ignorantia*. Cusanus poeticus.«⁴⁴ Die *Fabula de homine* dürfte »ein Spiegelbild der triumphierenden Renaissance-Anthropologie ... sein, der – neben anderen – vor allem Giannozzo Manetti und Giovanni Pico, aber auch Nikolaus von Kues Ausdruck gegeben hatten«.⁴⁵ – Das 1958 veröffentlichte Gedicht des Jorge de Sena (1919–1978) *De docta ignorantia, à memória de Nicolau de Cusa*,⁴⁶ bisher in der Literatur kaum erwähnt und nicht hinreichend interpretiert, bezieht sich fast ausschließlich auf die Cusanische Lehre vom Kosmos und seinen Strukturen in *De docta ignorantia* II; von dem, was bei Nikolaus von Kues mit der belehrten Unwissenheit untrennbar verbunden ist, findet sich bei de Sena nichts.

Der Rezensent, der seit 1957 durch enge Zusammenarbeit mit Herrn Senger verbunden ist, fühlt sich verpflichtet, seinem langjährigen Mitarbeiter auch an dieser Stelle zu danken, nicht zuletzt für die vorliegende Aufsatzsammlung. Die beste Empfehlung, die dem Band mit auf den Weg gegeben werden kann, sei mit den Worten des Augustinus ausgesprochen: »Tolle, lege«.

Karl Bormann, Köln

⁴¹ S. 306.

⁴² S. 311.

⁴³ S. 341.

⁴⁴ S. 353–379, mit Textbeilage S. 373–379; 380–396.

⁴⁵ S. 373.

⁴⁶ Abgedruckt S. 386.

ROTH, ULLI: *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*: BGPhThMA NF Bd. 55 (Münster, Aschendorff 2000). 314 S. ISBN 3-402-04006-9.

Nachdem über die Themenfelder *Natur und Gnade*, *Theologie und Philosophie* in der Cusanus-Forschung schon verschiedentlich gearbeitet wurde, ist es zu begrüßen, daß U. Roth in seiner Freiburger Dissertation nunmehr dem speziellen Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft eine eigene Studie gewidmet hat. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile, in denen im wesentlichen *De docta ignorantia* (1. Hauptteil, 15–169), *De pace fidei*, *De visione Dei*, die kleineren Schriften *De filiatione Dei* und *De dato patris luminum* sowie *De possest* (2. Hauptteil, 171–260), schließlich das Predigtwerk (3. Hauptteil, 261–312) die Textbasis für die Diskussion liefern.

In der Gliederung deutet sich schon die für die Untersuchung gewählte Methode an. Da Cusanus keinen eigenen Glaubenstraktat verfaßt hat, »sollen die genannten Werke als ganze auf den Glaubensbegriff hin interpretiert werden« (13). Dabei läßt sich Roth vor allem von der Frage leiten, wie weit die Vernunft in der Erkenntnis der einzelnen Glaubensartikel, ja in der theologischen Erkenntnis schlechthin reicht. Der angestrebte Nachweis solcher Vernunftleistungen liefert ihm die Basis für die gesuchte Bestimmung des Verhältnisses der beiden Größen *fides* und *intellectus*. Den Kapiteln *De docta ignorantia* III, 11–12 kommt, wie zu erwarten ist, für Roths Darlegungen ein besonderes Gewicht zu, da Cusanus hier die Glaubensproblematik ausdrücklich zur Sprache bringt und diskutiert.

Der Durchgang durch *De docta ignorantia*, bei dem die »Vorarbeit« von Buch I und II nur kursorisch (22–44) die einzelnen Kapitel von Buch III jedoch ausführlich behandelt werden (44–169), führt zu dem Ergebnis, daß fast alle hier auf dem Niveau der belehrten Unwissenheit betrachteten Glaubenswahrheiten dem natürlichen Einsichtsvermögen zugänglich sind, d. h. aus Vernunftüberlegungen abgeleitet werden können. Das gilt nicht nur für die Existenz Gottes, sondern ebenso für die Trinität und (mit geringfügigen Einschränkungen) auch für die einzelnen christologischen Artikel.

Im Blick auf die Dreifaltigkeit erklärt Roth, daß die cusanische Spekulation keineswegs auf das »Glaubenslicht oder die Vorgabe der Offenbarung« angewiesen ist (35). Hier gilt vielmehr: »Wer richtig denkt, kann schon die Einheit nie anders denn als Dreiheit verstehen« (ebd.). Eine Ausnahme bildet das »Mysterium mortis Jesu Christi«, obwohl Roth die cusanische Erlösungslehre von dem Bemühen dominiert sieht, »ganz im Rahmen einer Christologie zu bleiben, die auf die Vervollkommenung des Universums hin angelegt ist«, die allein »der endlichen Vernunft einsichtig werden kann« (103).

Daß es hier nicht um den Versuch geht, den Part des Glaubens im Beziehungsgefüge von *fides* und *intellectus* zu minimieren oder herunterzuspielen, wird dann von der Interpretation der Kapitel III, 11–12 her klar (nachdem schon verschiedentlich angeklungen war, daß unser als »inquisitio comparativa« [25] anhebendes Denken auf den christologischen Begriff des *maximum contractum* hin »drängt« [51], Jesus selbst »als Ziel aller Vernunftüberlegungen« je schon »in allem Nachdenken ... gegenwärtig ist« [90]). Als hauptsächlicher Bezugspunkt für den gesamten hier vor-

gelegten Deutungsversuch, von maßgebender Bedeutung für die ganze Diskussion, erweist sich nunmehr die Formel: »Fides ... in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio« (h I, S. 154, Z. 3–4). Roth bietet hier keine Übersetzung an, legt aber sein Verständnis dar, wenn er rekapituliert: »Der Glaube ist also die *complicatio intellectus*, die Vernunft die *explicatio fidei*« (134). Jenseits aller Spitzfindigkeit ist dazu festzustellen: So hat es Cusanus nicht gesagt. Hat er es so gemeint? Von dieser auf eine scheinbar geringfügige Ungenauigkeit verweisenden Frage fallen jedenfalls gewisse Zweifel auf die Konsequenzen, die Roth zieht, wenn er die Relation *Glaube-Vernunft* streng nach dem Schema *complicatio – explicatio* zu fassen sucht und dabei zu der Überzeugung gelangt, »daß die Vernunft vom Glauben ungeschieden ist, eben nur seine Entfaltung darstellt« (128). Da »die Vernunft allein auf dem Glauben steht« (129), kann dieser umgekehrt »als das Selbstvertrauen der Vernunft« (128) angesprochen werden. Fragen ergeben sich auch zur christologischen Vertiefung dieser Position, die Roth deshalb wichtig ist, weil er den »Begriff des Glaubens« bei Cusanus material »als nachahmende Schau der hypostatischen Union« versteht (168). Die Fragen beziehen sich besonders auf die Deutung der Beziehung von *fides maxima* und *intellectus* in Christus mit Hilfe des genannten Schemas, die schließlich zur Gleichung von *intellectus* und *fides* zunächst im Gottmenschen führt (158f.) und sich dann zu einer grundsätzlichen Identifizierung ausweitert (»Vernunft selbst schon an sich Glaube« [169]).

Der hier erhobene Befund erfährt im Blick auf die späteren Werke eine Bestätigung. Daß für Roth in *De pace fidei* »die reflexive Selbstentfaltung der endlichen Vernunft zu einem Durchgang durch das Glaubensbekenntnis und zu einem Gang in den Glauben an Jesus Christus« wird (175), unterstreicht noch einmal die Dominanz des (mit *descensus – ascensus* zusammengebrachten) Modells von *complicatio – explicatio* als des entscheidenden Interpretationsprinzips. Auch aus *De visione Dei* liest Roth heraus, daß »sich Gott der endlichen Natur schon mitgeteilt hat und immer mitteilt« (234). Damit erscheint auch hier der Stellenwert der geschichtlichen Offenbarung in Christus für die Entfaltung des intellektuellen Vermögens reduziert. Es sind »gerade nicht die Worte der heiligen Schrift, die die entscheidenden Weisungen erteilen, sondern das von Gott bestätigte Selbstvertrauen der endlichen Vernunft, das allerdings wieder in die Offenbarungswahrheiten mündet« (234). Die Tendenz, die Bedeutung der Offenbarung einzuschränken, setzt sich fort, wenn für Roth in *De dato patris luminum* »die Werke der Schöpfung« und »die eingegossenen Lichter, vor allem der Glaube« (243) hinsichtlich ihrer Relevanz für die Aktuierung der Vernunftkenntnis in eine Reihe zu stehen kommen.

Die gleiche Linie der Interpretation tritt hervor, wenn Roth sich den Predigten zuwendet. Nach seinem Eindruck geht Cusanus in *Sermo XLVIII* »so weit, das Vernunftlicht mit dem Offenbarungs- oder Gnadenlicht gleichzusetzen« (296). Schon in *Sermo II* findet er ein Zeugnis dafür, »daß die Vernunft immer schon in sich um die Menschwerdung weiß« (273). Und *Sermo CXXIX* lehrt seiner Überzeugung nach, »daß die Vernunft nur ihren eigenen Gründen und Überlegungen zu folgen braucht, um das Ziel zu erreichen« (308). Auch hier wird die Vernunft in einer apriorischen Verbindung mit dem Glauben gesehen, der mit Christus identisch ist (159.163). Das

heißt in letzter Konsequenz: Die »Reflexion der Vernunft auf sich selbst« ist »immer eine Bekehrung zu Jesus Christus« (308).

Schaut man auf das vorliegende Werk in seiner Gesamtheit zurück, so stellen sich einer Zustimmung zu Roths These erhebliche Schwierigkeiten in den Weg. Bei aller Anerkennung des in der Arbeit hervortretenden Scharfsinns, der interpretativen Fertigkeit und Gewandtheit im Umgang mit den Texten, ohne also die theologische Kompetenz bestreiten zu wollen, muß man doch die Frage stellen, ob der Autor dem Denken des Cusanus auf ganzer Linie gefolgt und in seine Tiefen eingedrungen ist. Vordringlich erscheint die Frage, ob die Heranziehung des Schemas *complicatio – explicatio* (im Zusammenhang mit der Vorstellung von *descensus* und *ascensus* [158]) zur Deutung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft – auf die Problematik angesichts des Textbefunds wurde schon hingewiesen – nicht dazu geführt hat, den Ernst zu übersehen, mit dem Cusanus das Thema Glaube und Vernunftkenntnis in eine heilstheologische Perspektive gestellt hat. Konkret gesprochen: Die Thematik Glaube und Vernunft fällt für Nikolaus von Kues nicht aus dem Rahmen heraus, der mit der Wirklichkeit der Sünde bzw. der Sündenverfallenheit des Menschen einerseits, der erlösenden Offenbarung andererseits gegeben ist. Gerade aus dem Predigtwerk lassen sich zahlreiche und gewichtige Zeugnisse dafür anführen, daß der *intellectus* durch die Sünde so geschwächt ist, daß die eingetretene Blindheit nur durch die Offenbarung in Christus bzw. durch den Glauben geheilt werden kann. Stellvertretend für viele andere sei hier nur auf einige wenige, aber entscheidende Aussagen hingewiesen. Zunächst *Sermo XXXV*: h XVII, N. 4, Z. 3–5: »Der Mensch dieser Welt weiß das nicht anzustreben, was gegen diese Welt steht. . .« Sodann eine ausgesprochene Warnung in *Sermo CCXXXIV*: V₂, fol. 157^{ra}: »Wer sich dazu versteigt, die Wahrheit, wie sie ist, aus seinen natürlichen Kräften zu erreichen, verführt sich selbst und verharrt im Irrtum. Wer aber sich selbst nicht vertraut (*qui sibi non credit*) und das Wort Gottes hört und ihm allein gehorcht, der wird zur Wahrheit geführt«. *Sermo CCLXXI* stellt kategorisch klar: Erst »wer in der Taufe wiedergeboren ist und Gottes Wort, d. i. Christus im Glauben aufgenommen hat, der hat den Samen des göttlichen Wissens in sich« (V₂, fol. 227^{vb}). Nach *Sermo CCLXXVIII*: V₂, fol. 248^{ra} kann »niemand vom Irrtum befreit werden, es sei denn durch die Annahme seiner (Jesu) Predigt«.¹

Die Ausblendung des heilstheologischen Hintergrunds, der für die cusanische Theologie prägend ist und also mitgesehen werden muß, dürfte dann wohl auch dazu geführt haben, daß bei Roth der Gedanke der *conversio* so merkwürdig verblaßt. (Gegenüber dem, was Cusanus dazu etwa in *De possess*: h XI/2, N. 32, Z. 17–22 [257 Anm. 884: Zitat der Stelle] sagt, erscheint seine Identifizierung mit einer Reflexion der Vernunft auf sich selbst als schwer verständliche Abschwächung). Letztlich hat

¹ Vgl. auch *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 18–23; *Sermo XXV*: h XVI, N. 2, Z. 11–22; N. 3, Z. 1–10; *Sermo XXX*: h XVII, N. 9, Z. 1–36; *Sermo XXXV*: h XVII, N. 4, Z. 1–22; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 7, Z. 12–N. 8, Z. 9; *Sermo CCXXXII*: V₂, fol. 154^{ra}, fol. 155^{ra,va}; *Sermo CCXLIV*: V₂, fol. 172^{rb}; *Sermo CCXLV*: V₂, fol. 179^{rb}; *Sermo CCXLIX*: V₂, fol. 185^{va}; *Sermo CCLIII*: V₂, fol. 191^{va}, fol. 192^{vb}; *Sermo CCLVII*: V₂, fol. 198^{rb}; *Sermo CCLXXVII*: V₂, fol. 245^{rb}; *Sermo CCLXXVIII*: V₂, fol. 247^{vb}.

sie wohl auch den Blick verstellt für die von Cusanus in *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 11, Z. 1–2, 21–27; N. 12, Z. 1–6; N. 13, Z. 1–11 (freundlicher Hinweis von Prof. Kremer, Trier) deutlich vollzogene Unterscheidung von natürlicher und gnadenhafter (in der Offenbarung begründeter) Gotteserkenntnis.

Schließlich konnte es durch die Verkenntung der in der cusanischen Theologie von Anfang an (*Sermo II*) wirksamen »Theodramatik« wohl auch zu der Überforderung des Schemas *complicatio* – *explicatio* kommen. Dessen von der Textbasis her anzufechtende Anwendung auf die Relation von Glaube und Vernunft hat zu der Konstruktion einer immer schon mit dem Glauben verbundenen Vernunft und in der Konsequenz davon zu einer Identifizierung des Glaubens mit dem Selbstvertrauen der Vernunft geführt, die beide vom Gesamthorizont der cusanischen Theologie ebenso wie von den o. a. (um ein leichtes zu ergänzenden) Texten her in Frage zu stellen sind. So bleibt also auch nach der unbestreitbar fleißigen Arbeit von Roth in der vorliegenden Problematik ein weiterer Klärungsbedarf.

A. Dahm, Merzig

SCHWAETZER, HARALD, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 56). Olms: Hildesheim, Zürich, New York 2000. 197 S. ISBN 3-487-11195-0.

Der Autor hat sich, wie aus der Überschrift seiner Arbeit ersichtlich ist, viel vorgenommen. Er will einen zentralen Terminus der cusanischen Philosophie auslegen. Dabei versteht er *aequalitas* von vornherein als einen »christologischen Begriff«, dem er aber »erkenntnistheoretische und soziale Implikationen« abgewinnen möchte. Dem Buch ist ein Vorwort von Klaus Reinhardt vorangestellt, dessen Bedeutung dadurch unterstrichen wird, daß es zum großen Teil wortgleich als rückseitiger Umschlagtext nochmals abgedruckt ist. Darin erfahren wir folgendes: Die Schrift *De aequalitate* und der Begriff der Gleichheit hätten bislang nur wenig Beachtung gefunden. Harald Schwaetzer habe »erstmal eine gründliche Analyse der entscheidenden Texte« von *De aequalitate* durchgeführt. Dabei sei er zu der These gelangt, Cusanus habe in *De aequalitate* einen »bisher in der Forschung übersehenen, neuen, christologischen Ansatz seiner Erkenntnistheorie ausgebildet« (9). Reinhardt glaubt demnach, Schwaetzer komme das Verdienst zu, Gleichheit in *De aequalitate* als erster richtig interpretiert zu haben. Zudem habe er das grundlegende Versäumnis der Cusanus-Forschung, Cusanus' Christologie als Fundament und späten Neuansatz seiner Erkenntnistheorie nicht erkannt zu haben, aufgewiesen. Während Schwaetzer selbst also in Aussicht stellt, *aequalitas* als »christologischen Begriff« mit erkenntnistheoretischen »Implikationen« verständlich zu machen, sieht Reinhardt von Schwaetzer Cusanus' Erkenntnistheorie auf dessen Christologie zurückgeführt.

Schwaetzer bekennt freimütig, daß er auf eine hermeneutische Reflexion seiner Studie gänzlich verzichte. Dazu glaube er sich berechtigt, weil er bei seiner Unter-

suchung keine »außergewöhnlichen Methoden« verwendet habe (23). Die Art der Auslegung wirft indes grundsätzlich die Frage auf, ob es sinnvoll sein kann, eine Begriffsstudie so anzulegen, daß sich die Auslegung bei jedem Vorkommen des zu untersuchenden Begriffs in einer bloßen schematischen Zuweisung von Dimensionen bzw. Disziplinen wie Theologie, Christologie, Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik erschöpft.¹ Die Ausklammerung jeglicher Hermeneutik führt dazu, daß als Ergebnis erscheint, was von Anfang an als methodische Grundsatzentscheidung feststeht: Die Schematisierung des cusanischen Denkens in rational getrennte Bereiche, die für Cusanus selbst an keiner Stelle seines Werkes so voneinander getrennt gedacht sind, wie der Interpret uns glauben machen möchte.

Die beiden Hauptthesen der Abhandlung scheinen sich aufgrund der unterlassenen Methodenwahl wie von selbst zu ergeben und sie werden rasch formuliert: Cusanus entwickle erstens in seiner Schrift *De aequalitate* einen bisher in der Forschung übersehenen erkenntnistheoretischen Ansatz, »der unter Einbezug der Christologie die augustinsche Position, der Mensch sei nur in Betracht des inneren Menschen *imago Dei*, überwindet und so zugleich die Welt dem Menschen zugänglich macht«. Dieser erkenntnistheoretische Ansatz füge zweitens »durch die christologische Erweiterung dem Begriff der Gleichheit soziale Implikationen« zu, die »Folgen für die Auffassung von Intellektualität, Moralität und Sozialität im modernen Sinn« hätten (12f.). Schwaetzer ist sich darüber im Klaren, daß er mit beiden Thesen Ungewöhnliches behauptet. Es scheint ihm dabei um bewußte Provokation zu gehen. Einmal mit der These, daß in *De aequalitate* ein für Cusanus' weiteres Werk erkenntnistheoretisch entscheidender »Neuansatz« vorliege (13), zum anderen mit der Annahme, Cusanus' Gleichheitsbegriff könne als eine »soziale Herausforderung für die Gegenwart« betrachtet werden: »In besonderem Maße provozieren dürfte die These von geglückter Transzendenz Erfahrung als Kriterium nicht nur erkenntnistheoretischen, sondern auch ethischen und sozialen Handelns« (14).

Unter der Überschrift: »Die Diskussion von *De aequalitate*« gibt der Autor einen knappen Literaturüberblick über Studien, die den Begriff *aequalitas*, Augustinus' Verhältnis zu *De aequalitate* und schließlich die Schrift *De aequalitate* als solche behandeln. Dabei werden zunächst zentrale, für die Grundlegung und Verwendung des Terminus *aequalitas* unverzichtbare Arbeiten wie die von Werner Beierwaltes und Thomas Lein-kauf in wenigen Zeilen abgefertigt, weil sie für Schwaetzers eigene Zielsetzung – »die christologische Perspektive«, »Erkenntnistheorie des Außen« – nicht viel hergäben (17). Schwaetzer läßt erstaunlicherweise die Begriffsgeschichte von *aequalitas* völlig außer acht und er hält es noch nicht einmal für angebracht, die dazu vorliegenden Forschungsergebnisse auszuwerten. Bei drei Autoren, die er im Blick auf Cusanus'

¹ Wie Schwaetzers Interpretationsmethode konkret aussieht, finden wir auf fast jeder Seite stereotyp wiederholt. Schon zu Beginn heißt es im Hinblick auf die *aequalitas*: »Der Kardinal kennt alle drei Spielarten des Begriffs: die ethische, trinitätstheologische und erkenntnistheoretische. Dabei gelingt ihm durch eine Verbindung der christologischen mit der erkenntnistheoretischen Ebene die Formulierung eines Programms zur Welterkenntnis: Ist die Gleichheit erkenntnistheoretisch Grundlage allen Erkennens und ist die göttliche Gleichheit durch den Logos in die Welt gekommen, dann muß die Welt erkennbar sein« (12).

Augustinus-Rezeption heranzieht, ist Schwaetzer der Meinung, sie hätten das entscheidende Problem, »das Verhältnis des Geistes zum Außen«, übersehen bzw. übergangen (17f.). Diejenigen Studien, die sich mit der Schrift *De aequalitate* befaßt haben, unterteilt Schwaetzer in philosophische und theologische (19f.). Ersteren wirft er Versäumnisse und »Fehleinschätzungen« vor, so Kurt Flasch die »Ausblendung derjenigen Passagen, die theologischen Gehalts sind«; letztere – Arbeiten von Wolfgang Lentzen-Deis und Klaus Reinhardt – dienen Schwaetzer als Ansatzpunkte für seine eigene Interpretation, in der er jetzt aber, über die bloße Theologensicht hinausgehend, unter ausdrücklicher Einbeziehung der Philosophie »die Verwurzelung des spekulativen Denkens in der Christologie« aufzeigen will (20).²

In dem Kapitel: »Genese der Denkfähigkeit – der hermeneutische Rahmen« grenzt Schwaetzer seine eigene Vorgehensweise von Flaschs Versuch ab, Cusanus' Philosophie als einen Denkweg zu beschreiben, der »in Raum und Zeit« und bisweilen »in Sackgassen« verläuft (25ff.). Aus Selbstzeugnissen, die Cusanus in *De apice theoriae* und am Schluß von *De aequalitate* gegeben hat, entwirft Schwaetzer ein wenig einleuchtendes siebenstufiges Entwicklungsschema des cusanischen Denkens bzw. der cusanischen »Denkfähigkeit«, das er allerdings selbst als »noch sehr roh« bezeichnet (28–32). Daß die vage Konstruktion einer »Fähigkeitsgenese« (27) bei Schwaetzer an die Stelle einer reflektierten Hermeneutik tritt, läßt im Hinblick auf die Methodik der Arbeit nichts Gutes erahnen.

Das Muster für die Genese von Cusanus' Denkfähigkeit, das Schwaetzer zunächst in den beiden Hauptwerken *De docta ignorantia* und *De coniecturis* findet, lautet: Noch gar nicht, noch nicht ganz, unverbunden, vollständig verbunden. So heißt es hinsichtlich der »Entwicklung des Begriffs *aequalitas* in den Hauptschriften vor *De aequalitate*«: Der Begriff *aequalitas* komme trinitätstheologisch, erkenntnistheoretisch und ethisch zur Anwendung. In den beiden frühen Hauptwerken bildeten diese »Ebenen« aber »noch kein reflektiertes Ganzes«, stünden vielmehr »unverbunden« nebeneinander (34). Als Ergebnis der Untersuchung über Cusanus' Verwendung von *aequalitas* im ersten Buch von *De docta ignorantia* konstatiert Schwaetzer: Hier seien trinitarische und erkenntnistheoretische Verwendung vorfindbar. »Die Ebenen vermischen sich übergangslos und unreflektiert« (40f.). Das Mißliche, das dem Versuch anhaftet, Cusanus' Denken als eine Genese seiner Denkfähigkeit darzustellen, wird

² Am Schluß seiner Literaturbetrachtung geht Schwaetzer kurz auf die Studie von Hubert Benz (*Individualität und Subjektivität*) ein, deren Intention dahingehend verkannt wird, als ginge es in ihr lediglich um eine neukantianische Rezeptionsgeschichte von Cusanus' Erkenntnistheorie (21). Schwaetzer sieht nicht: Es geht Benz vielmehr um den Aufweis, daß Ernst Cassirer als erster Momente einer subjektivitätsphilosophischen Cusanus-Deutung entworfen und eine Reihe von Forschern sich Cassirer unter Aneignung und Ausweitung seiner Auslegungsmuster weitgehend unkritisch angeschlossen haben. Die Alternative: Cusanus-Auslegung im subjektivitätsphilosophischen Sinne (universelle Bindung des Seins an das menschliche Erkennen) oder Dependenz allen Erkennens und Seins von Gott wäre eine Konsequenz, die sich aus den als zu einseitig kritisierten Thesen der Cusanus-Interpreten ergeben würde. Die bei Cusanus zu beobachtenden Fundierung des Wissens im Glauben, die Schwaetzer gegen eine solche Alternative ins Feld führen will (22), hat damit nur insofern zu tun, als bei den primär philosophisch geprägten Cusanus-Auslegungen zuweilen eine rigorose Ausklammerung der Funktion des Glaubens zu beobachten ist.

deutlich: Der »frühe« – immerhin etwa 40 bis 44-jährige – Cusanus wird als eine Art Dummkopf hingestellt, der später Erkanntes »noch nicht erfaßt« (37 Anm. 13) habe und ohne jegliches Methodenbewußtsein vorgegangen sei (35, 40 u. ö.). In Buch II und Buch III von *De docta ignorantia* soll eine Weiterentwicklung stattgefunden haben. Dennoch gelte: ontologisch-trinitarische und erkenntnistheoretische Ebene blieben »weitgehend unreflektiert ineinander. Der Begriff der *aequalitas* wird nicht als Konstituens einer Erkenntnistheorie verstanden« (43). *De coniecturis* bringt laut Schwaetzer keinen entscheidenden Fortschritt. Denn auch hier komme die christologische und die erkenntnistheoretische Funktion der *aequalitas* zu keiner »wirklichen Verbindung«, erhalte die Inkarnation »noch keinen systematischen Stellenwert« (50f.).³ Das Novum des Werkes glaubt Schwaetzer darin sehen zu dürfen, daß Cusanus im Schlußkapitel *aequalitas* als ethischen Begriff und als Ziel seiner Anthropologie eingeführt habe (44ff.). Aus dem Blick gerät dabei folgendes: Cusanus sagt in *De coniecturis* ausdrücklich, daß das Ziel endlichen Erkennens die Anähnlichung an die alles Sein hervorbringende *ratio infinita* ist (N. 5). Erkenntnis aber erfolgt durch das Mittel der unquantitativ gedachten Zahl, die Prinzip von Vielheit, Verschiedenheit, Zusammensetzung etc. ist und die – wie Gott das reale Urbild – das symbolische Ähnlichkeitsbild von allem ist (N. 7–8). Die vier Einheiten: *deus (mens divina)*, *intellectus (intelligentia)*, *ratio (anima)*, *sensus (corpus)* umfassen für Cusanus die Gesamtheit der Zahlen als das dem Menschen Erfaßbare (N. 10ff.). Das besagt, daß es auch in *De coniecturis* um eine Einbeziehung der Außenwelterkenntnis in die Universalität des Erkennens geht.⁴

Schwaetzer tut sich sichtlich schwer, die beiden Idiota-Dialoge *De sapientia* und *De mente* in sein vorgefaßtes Entwicklungsschema zu pressen. In *De sapientia* würden »alle drei Ebenen von *aequalitas* zum ersten Mal aufeinander bezogen« (51), wobei der »Schwerpunkt auf einer christologischen Auffassung von Erkenntnis« liege (54), in *De mente* habe Cusanus »Menschwerdung und Außenerkenntnis als Geisterkenntnis korreliert« (59).⁵ Später übt Schwaetzer offen Kritik an Cusanus. Cusanus, so heißt es, »verstrickt sich« in *De mente* »in Schwierigkeiten mit dem Materiebegriff« und bietet »nur Ansätze einer Erkenntnistheorie« (69f.).

Im Kernteil seines Buches, eine Auslegung von knapp 12 Numeri, stellt Schwaetzer der »These von *De beryllo*« (eine nur praktizierte, aber nicht reflektierte Methode) die »These von *De aequalitate*« gegenüber: »Während *De beryllo* allein den Geist betrachtet, bedarf die reflektierende Frage nach der Methode der Gotteserkenntnis auch der Welt der Andersheit« (62f.).

³ Wie Schwaetzer eine solche Aussage angesichts der komplexen christologischen Erörterung in *De docta ign.* III, 2–3 rechtfertigen will, ist mir unverständlich; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XIII) (Münster 1999) 211–231.

⁴ Wie sehr Cusanus *intellectus* und *sensus* über die Vermittlung von *ratio* und *imaginatio* voneinander abhängig, im Erkenntnisakt aufeinander hingeordnet sein läßt, hätte Schwaetzer aus *De coniecturis* II, 16 ersehen können; vgl. BENZ (siehe Anm. 3) 289–301.

⁵ Daß die in *De mente* aufgeworfenen Probleme einer Geist- und Sprachtheorie in Wirklichkeit hoch komplex sind, geht allein schon aus dem 2. Kap. der Schrift (NN. 58–68) hervor; vgl. dazu H. BENZ, *Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in 'Idiota De mente'*, in: *Perspektiven der Philosophie* 27 (2001) 103–132.

In der Aussage, alles werde in einem anderen auf andere Weise erkannt (*De coniecturis* N. 55) sieht Schwaetzer »das genaue Gegenteil« (72) zur Behauptung, durch Abstraktion von Andersheit gelange man zum Wesen einer Sache (*De aequalitate* N. 3–4). Mir fehlt leider der Raum, diese These ausführlich zu widerlegen.⁶ Cusanus' Satz aus *De aequalitate*, auf den Schwaetzers Auslegung hinzielt: der Mensch sehe das äußere Erkennbare (*extrinsecum cognoscibile*) durch das innere Mit-Wesenhafte (*intrinsecum consubstantiale*), wird beim Interpretieren zu der Aussage: »generell sieht die Seele alles erkennbare Äußere durch das *consubstantiale* Innere« (73). Die Beispiele, die Cusanus zuvor anführt und die Schwaetzer nicht sinngerecht zu deuten vermag, sprechen für sich: Der Mensch sehe das Gerade im je anderen Geraden, die Form im Geformten, das Gerechte im Gerechten durch das Gerade, die Form bzw. Gerechtigkeit in sich. Es geht Cusanus also nicht um das Äußere als Äußeres, wie Schwaetzer stets voraussetzt, sondern bei genauerem Hinsehen um eine differenzierte Vermittlungsleistung, durch die das relativ »äußere Erkennbare«, also etwa die am Geformten wahrnehmbare Form, zu einem der erkennenden Seele wesensähnlichen Inneren wird. Stimmt diese Interpretation, so ist Schwaetzers Schlußfolgerung, in *De aequalitate* werde der *intellectus* »auch noch eine Form der Erkenntnis des Außen genannt« (74), dort seien »Intellekt-erkenntnis und Außenerkenntnis gleich« (75), unhaltbar. Mehr noch: Wie sich zeigen ließe, ist die Rede von einem Außen, so wie wir es zumeist verstehen, d. h. in einem gegenständlich-dinghaften Sinn, bei einem genaueren Beachten von Cusanus' Wahrnehmungslehre ohnehin äußerst problematisch.⁷

Was Schwaetzer nun folgen läßt, das nennt er erstaunlich bedenkenlos eine »Grundlegung der christologischen Erkenntnistheorie« (76–114). Um die neue »christologische Erkenntnistheorie zwischen Ternar und Syllogismus« (94) offen zu legen, werden zunächst Hindernisse aus dem Weg geräumt. Augustinus, so erfahren wir im Abschnitt »*homo interior* als *imago Dei*«, habe im Unterschied zu Cusanus nur den inneren Menschen als Bild Gottes anerkannt (77–83). In *Sermo* LXI argumentiere Cusanus allerdings noch ganz in Augustinus' Sinne dualistisch und auf der Basis des Fruchtbarkeitsternars *fecunditas, proles, amor* (88–94). Diese Position sei dann aber in *De aequalitate* ein für allemal überwunden. Denn durch den Aufweis des »Syllogismus als Gleichheit« (104–107, bes. 106: ohne den durch die Gleichheit formulierten *terminus medius* wäre kein Syllogismus möglich) und durch die Verbindung von Syllogismus und Ternar (107–110) habe Cusanus »eine theologische Erkenntnistheorie vorgelegt, die auf der Inkarnation basiert und Außenerkenntnis als koinzidentale Methode der Gotteserkenntnis inauguriert. . . Das philosophische Gebiet der Welt-erkenntnis wird theologisch – christologisch – eingeholt« (113). Das Resümee dieses Kapitels mündet in den Satz: »Wenn mit *De aequalitate* eine Aufwertung der Philosophie erfolgt, dann geschieht dies aus dem Grunde, weil die Philosophie selbst zu einem theologisch konstituierten Bereich wird« (114).

⁶ Vgl. aber *De coni.* I, 8, N. 35, Z. 12–18; II, 16, N. 161, Z. 8–13; N. 167, Z. 4–6: »Wenn der Intellekt die Dinge abstrakter außerhalb jeder Andersheit der *ratio* in seiner einfachen intellektuellen Natur einsieht, umfaßt er sie außerhalb der *phantasmata* in der Klarheit der Wahrheit.«

⁷ Ich kann hier nur auf die meines Erachtens ausführlichste Analyse der Wahrnehmung bei Cusanus in: BENZ (siehe Anm. 3) 232–301, verweisen.

In einem weiteren Kapitel untersucht Schwaetzer *aequalitas* in den Spätschriften, und zwar zuerst unter der Überschrift »idem und *aequale*« (115–126) die Verwendung des Begriffs in *Cribratio Alkorani* (Buch II), *De non aliud* und *De venatione sapientiae*. Gerade Cusanus' Ausführungen zu *aequalitas* in *De venatione sapientiae* zeigen deutlich, daß Schwaetzers Grundthese nicht zutrifft. Schwaetzer räumt ein, daß Cusanus *aequalitas* in N. 68 »ganz im Sinne der Periode vor *De aequalitate*« versteht, glaubt aber dann in N. 70 eine »überraschende Wendung« ausmachen zu können (125). Wer diesen Text genau betrachtet, wird sehen, daß Cusanus zwar davon spricht, alles Gleiche könne der absoluten Gleichheit durchaus stets gleicher werden und nichts sei der allem vorgängigen Gleichheit unteilhaftig, daß er aber mit ebenso großem Nachdruck betont, alles Ungleiche sei nur in der Teilhabe an der Seinsform gleich und aufgrund der ungleichen Teilhabe ungleich. Aus diesen Aussagen eine Identität von *non aliud* und *aequale* im Sinne des »Außen« herauszulesen, scheint mir nicht statthaft.

Schwaetzer behandelt sodann »*De ludo globi* oder: *De aequalitatis valore*«, mit den Abschnitten: »Grundlegung der Wertethik« und Münzbeispiel (126–135). Hier sieht er einen weiteren »Schritt der Eigenständigkeit dieses Konzepts« getan (135). »Die Schriften über das Können« folgen, wobei aufschlußreiche Stellen über die *aequalitas* aus *De possesit* (N.13; N. 59–60) nicht herangezogen werden. Nach Erwägungen zur Datierung heißt es lakonisch, die »Könnensspekulation« sei »ihrem Wesen nach eher ontologisch« (138). Im *Compendium* erblickt Schwaetzer eine Bestätigung von *De aequalitate*, in *De apice theoriae* einen »Ausgleich zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie« (139) und eine »systematische Einbindung der *aequalitas* in die *posse*-Spekulation« (145). Mit *De possesit* werde Cusanus' Spätphilosophie ontologisch, mit *De aequalitate* werde sie gnoseologisch eingeläutet. Mit beiden Schriften sieht Schwaetzer damit »eine sowohl praktisch handhabbare wie auch exakt bestimmbare Grenze«, eine »markante Umbruchsgrenze« gegeben (145).

In einem seine Arbeit abschließenden dritten Teil behandelt Schwaetzer soziale Implikationen der Gleichheit (146–186). Er bekennt, daß der vorangehende Teil nicht entstanden wäre, »wenn nicht zuvor die Aktualität des Nikolaus von Kues für das gegenwärtige Menschenbild und die sich daran anschließenden Fragen als heuristische Perspektive aufgetaucht wären« (146 Anm. 2). In Pico della Mirandas *Oratio de hominis dignitate*, die er als »Durchführung« von Cusanus' Anthropologie ansieht, glaubt Schwaetzer die Berechtigung für eine Vergleichbarkeit mit Günther Anders' Anthropologie finden zu können: Beide gingen von der »Unfestgelegtheit des Menschen« aus. In den Kapiteln: »Nihilismus der moralischen Phantasie, Prometheusche Scham, Versagendes Ich: Nadelöhr der Selbsterfahrung, Die Ausbildung der moralischen Phantasie, Nihilismus der Technik« (147–164) zeichnet Schwaetzer Günther Anders' Menschen- und Weltbild nach, ohne daß ein Bezug zu Cusanus' Gleichheitsbegriff erkennbar wird.⁸ »Intellektualität, Moralität, Sozialität« (165–180), das vorletzte Kapitel, gipfelt in dem Satz: »Intellektualität ist demnach im wesentlichen eine Gotteserfahrung, Moralität eine Ich-Erfahrung [sic], Sozialität eine Du-Erfahrung« (180).⁹ Das Kapitel »Gleichheit: Sozialität und Erkenntnis« (181–186)

⁸ Im Literaturverzeichnis finden sich 18 Arbeiten zu Günther Anders' Philosophie.

⁹ Aus Platzgründen kann hier leider nicht im einzelnen auf gravierende Fehlinterpretationen näher ein-

bildet den Abschluß des Buches. Hier hören wir, was wir ohnehin schon wissen: Cusanus' Denken sei »dem modernen Bewußtsein fremd, weil es als Kriterium gegückter Erkenntnis einen Transzendenzbezug ausweist« (182). Unverständlich bleiben Aussagen wie diese: »Gleichheit können [sic] – das bedeutet sozial: »Du« sein können für ein anderes Ich ... Menschsein ist ... eine Frage nach geistiger Entwicklung. Die Gründung der Sozialität auf die Erkenntnistheorie wird dadurch ein Teil der Ethik« (186).¹⁰

Ein Kardinalfehler der Arbeit scheint mir darin zu liegen, daß Schwaetzer die mathematische Grundlegung und Dimension des Gleichheitsbegriffs völlig unterschlägt.¹¹ So blendet er auch die ausführlichen mathematiktheoretischen Erörterungen des Terminus in *De theologicis complementis*,¹² einer Schrift, deren Interpretation für eine sachgemäße Auslegung der *aequalitas* gerade aus theologischer Sicht unerläßlich gewesen wäre, ganz aus.

Trotz der aufgewiesenen Mängel der Studie sind Schwaetzers Thesen durchaus anregend. Aufgrund ihres primär assoziativen Charakters sind viele gewöhnlich in einer Art Beweisform vorgetragene Ergebnisse allerdings inakzeptabel.¹³ Sie fordern die Cusanus-Forschung zu einem erneuten Überdenken und Überprüfen eines Grundbegriffs der cusanischen Lehre heraus.

Hubert Benz, Mainz

TURNER, MARTIN, *Gott als das offenbare Geheimnis des Nikolaus von Kues*. (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 45) Berlin: Akademie-Verlag 2001. 500 S. ISBN 3-05-003582-X

Es mag zunächst verwundern, dass M. Turner für den Titel seiner Habilitationsschrift zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung im Cusanischen Denken ausgerechnet auf die Formulierung Goethes vom »Offenbaren Geheimnis« zurückgreift, zumal der Dichter sich in seiner welt- und naturunmittelbaren Religi-

gegangen werden. In dem Abschnitt »Der Idiot als Intellektueller« heißt es beispielsweise zu *De mente* N. 62ff., womit ein altes Vorurteil weiterhin unkritisch wiederholt wird, der Löffel des *Idiota* sei »ein freies Erzeugnis seines Geistes« (168). Siehe dagegen BENZ (wie Anm. 3) 368f. mit Anm. 604 und 605.

¹⁰ Daß Cusanus' Ethikkonzeption eine Fülle von traditionellen Ansätzen impliziert, habe ich in *Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues, hg. v. K. Kremer und K. Reinhardt, (Trier 2000) (= MFCG 26) 209–252, zu zeigen versucht.

¹¹ Vgl. auch M. TURNER, *Harald Schwaetzer, Aequalitas ...*, in: PhJ 108 (2001) 351.

¹² Vgl. h X/2a, edd. A. D. Riemann et C. Bormann (Hamburg 1994) 121 (sub verbo *aequalitas*); H. BENZ, *Zur Cusanus-Forschung. Rezeptionsgeschichte, Werkanalyse, Begriffsinterpretationen*, in: PhR 45 (1998) 295–297.

¹³ Das Buch enthält zahlreiche Druckfehler (mir sind 57 aufgefallen), die Druckqualität des Buches ist mancherorts schlecht. Zum Teil steht Schwaetzer mit der Angabe von Jahreszahlen auf dem Kriegsfuß, so etwa bei Volkmann-Schluck, Schwarz, Schnarr, Grundmann, Benz (S. 35–41, 46, 96, 168). Das mehrfach angeführte Buch von Dahm fehlt im Literaturverzeichnis. Der Autor Dangelmayr ist achtmal falsch geschrieben (124, 138f., 143).

osität mit diesem Terminus bewusst in eine kritische Distanz zur »Geheimen Offenbarung« als dem letzten Buch der Heiligen Schrift und somit zugleich dem »letzte(n) Wort über den Inhalt des christlichen Glaubens« (16) setzt. Thurner sieht jedoch das Goethesche Paradox bei Nicolaus Cusanus in dem Satz vorweggenommen: »Nihil secreti tenes« (*De vis. Dei* 25). Der Begriff des offenbaren Geheimnisses, so die These Thurners, entspricht nicht nur in höchstem Maße der Grunderfahrung des christlichen Glaubens, der Erfahrung der gleichzeitigen Anwesenheit und Abwesenheit des Schöpfergottes, sondern wird zugleich bei Cusanus »zum zentralen Gottesbegriff einer im Anspruch des christlichen Glaubens gründenden philosophischen Reflexion« (17). Damit erhebt der Interpret den Anspruch, eine systematische Gesamtdeutung des Cusanischen Denkens vorzulegen, die das schwierig zu bestimmende Verhältnis von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung im Sinne einer Integration der Vernunft in die Offenbarung versteht.

Der Ursprung des Denkens, so führt der Verfasser im ersten Kapitel aus, liegt in der nur im Glaubensvollzug anzunehmenden Erfahrung dieses Paradoxons. Das Denken entspringt dem Glauben, indem es ihm einen Weg aus dessen Ausgangsaporie weist. Sofern das Denken sich seinen Inhalt von der Glaubenserfahrung vorgeben lässt, kann es als Theologie bezeichnet werden; sofern es methodisch nach den Möglichkeitsbedingungen dieser ursprünglichen Glaubenserfahrung fragt, nimmt es die Gestalt der Transzendentalphilosophie an. Mit seiner in der Tradition einmaligen Zuordnung von Glauben und Denken gelingt Cusanus die Integration der Philosophie in den christlichen Offenbarungsglauben. Die Aufgabe des Denkens besteht für ihn in der Eruierung eines philosophischen Gottesbegriffs, in dem die Glaubenserfahrung des offenbaren Geheimnisses aus der Wesensbestimmung Gottes selbst heraus als notwendig begriffen werden kann.

Aus der Bestimmung der ursprünglichen Glaubenserfahrung als Ausgangspunkt des gesamten Cusanischen Denkens ergibt sich die schöpfungstheologische Voraussetzung des Menschen als geschöpfliches Abbild Gottes. Daher wird im zweiten Kapitel dessen »freie Erschaffung als Grund für die Selbstoffenbarung des Geheimnisses« herausgearbeitet. Weil der Mensch als Geschöpf Gottes intellektbegabt ist, besteht seine Wesensbestimmung in seiner Gotteserkenntnis. Gott muss sich dem Menschen, den er frei auf seine Erkenntnis als dessen Ziel hin geschaffen hat, in einer für diesen verständlichen Weise offenbaren, wenn der Mensch zu seiner Vollendung gelangen soll. Die Notwendigkeit der Selbst-Offenbarung Gottes ist somit im Wesen des Menschen, nicht im Wesen Gottes begründet. Die Konzeption des Cusanischen Denkens als »Offenbarungsphilosophie« vorzustellen, ist demgemäß die zentrale Intention der vorliegenden Arbeit. Die im Glauben angenommene göttliche Offenbarung kann in der transzendentalphilosophischen Rückfrage nach den Ermöglichungsbedingungen des menschlichen Erkenntnisvollzugs als für diesen notwendig eingesehen werden, ohne die Freiheit des sich offenbarenden göttlichen Geheimnisses aufzuheben, ohne also den Glauben in Philosophie aufgehen zu lassen.

Im (zentralen) dritten Kapitel entfaltet Thurner unter Zugrundelegung der kleinen, aber in des Cusanus eigener Einschätzung bedeutsamen Schrift »De dato patris luminum« (c. V) die göttliche Offenbarung als die »Mitteilung der Ermöglichungs-

bedingungen des endlichen Erkenntnisvollzugs« (31) in vier »Teilmomenten«. Es handelt sich um die vier Voraussetzungen dafür, dass der menschliche Intellekt Gott als das offenbare Geheimnis erkennen kann: die natürliche Weltwirklichkeit, das geschenkte Erkenntnislicht, die biblische Offenbarung und schließlich die eschatologische Vollendung. Dementsprechend gliedert sich das Kapitel in vier Abschnitte. Zunächst interpretiert Thurner die sinnenfällige Schöpfung im Horizont des offenbarungsphilosophischen Ansatzes. Die Bestimmungen der Welt als Erscheinungsweise des unsichtbaren Gottes, als Universum bzw. als Einheit unzählbarer konkreter Einzelgeschöpfe, als Ausfaltung des in Gott Eingefalteten, als von Gott geschriebenes Buch, als Schöpfung und Mitteilung, als geschenkter Gott und sichtbares Zeichen des Unsichtbaren ergeben sich sämtlich aus dem offenbarungsphilosophischen Grundgedanken, dass die Welt um des menschlichen Geistes willen, der menschliche Geist aber um der Vereinigung mit dem göttlichen Geist willen existiert. Die Argumentationsstruktur ist dabei immer die gleiche: Wenn Gott sich dem geistbegabten und zugleich an die Sinneswahrnehmung gebundenen Menschen als er selbst offenbaren will, dann folgt daraus ein Verständnis der Welt als »auf die Bedingtheiten der menschlichen Erkenntnis hin ausgerichtete Selbstmanifestation Gottes« (56). Denn »wenn Gott seine Intention, den Menschen in die Gemeinschaft mit sich aufzunehmen, verwirklichen will, muss er die Bedingungen dafür schaffen, dass er selbst unter den Strukturgesetzen endlicher Intellektualität erkennbar wird« (97). Die als Schöpfung interpretierte Welt erscheint so als Möglichkeitsbedingung menschlicher Erkenntnis. Die Voraussetzung dafür, dass die Welt, genauer: das konkrete Geschöpf dem menschlichen Geist den unsichtbaren Gott als verborgenen Seinsgrund und ontologisches Prinzip offenbaren kann, besteht darin, dass die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung nicht mehr in der Substanz-, sondern in der Modalkategorie gedacht wird. Nur so kann die Weltwirklichkeit als Selbst-Mitteilung Gottes gedacht werden. Dennoch kann keine Rede von einer Verabschiedung der Substanz- etwa zugunsten der Funktionskategorie sein, da es die eine göttliche Substanz ist, die in »modis theophanicis« überall erscheint. Da die natürliche Weltwirklichkeit als erste Dimension des göttlichen Offenbarungsgeschehens in ihrem Theophaniecharakter nicht unabhängig von ihrem Adressaten, dem Menschen, verstanden werden kann, stellt sich die Frage, wie der Mensch die Selbst-Offenbarung Gottes empfangen kann: »Der Mensch gelangt zur Gotteserkenntnis, indem er die von Gott im Schöpfungsakt gesetzte Verschiedenheit (der Sinnendinge) in einem gedanklichen Aufhebungsprozess durch die Negation aller einschränkenden Bestimmungen auf ihren göttlichen Ursprung zurückführt« (146). Aus der Vermittlung der Gotteserkenntnis über die sichtbaren Geschöpfe ergibt sich die Bezeichnung der Welt als »aenigma« und des auf die Welt verwiesenen menschlichen Denkens als »aenigmatica scientia«. Der Übersetzung Thurners als »Rätselbild« wäre jedoch Kurt Flaschs Vorschlag »Gleichnis« vorzuziehen gewesen, da ein Rätsel eine bewusste Verschlüsselung etwas an sich Bekannten suggeriert, während es Cusanus genau umgekehrt um die Offenbarung etwas an sich Unbekannten, des göttlichen Geheimnisses, geht.

Um die sichtbare Schöpfung im bereits beschriebenen Sinne auf die sich in ihr offenbarende unsichtbare Wahrheit hin zu durchschauen, bedarf der menschliche Geist einer Voraussetzung in sich selbst: des »Erkenntnislichtes«, das der Verfasser als die zweite Dimension der Selbst-Offenbarung Gottes in der Sicht des Cusanus interpretiert. Indem der Kardinal das Erkenntnislicht auf das Glaubenslicht zurückführt, wird die traditionelle Unterscheidung in natürliche und übernatürliche Offenbarung letztlich aufgehoben. Als übernatürlich bezeichnet Cusanus den Bereich der Wahrheit, »zu der der Intellekt auf der höchsten Stufe seiner Möglichkeiten im intuitiven Akt der geistigen Selbsttranszendenz aufsteigt« (271). Dadurch dass Cusanus den höchsten Erkenntnisakt des Geistes mit dem höchsten Glaubensvollzug identifiziert, weist er die Herkunftigkeit der apriorischen Ermöglichungsbedingungen des Erkenntnisvollzugs aus Gott auf und bestimmt sie inhaltlich als die Mitteilung der der Schöpfung vorausliegenden idealen Wesensbestimmungen aller Dinge im göttlichen Schöpfer-Intellekt. Der Grundgedanke der gleichzeitigen Einheit und Unterschiedenheit von Glaubens- und Erkenntnisvollzug ermöglicht die Integration der religiösen Grundakte des Glaubens und des Gebetes in das Konzept der Offenbarungsphilosophie. Der Glaube wird bestimmt als die Annahme der Mitteilung der Wahrheit bzw. ihrer Erkenntnisbedingungen. Dem Gebet kommt die Funktion der bittenden Öffnung für die erkenntnisermöglichenden göttlichen Gaben sowie des dankbaren Empfangens derselben zu, so dass Thurner die treffende Formel prägen kann: »Cogito, ergo credo« (226). »Nicht die Existenz des Subjekts ist der tiefste Grund für seinen Erkenntnisvollzug, sondern dessen Rückbezug auf die im Glauben angenommenen Wahrheitsprinzipien« (226). Die in der Literatur schon häufig diskutierte Frage, ob diese apriorischen Prinzipien (das »Gottesapriori« nach Klaus Kremer) von Cusanus eher im aristotelischen Sinne formaler Strukturmomente des Erkennens oder eher im platonischen Sinne »fertiger« Ideen verstanden werden, sieht Thurner durch die Verknüpfung beider Ansätze zu beantworten: »Die idealen Wesensbegriffe (sind) bereits im Selbstverwirklichungsprozess menschlicher Intellektualität hervorgebrachte Ausfaltungen der in ihrer reinen Intelligibilität unerreichbaren Selbstevidenz« (283). Der erkenntnisermöglichenden Bedeutung des Glaubens korrespondiert die Cusanische Konzeption der Gnade als dem grundlosen Grund der erkenntnisbegründenden Wahrheitsmitteilung (305). Wenn die Wahrheit dem Menschen gnadenhaft vorgegeben sein muss, um erkannt werden zu können, und wenn sie im Intellekt des Schöpfers besteht, durch den er alles geschaffen und so sich selbst als Unsichtbarer versichtbart hat, dann ist die erkenntnisermöglichende Teilhabe an diesem göttlich schöpferischen Intellekt nur als in Jesus Christus vermittelt zu denken, da nur in ihm die Wahrheit selbst (ihre Selbst-Mitteilung) mit ihrer Annahme durch Glauben und Erkennen zusammengedacht werden kann. Die oft als Spezifikum des Cusanischen Denkens vorgestellte Koinzidenzlehre integriert Thurner in seine offenbarungsphilosophische Interpretation, indem er ihr die Funktion einer Erweiterung der philosophischen Logik zuschreibt, deren Notwendigkeit sich aus der paradoxen Erfahrung des offenbaren Geheimnisses ergibt. Die Hauptbedeutung der affirmative und negative Theologie verknüpfenden Koinzidenzlehre erblickt Thurner bei Cusanus darin, dass sie den Grundgegensatz von Sein und Nichts zu vermitteln vermag. Denn »die Entdeckung des dunklen Nichts in Gott (durch den

»Beryll« der Koinzidenz) erweist sich (. . .) als die wichtigste Leistung des Cusanischen Denkens, weil Gott so als das offenbare Geheimnis – der ursprünglich paradoxen Glaubenserfahrung gemäß – gedacht werden kann (372). Erstaunlich ist die Tatsache, dass Thurner der die Cusanische Spätphilosophie beherrschenden posse-Spekulation nur verhältnismäßig geringe Bedeutung beimisst: Lediglich in der (von Cusanus selbst als »apex theoriae« eingeschätzten) Entdeckung des posse ipsum sieht der Interpret »das Geheimnis des göttlichen Nichts als die in ihrer Unbegrenztheit unberechenbare Kraft zur Verwirklichung ungeahnter Möglichkeiten« (370) ausgedrückt.

In der biblischen Offenbarung, die im dritten Abschnitt interpretiert wird, sieht Cusanus Thurner zufolge »keine neuen, nicht bereits in den beiden vorhergehenden Offenbarkeitsdimensionen mitgeteilten Inhalte, wohl aber eine andere Weise ihrer Mitteilung« (383). Diese wird notwendig aufgrund der Verfasstheit des menschlichen Intellekts, seiner in die Sinnlichkeit zerstreuten Schwachheit nämlich, um ihm die verborgene Anwesenheit Gottes ausdrücklich als erkenntnisbegründende Wahrheit zu vermitteln. In eine solche Funktionsbestimmung lassen sich auch die außerchristlichen Offenbarungsgestalten integrieren, sofern in ihnen »durch besondere Erfahrungsintensität vermittelte Einsichten in die Offenbarungsbegründung des Intellekts ausdrücklich verkündigt« werden (413). Jedoch ist nicht zu übersehen, »wie Cusanus seine Religionsphilosophie ganz aus und zu dem Verständnis des Christentums als der vollkommenen Ausdruckskonkretion der ursprünglich im intellektbegründenden Wahrheitslicht eines jeden Menschen verborgenen Offenbarkeit Gottes entfaltet« (394). Weil nichts anderes als die verborgene Offenbarkeit des Schöpfers in seiner Schöpfung geoffenbart werden soll, ist der menschliche Intellekt grundsätzlich die einzigmögliche Potenz zur sukzessiven und in Christus vollkommen verwirklichten Offenbarungskonkretion. Thurner deutet die Mysterien des Lebens Jesu als Bestätigung der Vollkommenheit der in ihm letztgültig ergangenen Offenbarung. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er hier dem mysterium mortis, mit dessen Verständnis er zugleich seine Kritik an Cusanus verbindet: Indem der Kardinal das sinnlichkeitsabtötende Kreuz als »sinnenfälliges Änigma des ontologischen Vorrangs der rein geistigen Wahrheit« (425) auffasst, überfremdet er das biblische Zeugnis durch den Platonischen Chorismos zwischen Geist und Sinnlichkeit. Während dem Verfasser hier sicher zuzustimmen ist, kann man allerdings fragen, ob diese Kritik nicht auch schon früher, nämlich in Bezug auf das Verständnis der Maximität Christi als vollkommene Verwirklichung aller menschlichen Vernunftmöglichkeiten (Kap. 3.2.3.7) angebracht gewesen wäre, da sich bereits hier die nicht biblisch fundierte einseitige Verabsolutierung des Geistes ankündigt.

Auf der Linie dieser Kritik konstatiert Thurner im folgenden Abschnitt zutreffend eine »unaufgelöste Inkonzsequenz« in Bezug auf die eschatologische Vollen- dung: Wird diese in der unmittelbaren Schau der absoluten Wahrheitsintelligibilität durch den Geist erblickt, so ist der materiegebundene Leib zu diesem Ziel hinderlich, was Cusanus nicht mit dem biblischen Zeugnis zu vereinbaren vermag. Ansonsten gelingt es dem Kardinal jedoch, auch hinsichtlich der Eschatologie die Glaubensvorgaben konsequent in sein Konzept einer ursprünglichen Identität von Glaubens- und Intellektvollzug zu integrieren. Nochmals ausgehend von der Bestimmung

des Menschen als *natura intellectualis* kann die Denknöwendigkeit einer letzten Vollendung durch die göttliche Wahrheit selbst aufgezeigt werden: »Aufgrund ihrer natürlichen Ausrichtung auf die unmittelbare Einsicht in die absolute Intelligibilität der Wahrheit bedarf die Vernunft (...) einer zeitjenseitigen Vollendung ihrer Wirklichkeit, weil nur in einem der materiell-zeitlichen Veränderlichkeit enthobenen (Be-)Reich die Wahrheit in der Unveränderlichkeit ihres rein geistigen Wesens erfasst werden kann« (440). Indem die Vollendung als »vollkommene Erfüllung des menschlichen Intellektpotentials durch die absolute Intelligibilität der rein geistigen Wahrheit« verstanden wird (451), erhält auch die Glaubensvorgabe eines Weltgerichts eine offenbarungsphilosophische Funktion: In ihm werden alle Dinge durch den Schöpfer-Intellekt Christi in absolute Identität mit ihrer idealen Wesensbestimmung gebracht und dienen so der letzten Vermittlung des menschlichen Geistes mit der absoluten Wahrheit. Den Schlussstein der Cusanischen Offenbarungsphilosophie sieht Thurner in der spekulativen Identifikation des vollkommenen Endzustands des menschlichen Geistes mit der Verklärungsgestalt der triumphierenden Kirche. Als Teilmoment jener Wahrheitsoffenbarung, die der Zielgrund des intellektuellen Selbstvollzugs des Menschen ist, erhält die Kirche philosophische Bedeutung im Selbstverwirklichungsprozess menschlicher Intellektualität.

Im Anschluss an das über achtzig Prozent des Gesamttextes bildende dritte Kapitel legt Thurner in einem als »Kurzzusammenfassung« konzipierten Schlusskapitel dar, wie Cusanus das offenbare Geheimnis Gottes schließlich auf den Wesensbegriff idem bzw. non aliud bringt und so die Glaubensvorgabe der Trinität in seine philosophische Theologie integriert. Thurner schließt mit dem bemerkenswerten Satz: »Weil sich die Cusanische Philosophie der Offenbarung in einem ursprünglich in der Wesenswirklichkeit des lebendigen Offenbarungsgottes selbst eröffneten Gottesbegriff vollendet, in dem Geheimnis und Offenbarkeit denknöwendig einander begründen, ist sie nicht nur bisher gedanklich nicht übertroffen worden, sondern prinzipiell unübertreffbar« (484).

Mit dem Konzept der Offenbarungsphilosophie erhebt Thurner den Anspruch, einen Interpretationsschlüssel zum Cusanischen Denken insgesamt zu bieten. Die Integrationskraft seines Konzepts vermag den Leser von dessen Angemessenheit zu überzeugen. Die vorliegende Cusanusarbeit zeichnet sich vor allem durch eine äußerst gründliche und überzeugende Interpretation der in großer Zahl und Ausführlichkeit herangezogenen Textstellen aus. Es gelingt dem Autor immer wieder, scheinbare und bislang kaum beachtete Zufällig- oder Nebensächlichkeiten in ihrer tiefen Sinnhaftigkeit innerhalb des Cusanischen Werkes aufzuzeigen, so etwa in Bezug auf die Bedeutung des Gebets, der Kirche, der Predigt oder der Titel einzelner Werke. Dass das vor allem aus der bisher in der Literatur eher wenig berücksichtigten Schrift *De dato patris luminum* herauskristallisierte Gesamtkonzept einer »Offenbarungsphilosophie« die innere Stringenz und Kohärenz des Cusanischen Denkens an den Tag bringt und seine Gedanken keineswegs verfälscht oder für eigene Ideen instrumentalisiert, zeigt sich darin, dass Thurner in den Schriften und Predigten aller Epochen (sofern man überhaupt – etwa im Sinne Flaschs – unterschiedliche Epochen so klar voneinander abgrenzen kann) fündig wird. Die für die systematische

Gliederung seiner Interpretation maßgebliche Unterscheidung der vier Offenbarungsdimensionen erweist sich zwar durchaus als haltbar, da sie anhand der Quellen belegbar ist, stößt jedoch an ihre Grenzen, wo es um die Einheit der göttlichen Selbst-Offenbarung geht. Dies wird etwa im Blick auf die Christologie besonders deutlich, die in allen Teilmomenten der Offenbarung eine Rolle spielt und von daher mehrfach aufgegriffen werden muss. Das vierte Kapitel könnte zwar als Verdeutlichung dieser Einheit (Die Welt insgesamt als Offenbarung Gottes als des *non aliud*) verstanden werden, wirkt aber dennoch etwas nachgetragen, nachdem zuvor schon von der Kirche als dem konsequenten »Schlussstein der cusanischen Offenbarungsphilosophie« die Rede war. Wenn Thurner in Kap.4.4 – durchaus richtig – schreibt, Cusanus integriere nun in den göttlichen Wesensbegriff des *non aliud* auch noch als »zentrales Bestimmungsmoment seiner Offenbarungsphilosophie« (470) die Glaubensvorgabe der Trinität, so erstaunt es umso mehr, dass diese bisher kaum thematisiert wurde. Die Trinität, die den theologischen Grund für die von Thurner als Ursprung des Denkens aufgewiesene Erfahrung der gleichzeitigen An- und Abwesenheit Gottes in der Schöpfung darstellt, erscheint doch bereits von *De docta ign.* an – zumindest implizit – als Ermöglichungsbedingung des geschaffenen Intellektvollzugs. Alles kann vom aus ratio und intellectus bestehenden menschlichen Geist nur als Einheit (*conexio*) des Unterschiedenen gedacht werden. Nur als trinitarischer erscheint Gott dem menschlichen Geist als Grund aller Dinge, die die Spuren der Trinität insofern tragen, als sie vom Intellekt in ihrer Verknüpfung aus Einheit und Andersheit, als *contractio*, erkannt werden.

Eine eher formale kritische Anfrage betrifft lediglich den der gesamten Untersuchung zugrundegelegten Begriff »Offenbarungsphilosophie«. Er ähnelt dem (vom Verfasser ebenfalls benutzten) Begriff der Trinitäts- bzw. Inkarnationsphilosophie K. Flaschs, intendiert aber das genaue Gegenteil: Nicht die glaubensunabhängige Vernunftnotwendigkeit der nur von den Einfältigen für geoffenbart gehaltenen Wahrheit soll aufgewiesen werden, sondern das Verhältnis gleichzeitiger Einheit und Unterschiedenheit zwischen Glauben und Denken, wobei der Glaube von der Vernunft vorausgesetzt und im Erkennen dieser Voraussetzung als für diese notwendig eingesehen wird. Würde man bei Cusanus von transzendentalphilosophisch argumentierender Offenbarungstheologie reden, vermiede man die terminologische Nähe zu Flaschs Interpretation und damit auch das mögliche Missverständnis, Cusanus deduziere den Inhalt der Offenbarung aus dem Denken. Dies ist nämlich nur insofern richtig, als das Denken tatsächlich der Glaubenserfahrung entspringt und ausdrücklich als deren Ausfaltung begriffen wird. Da der Gegenstand des Cusanischen Denkens Gott, das offenbare Geheimnis, ist und nicht der menschliche Geist, muss es als Theologie bezeichnet werden. Sofern der Glaube an Gott jedoch nicht unreflektiert, sondern reflektiert und bewusst vorausgesetzt wird, kann von philosophischer Theologie die Rede sein. Da Gott wesentlich durch die Koinzidenz von Offenbarung und Geheimnis erscheint, müsste man genau genommen von einer philosophisch argumentierenden oder die Philosophie integrierenden Theologie des offenbaren Geheimnisses sprechen, um dem treffenden Interpretationsansatz Thurners terminologisch gerecht zu werden.

Johannes Wolter, Köln

YAMAKI, KAZUHIKO (Hg.): *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Surrey (England) 2002 (Waseda/Curzon International Series, Bd. 2), XIV+288 S.

Der Band enthält die Beiträge, die Anfang Oktober 2000 an der Waseda Universität Tokyo unter dem Hauptthema *Cusanus at the Threshold* gehalten wurden. Vierzehn der insgesamt 26 Autoren – darunter mehrere Übersetzer cusanischer Schriften – kommen aus Japan, fünf aus Deutschland, je zwei aus den USA und Frankreich, je einer aus den Niederlanden, Portugal und Nigeria. Vierzehn Texte sind auf Deutsch verfaßt, neun auf Englisch, drei auf Französisch.

Vorweg sei die Frage erlaubt, warum gerade in Japan ein solches Interesse an einem christlichen Philosophen des 15. Jhs. besteht? In seiner Begrüßungsansprache erinnert der Präsident der Japanischen Cusanus-Gesellschaft, Chumaru Koyama, an die wichtigsten Stationen der Rezeption. Westliches Denken wird erst nach der Meiji-Restauration 1868 bekannt. Der angesehenste Philosoph der Neuzeit, Kitaro Nishida (1870–1945), Begründer der Kyoto-Schule, kannte neuplatonische und cusanische Texte. Die erste Übersetzung erscheint 1935 (*Sermo Dies sanctificatus*), 1966 folgt *De docta ignorantia*. 1982 wird die Cusanus-Gesellschaft gegründet. All das steht freilich im Kontext der intensiven Beschäftigung mit deutscher Literatur im allgemeinen. Doch gibt es wohl noch tiefere Zusammenhänge, die in den Beiträgen gelegentlich angedeutet werden. Letztere sind zwanglos unter drei Themen gruppiert: Tradition und Innovation im Denken des Cusanus, Cusanus und Religion, Gegenwärtige Bedeutung. Im folgenden wird eine andere Anordnung vorgeschlagen.

Drei Beiträge behandeln Cusanus im Überblick. Zur Eröffnung geht Klaus Kremer daran, Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft zu bestimmen. Seine detailreichen Darlegungen bringen Klarheit in ein allerdings fundamentales Problem. Die Vernunft hat ihre Größe darin, daß sie über dem Verstand steht, sofern dieser über den Sinnen (*sensus*) steht. Der *intellectus* beurteilt, richtet, wägt die Erkenntnisse der *ratio*. Cusanus lehnt die platonischen *notiones concreatae* ab; gleichwohl lokalisiert er in der Vernunft gewisse Instanzen oder Funktionen (*vis iudiciaria*, *memoria intellectualis*, *semen divinum*), so daß man, mit aller Vorsicht, von einem Apriorismus sprechen kann. Die assimilierende, mithin kreative Vernunft, die sich als ihr eigenes Instrument benutzt (*De mente* 7, N. 103), ist der Ort der nächsten Nähe zu einer übergeordneten, als göttlich bezeichneten Sphäre, an der sie ihre Grenze findet. Die Vermittlung geschieht durch die *visio mystica*. Kremer untersucht deren logische und theologische Funktion, sowie das ganze semantische Feld der cusanischen Terminologie (*umbra*, *tenebra*, *caligo*, *nebula* usw.). Die *unio* ist ein Sehen (*videre*), doch welches, von wem und von was, das bleibt offen.

Klaus Riesenhuber, in Tokyo lehrend, bietet einen Überblick über das Verhältnis von Negation und Schau. Er skizziert die neuplatonische Tradition, die Cusanus sich aneignet und beschreibt die Prozesse innerhalb des Geistes, durch die das Sensible bzw. Materielle abstrahiert, gefiltert, gereinigt wird, bis die Formen hervortreten. Anhand von *De visione dei* arbeitet Riesenhuber die »ontologisch-interpersonale Konstitutionstheorie menschlichen Verstehens« heraus (237). Die Welt ist, mit Eriugena,

Theophanie. Gott will ein Selbstporträt haben; der Mensch, *imago dei*, strebt nach den Formen, in denen er sich selbst in seinen Ursprung erkennen kann.

In seinem biographischen Abriss setzt Manfred Groten als Historiker neue Akzente, indem er das jeweilige soziale Umfeld des Cusanus betrachtet, die Herkunft aus dem Großbürgertum, das Studium an einer europäischen Elite-Universität (Padua), das allmählich aufgebaute europaweite »Netzwerk« der Korrespondenzen, den Aufstieg im Milieu der Kurie, die zielstrebigsten Aktivitäten im »Pfründenmarkt« usw.

Eine zweite Gruppe bilden Studien zu einzelnen Texten und Themen. Ergänzend zu Kremer und Riesenhuber beschreibt Naoko Sato sehr klar die Erkenntnistheorie nach *De mente*, die Stufen von der *excitatio* der Seele durch die Sinne bis zur *intuitio veritatis absolutae*, in der die *intelligentia* die *quiditas* erfassen und Alles in Einem sehen soll. Cusanus verschmilzt aristotelische und platonische Lehrstücke. Er übergeht den *intellectus agens* und lehnt angeborene Ideen ab, aber er kennt eine *vis iudiciaria* und er besteht darauf, daß der Geist als *imago dei* trinitarisch strukturiert sei.

Morimichi Watanabe, Präsident der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft, untersucht die rechtlichen, sozialen, politischen und ekklesiologischen Ideen, die Cusanus, von Hause aus Jurist, bis 1442 entwickelt. Watanabe übernimmt Meuthens Ausdruck, Cusanus habe seine mehr praktischen Konzepte »re-theologisiert«, etwa wenn er die Kirche als Teil einer kosmologischen Struktur definiert. Ebenso überzeugend behandelt der Kirchenhistoriker Gerald Christianson die Ekklesiologie der Basler Schriften, die Balance zwischen neuplatonischem Hierarchiedenken und Konsens in *De concordantia catholica*, die Hussitenfrage und die Debatte um die Autorität der Konzilsvorsitzenden. Cusanus ging von der Praxis zur Theorie: Bevor er seine Kirchentheorie entwickelte, war er ein »Kirchenmann«, und bevor er philosophische Abhandlungen schrieb, hatte er direkte Erfahrungen im uralten Streit zwischen Einheit und Vielheit.

Kinnichi Ogura beleuchtet zwei kirchenpolitische Maßnahmen: die Einrichtung zweier Filialkirchen in Frankfurt, wo es für 12.000 Gläubige nur eine Kirche gab (1452), und das am 3. Dez. 1451 in Mainz erlassene Judendekret. Damit bewies Cusanus wenig politisches Geschick, denn das von den Juden zu tragende *signum* setzte sie Diskriminierungen aus. In einem Brief vom 2. Mai 1452, auf den man sich noch bis ins 17. Jh. berufen wird, empfiehlt er dem Frankfurter Stadtrat, das Dekret streng zu befolgen. Ogura nennt diese Haltung »idiologisch-theologisch bedingt«;¹ sie stehe »in scharfer Diskrepanz« zur sonstigen Politik und Philosophie. Zu ermeszen bleibt die Tragweite von Oguras Frage: Ob man bei Cusanus von einer »gespaltenen Persönlichkeit« sprechen müsse?

Rudolf Endres erzählt kenntnisreich von Cusanus' intensivem literarischem Austausch mit den Freunden vom Kloster Tegernsee: Geisenfeld, Waging (der geradezu Ko-Autor mancher Werke war), Ayndorffer, Keck. Auf beiden Seiten vertieft diese Korrespondenz die Kenntnis von Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus, sowie mathematisch-naturwissenschaftlicher und humanistischer Texte; sie bewirkt auch eine Abkehr von der Wiener Scholastik.

¹ Sollte es statt »idiologisch« *ideologisch* heißen? Die allzu zahlreichen Druckfehler des Buches seien als Merkmal der Authentizität betrachtet.

H. Lawrence Bond erklärt, inwiefern *De apice theoriae* alle früheren Spekulationen des Cusanus vervollständige, beende und neu ausrichte; es handle sich um eine »Hermeneutik«, um einen »Schlüssel« zu seiner Theologie, zugleich um das »Paradox eines Paradox, Parodie der Parodie« (41). In gründlichem Durchgang verdeutlicht Bond die Differenz des *posse* zu *posse ipsum*, zu *possest* und anderen Modalitäten bzw. abgeleiteten Termini wie *quiditas*, *possibilitas* usw.

João Maria André widmet sich den aktuellen Aspekten der *docta ignorantia*, heute, am Ende der technowissenschaftlichen Rationalität, in der Zeit eines kulturellen Pluralismus, in dem das Verhältnis von Einheit und Vielheit neu bestimmt werden muß. Er erkundet die hermeneutische, ethische und ästhetische Bedeutung jenes Motivs.

Drei Beiträge beschäftigen sich mit der Mathematik. Tan Sonoda erklärt anhand von *De docta ignorantia*, wie die Mathematik hilft, den methodischen Sprung zu verdeutlichen, den plötzlichen Umschlag, in dem Potentialität und Aktualität zum Unendlichen verschmelzen (*transsumptio*, *ascensio*, *elevatio*). Cusanus vermittelt die beiden Perspektiven: Die Welt ist faktisch begrenzt, als *similitudo dei* aber prinzipiell unendlich.

Jocelyne Sfez zeigt, wie sich Mathematik und Metaphysik bei Cusanus wechselseitig befruchten. Arbeitet die *ratio* nach dem aristotelischen Widerspruchsprinzip, so ist der *intellectus* fähig zur Koinzidenz der Gegensätze, zur sprunghaften simultanen Erkenntnis der Identität des Differenten, mehr noch: der Identität von Identität und Differenz. 1453, in *Compl. theol.* und in *Math. compl.*, kommt es zum Bruch mit der *theologia mathematica* von 1440. Weil die mathematischen Objekte rein geistig und nichts außerhalb ihrer Definition sind, erlauben sie dem Geist, sich in sich selbst zu betrachten. Die Entwicklungen in Cusanus' Bezug zur Mathematik, auf die Kurt Flasch 1998 hingewiesen hat, führen aber, so Sfez, nicht zu einer Relativierung (auch nicht zu einer Beendigung nach dem *Triologus de possest*), sondern sie bezeichnen den Übergang von einer Phase praktischen Experimentierens zur Theorie, zur Reflexion des mathematischen Modells im allgemeinen. Diese These entspricht dem von Watanabe und Christianson Vorgebrachten.

Auch Jean-Marie Nicolle betont den Bruch mit der aristotelischen Logik, wenngleich er Cusanus' Versuche zur Transmutation gebogener in gerade Linien für »vergeblich« hält. Wichtig ist der Hinweis auf die neuplatonische Tradition: Für Proklos sind mathematische Objekte immer auch metaphysische. Dies übernommen zu haben, war, so Nicolle, der Fehler des Cusanus. Ist es aber ein Fehler? Die Streitfrage bleibt ja bis über das 18. Jh. hinaus leitend. Kant etwa mühte sich, die Differenz aufrechtzuerhalten und Mathematik und Metaphysik als heterogene und inkompatible Disziplinen zu erweisen. Es könnte allerdings sein, daß ihm das nur verbaliter gelang.

Eine vierte Gruppe bilden Studien zu Quellen und Wirkungen. Im *Itinerarium* des Bonaventura unterstreicht Hisako Nagakura die Stellen, in denen die »Logik« – Rhetorik oder Methode – der Koinzidenz deutlich wird, am Beispiel von Zentrum und Kreis, Alpha und Omega usw. Um die Transzendenz zu wahren und nicht in Pantheismus zu fallen, muß der Abgrund betont werden, die Disproportion zwischen Kreator und Kreatur. Von hier zieht Nagakura eine Linie zur Dialektik des absoluten Nichts bei Nishida.

Keiko Takashima studiert die Boethius-Kommentare des Thierry von Chartres und bietet eine Übersicht über die von Cusanus mehr oder weniger direkt übernommenen Motive: Weltseele, Trinität, Mathematik, Aufstieg/Abstieg und Verknüpfung als Bewegung (*nexus, motus*). Yoshiaki Yauchi verdeutlicht, wie Cusanus in den sehr späten Schriften von Montoliveto zwei gegenläufige Tendenzen zu einer Ermahnung an den jungen Albergati verknüpft: die zönotische Forderung des Hl. Benedikt und die anachoretische (eremitische) aus der Mystik Gregors des Großen. Der von Masako Odagawa skizzierte Vergleich der Naturschauungen des Cusanus und des Paracelsus zeigt im Filigran, daß sich das japanische Interesse an diesen Denkern auch auf deren ökologische Ansätze richtet, auf das Potential für eine Distanz zur technologischen Hybris.

Inigo Bocken erinnert daran, daß Cusanus weder zum Mittelalter noch zur Neuzeit einfachhin gehört, sondern zur Renaissance als einer eigenständigen Konstellation. In einem knappen Vergleich von *De pace fidei* mit Kants Schrift von 1795 sucht Bocken die Notwendigkeit des Friedens zu begründen. Montaigne, der in seiner Apologie des Sabundus ebenfalls nach einer letzten Position über den realen Differenzen sucht, vertraut auf den Lauf der Natur. Cusanus hingegen erkennt die Würde des Menschen (wie später Pico) gerade in der Offenheit seines Begriffs. Die Unerreichbarkeit des Absoluten ist allerdings konstitutiv für alles Relative oder Komparative. So wird in *De mente* die sprachtheoretische *physei/thesei*-Opposition aufgelöst in der Idee eines absoluten (göttlichen) Namens, der, eben weil er unzugänglich bleibt, jegliches Sprechen ermöglicht. Ebenso muß der Versuch, das Malen selbst zu malen, stets einen minimalen Rest unerfaßt lassen.

Eine fünfte Gruppe bilden Beiträge zum Ost-West-Dialog. An afrikanischen Beispielen betrachtet Clement Obielu (Nigeria) den »natürlichen« Wunsch des Menschen nach einem Weiterleben, den Unsterblichkeitstrieb sozusagen. In traditionellen Gesellschaften wird der Fortbestand der Familie durch Polygamie gesichert. Gestorbene leben weiter als Ahnen – freilich nur diejenigen, die ein »gutes« Leben geführt haben, die anderen bleiben ausgeschlossen. Die Infnitisierung des Individuums als ethisches Postulat hat eine Parallele im Motiv der Wiedergeburt bei Cusanus, in *De visione dei*.

Takashi Sakamoto, der mehrfach in den MFCG publiziert hat, handelt hier weniger über den Cusanus; er gibt, als Grundlage globalen Handelns, eine etwas dogmatisch anmutende Zusammenfassung der Naturrechtsthese der abendländisch-christlichen Tradition.

Akira Kawanami definiert »Pantheismus« als Überwindung des Gegensatzes von Theismus und Pantheismus in einer Lehre von »All in Gott« bzw. »Gott in All«. Zu Beginn des 19. Jhs. sah K. Ch. F. Krause diese Komplementarität, sei aber unbeachtet geblieben. Cusanus löst den Gegensatz durch das Lehrstück von der *complicatio/explicatio*. In einem Dokument des Mahayana-Buddhismus, dem Kegon-Sûtra (1. Jh. v./n. Chr.), wird die Entfaltung des unbeschränkten Wissens bereits als eine Art *explicatio* beschrieben.

Yasukuni Matsuyama meditiert über den von Cusanus selbst in *De non aliud* vernachlässigten Ausdruck *spiritus spirans* – wehender Wind, atmender Hauch, be-

seelender Geist, kreisförmige Luft bzw. wirbelnde Atmosphäre (*spira, spiralis*). Die Übersetzung des cusanischen Lateins in Motive des japanischen Buddhismus (etwa bei Nishida) sowie in deutsche Begriffe verdeutlicht einige der tieferen Zusammenhänge, von denen eingangs die Rede war. Jener *spiritus* meint offenkundig ein subjektloses Wirken.

Morimichi Kato prüft eine These Cassirers: Mit seinem Konzept eines Gottes, der von allem Seienden unendlich entfernt und zugleich in jedem *contracte* sei, habe Cusanus religiöse Toleranz gefordert. Das in *De conc. cath.* durchgehende Schema einer trinitarischen Hierarchie bietet allerdings kein Modell für heutige demokratische Koexistenz. Auch der Brief an R. Sanchez von 1442, *De pace fidei* und die *Cribratio Alkorani* lassen sich für eine Reflexion des Multikulturalismus kaum nutzen. Das einzige Verdienst des Islam bestehe darin, in einem götzendienerischen Milieu den Monotheismus eingeführt, mithin dem Christentum den Weg bereitet zu haben. Cusanus strebte eben keinen offenen Dialog an, kein Lernen vom Anderen. Vielmehr stellte er das Christentum als alleinigen Maßstab hin. Cassirer hat also die starken christlichen Bindungen unterschätzt.

Zum selben Ergebnis kommt Walter Andreas Euler in einer schönen Darstellung dreier berühmter Religionsdialoge aus dem 12.–15. Jh. Abaelard folgt noch einer antiken Konstellation, wenn er einen Philosophen mit einem Juden und einem Christen diskutieren läßt. Lull sucht mit einer »formalisiert-rationalen« Methode die theologischen Grundbegriffe zu analysieren; er achtet auf die Tataren (Mongolen). Auch Cusanus, der in *De pace fidei* sieben Asiaten aufnimmt, ist davon überzeugt, daß es einen »einheitlichen Grund aller Religionen« gebe, der, wenn freigelegt, allen einleuchten müsse. Die Elemente eines solchen »gemeinsamen inneren Kerns« bleiben aber allein christlich, mit klarer Trennlinie zu den Juden. Soll ein Religionsdialog wirklich vorankommen, so muß, wie Euler zu bedenken gibt, vor allem der scheinbar natürliche Hang der Menschen isoliert werden, festzuhalten an Überlieferung, Tradition, Herkunft, Alter, Vorfahren usw. Mit Tertullian: Wahrheit statt Gewohnheit! Bedeutet das aber nicht einen unzumutbaren Bruch? Eine Zäsur, letztlich sogar noch mit allen schriftlichen Dokumenten?

Am vorläufigen, pragmatisch bedingten Ende einer unendlichen Reise gibt der Herausgeber, Kazuhiko Yamaki, einen Ausblick. »Diszentrisches Denken« nennt er die methodische Relativierung, die – fernab aller Skepsis – den Mechanismus des Denkens »nüchtern und vernünftig« objektivieren soll. So kam Cusanus etwa zu kosmologischen Thesen: Die Erde steht nicht im Zentrum, ihre Bahn ist kein Kreis, sie ist nicht der einzige bewohnte Himmelskörper. Cusanus sucht überall die größtmögliche Spannung zu erzeugen, die intensivste Polarität. Er empfiehlt, so Yamaki, gleichsam den Weg vom Kreis zur Ellipse. Das betrifft nicht nur die Geschichte der Astronomie, etwa den Übergang von Aristoteles zu Kepler, sondern vor allem auch die brandaktuelle Politik. Samuel Huntington (*The Clash of Civilisations*, 1996) bleibt dem aristotelischen Modell eines konzentrischen Universums verhaftet. Aber mit Cusanus elliptisch denken bedeutet: Den Anderen als konstitutiven Pol anerkennen, in einer Figur, die notwendig *zwei* Zentren hat.

Detlef Thiel, Wiesbaden

PRING-MILL, ROBERT, *Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Ulli Roth. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, 2001 (Clavis Pansophiae; Bd. 9). ISBN 3-7728-2002-6. XII+141 Seiten. 14 Abb. Ln. DEM 98,00.

Was hat den Verlag bewogen, dieses schmale Buch vierzig Jahre nach seinem Erscheinen in deutscher Übersetzung herauszubringen? Offenbar doch die Überzeugung, daß es einen Beitrag zur Lull-Forschung und zur Mediävistik im allgemeinen darstellt, der auch heute noch Beachtung verdient.

Der Haupttitel erweckt den Eindruck, daß wir es hier mit einer Studie zum Weltbild Ramon Llulls zu tun haben. Das ist aber nur teilweise der Fall. Zwar gibt der erste Teil eine Einführung in den historischen Kontext der lullischen Lehren und einen Überblick über deren Inhalt und Entwicklung, und der dritte und letzte Teil vertieft dies, indem er besonders auf Llulls Korrelativenlehre eingeht. Trotzdem liegt der Schwerpunkt des Buches im zweiten Teil, der nicht von ungefähr die Mitte des Werkes bildet; er ist nicht speziell Ramon Lull gewidmet ist, sondern behandelt das mittelalterliche Weltbild im allgemeinen. Der Einschub des mittleren Teils entspringt einer hermeneutischen Einsicht, die der Autor, von Hause aus Literaturwissenschaftler, zunächst bei der Interpretation literarischer Texte gewonnen und hier auf die Deutung philosophisch-theologischer Schriften übertragen hat. Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis solcher Texte ist, wie Pring-Mill im Abschnitt über »das gemeinsame Substrat der Gemeinplätze« (S. 25–31) ausführt, die Unterscheidung zwischen dem, was ein Denker an Besonderem und Neuem bietet, und dem, was er mit seinen Vorläufern und Zeitgenossen gemein hat. Da das Gemeinsame meist nur vorausgesetzt wird, ist die oben genannte Unterscheidung durch eine zweite zu ergänzen, nämlich die Unterscheidung zwischen dem, was man sagt, und dem, was man nie sagt, aber immer voraussetzt. Nur wenn sich der Interpret der Anstrengung unterzieht, die impliziten Voraussetzungen einer Epoche zu untersuchen, ist er fähig, »die Wechselwirkung zwischen Tradition und Originalität in den studierten Werken zu verstehen« (S. 26). Was aber ist nun das Substrat an Gemeinplätzen, das den Werken Ramon Llulls zugrunde liegt? In der Antwort auf diese Frage wird ein weiterer Vorzug dieses Buches sichtbar. Pring-Mill begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf die christlich geprägte Kultur des Abendlandes, die uns heute aus dem Abstand der Jahrhunderte als die einheitliche Folie erscheint, auf der die verschiedenartigen Äußerungen des mittelalterlichen Denkens verständlich werden, sondern er bezieht auch die Juden und Muslime ein. Christen, Juden und Muslime lebten in einem einheitlichen Kulturraum, der durch das gemeinsame griechisch-römische Erbe bestimmt war. Das ist eine Einsicht, die nicht nur für die Interpretation des lullischen Denkens entscheidende Bedeutung hat. Neuere Arbeiten zur Geschichte Spaniens, zum Beispiel die von Adeline Rucquoi (*Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, 1993, und *L'Espagne médiévale*, 2001), haben von einem ganz anderen Ausgangspunkt her die Auffassung bestätigt, daß man im Bezug auf das mittelalterliche Spanien nicht von einem Nebeneinander dreier verschiedener Kulturen sprechen kann, sondern daß vielmehr die Unterschiede von Juden, Christen und Mus-

limen innerhalb des gemeinsamen Rahmens der griechisch-römischen Kultur zu verstehen sind. Historisch gesehen geht dieses gemeinsame Substrat zurück auf Platon und Aristoteles sowie auf den Neuplatonismus, der nach Pring-Mill aus den Ideen der beiden großen Philosophen eine Kosmologie entwickelt hat, die das mittelalterliche Weltbild prägte.

In sechs Kapiteln behandelt Pring-Mill die hauptsächlichen Aspekte dieses Weltbildes: Im Zentrum steht die Auffassung vom Universum als der großen Seinskette oder der Stufenleiter der Geschöpfe. Weitere Kapitel sind der Theorie der vier Elemente, der Vorstellung von den Himmelsphären, der numerischen Strukturierung des Kosmos in der Antike, der Zahlenlehre des Mittelalters und schließlich dem Verhältnis von Mikrokosmos und Makrokosmos gewidmet.

Auf diesem Hintergrund stellt Pring-Mill im dritten Teil seines Buches Lulls Lehre vom Universum dar. Er kann dabei zeigen, wie er schon im ersten Teil angekündigt hat, daß sich fast die ganze lullische Apologie der christlichen Grundwahrheiten von Trinität und Inkarnation darauf reduziert, »zu beweisen, daß, wenn man die Gemeinplätze annimmt, man seiner Auffassung nach als logische Konsequenz sowohl die Dreifaltigkeit als auch die Menschwerdung annehmen müßte, Dogmen, die in jenen Rahmen passen und ihn erläutern« (S. 30). Insbesondere die für Lulls Auffassung von Gott und dem Universum so charakteristische Korrelativenlehre wird auf diese Weise verständlich.

Im Ganzen stellt dieses schmale Buch eine inhaltlich und methodisch bemerkenswerte Einführung in das mittelalterliche Weltbild dar. Nicht zuletzt besticht es durch die klare, verständliche Art der Darstellung. Dr. Ulli Roth hat das Buch in ein ebenso gutes Deutsch übertragen und für den deutschen Leser in Absprache mit dem Autor erläuternde Bemerkungen, die als solche gekennzeichnet sind, hinzugefügt. Das Buch stellt indirekt auch einen wertvollen Beitrag zur Cusanus-Forschung dar, hat doch Cusanus manche Ideen Lulls übernommen und weitergeführt. Von besonderem Reiz wäre es, der Frage nachzugehen, ob das in Lulls Werken vorausgesetzte neuplatonisch geprägte mittelalterliche Weltbild, »das gemeinsame Substrat der Gemeinplätze«, im Denken des Nikolaus von Kues noch präsent ist oder durch ein neues Weltbild abgelöst wurde.

Klaus Reinhardt, Trier

BUCHHEIM, THOMAS / KNEEPKENS, CORNEILLE HENRI / LORENZ, KUNO (Hrsg.): *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2001. 379 S. ISBN 3-7728-2200-2.

Der vorliegende Band stellt unter den deutschen Publikationen den erstmaligen Versuch dar, *Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik* – so der Untertitel – historisch-systematisch und nahezu vollständig zu beleuchten. Schon allein aus diesem Grund verdient der Band Beachtung. Auf insgesamt knapp 380 Seiten versammeln sich 20 Beiträge, von denen der erste als Einführungsreferat konzipiert ist, während

die drei letzten die Thematik rein systematisch, d. h. ohne Rückgriff auf einen bestimmten Autor behandeln. Die dazwischen liegenden Beiträge sind den wichtigsten Stationen und den mit diesen verbundenen Autoren in der Geschichte des Möglichkeitsbegriffs gewidmet, wobei dem Mittelalter sachgemäß das größte Gewicht zukommt (auch Nicolaus Cusanus ist aufgenommen!). Angaben zu den Autoren sowie ein Personenregister schließen den Band ab.

Selbstverständlich birgt jeder Versuch wie der hier vorliegende, eine sich über Jahrhunderte hinweg erstreckende philosophische Problematik vollständig darstellen zu wollen, die Gefahr in sich, eine wichtige Position übersehen zu haben (so fehlen etwa Augustin, Heinrich von Gent oder Christian Wolff). Gleichmaßen mag die Auswahl der behandelten Autoren willkürlich anmuten. Die Herausgeber sind indessen selbstbewußt genug, sich diese Frage erst gar nicht zu stellen. Sie erheben keinen geringeren Anspruch als den, unter der Frage nach dem Verhältnis von Potentialität und Possibilität »die Geschichte der Metaphysik und Ontologie von Parmenides bis Heidegger« (S. 7) zu behandeln. Eine nähere Begründung für die Auswahl der vorgestellten Positionen in dem ohnehin nur kurz und rein thematisch gehaltenen Vorwort fehlt; vielleicht wären an dieser Stelle einige Hinweise für die nicht in dieser Thematik spezialisierten Leser und Leserinnen hilfreich gewesen.

Die Auswahl der Verfasser ist ebenso vielfältig wie die vorgestellten philosophischen Positionen. Neben den bekannten Namen international anerkannter Philosophiehistoriker finden sich die unauffälligeren, doch keineswegs geringfügiger zu beurteilenden Namen der Nachwuchswissenschaftler, die die Diskussion in Zukunft mitbestimmen werden. Sechs der Beiträge sind in englischer Sprache verfaßt.

Es scheint offensichtlich – zumindest legt sich dieser Eindruck nahe, obwohl sich explizit nichts dazu formuliert findet –, daß die Verfasser der einzelnen Beiträge die Vorgabe erhalten haben, sich rein autorenimmanent zu beschränken und sowohl auf den Rückblick auf die Tradition als auch auf den Blick auf die Wirkungsgeschichte zu verzichten. Anders ist das konsequente Schweigen in bezug auf diese beiden Perspektiven nicht zu verstehen! Lediglich implizit fällt das ein oder andere Mal ein Hinweis auf die Vor- und Nachgeschichte der behandelten philosophischen Position. Auch dies verlangt den Leserinnen und Lesern die hohe Eigenleistung ab, diese Querverbindungen zwischen den Autoren selbst herstellen zu müssen, was wiederum strenggenommen voraussetzt, daß der gesamte Band gelesen werden muß, um sich einen annähernden Überblick über die Geschichte des Möglichkeitsbegriffs machen zu können. Die Einzelbeiträge isoliert gelesen bieten hierfür jedenfalls keine Hilfe, allenfalls den einen oder anderen Anhaltspunkt. Das Fehlen eines Sachregisters erschwert es freilich, diesen Anhaltspunkten erfolgreich nachgehen zu können.

Doch diese kritischen Anmerkungen mindern kaum das Verdienst dieses historisch-systematischen Abrisses der Frage nach der Möglichkeit im Sinne einer Fähigkeit oder eines Vermögens (Potentialität) in bezug auf Personen und im Sinne einer in sich widerspruchsfreien logischen Möglichkeit (Possibilität) in bezug auf Gegenstände und Weltzustände. Den Auftakt bildet der schon 1997 veröffentlichte Beitrag von *Klaus Jacobi* (der einzige Nicht-Originalbeitrag), der allgemein der Frage nach dem Gebrauch der Begriffe Potentialität und Possibilität und ihrem Verhältnis zu-

einander gewidmet ist. Dieser Aufsatz scheint den anderen Verfassern vorgelegen zu haben, denn die meisten berufen sich zu Beginn ihrer Beiträge auf ihn. Doch wenn Jacobi in eher pragmatischer Absicht angibt, daß es ihm nicht darum geht zu zeigen, »wie unterschiedliche Möglichkeitsbegriffe, je verbunden mit anderen Begriffen, systembildend für unterschiedliche philosophische Systeme sind«, sondern »was die fachphilosophischen Unterscheidungen zur Aufklärung unseres normalen Nachdenkens beitragen können« (S. 11), erscheint die Auswahl dieses Beitrages angesichts der hochspekulativen Richtung, die diese Diskussion im folgenden nehmen wird, als Einführungsreferat eher fehl am Platz.

Den ersten frühgriechischen Reflexionen zum Thema »Möglichkeit« bei Parmenides widmet sich *Mischa von Perger*, wobei deutlich wird, daß sich eine strenge Scheidung des Potentialitäts- vom Possibilitätsdiskurs nicht finden läßt. Wohl aber finden sich Ansätze einer Unterscheidung, die Aristoteles (*Ulrich Nortmann*) vielleicht mit dazu bewogen haben, nun für das Reden über Möglichkeiten die Terminologie zu schaffen, »auf deren Grundlage sich [diese beiden] verschiedenartigen Diskurstypen entfalten konnten« (S. 43). Die in der Geschichte der Modalausdrücke fundamentale Position des Aristoteles, dessen Relevanz schon Jacobi hervorgehoben hatte (S. 13ff.), erweist Nortmann unter anderem durch einen Vergleich der insbesondere in *Metaphysik* Θ entfalteten aristotelischen Position mit modernen modallogischen Ansätzen.

Das 11. und 12. Jahrhundert bildet den historischen Rahmen der drei folgenden Beiträge zu Anselm von Canterbury (*Sang-Jin Kang*) und Petrus Abaelardus, der gleich zweimal Behandlung erfährt (*Michael Astrob*, *Christopher Martin*). Während in bezug auf Anselm deutlich wird, wie die christlichen Lehren von Inkarnation und Erlösung sowie die Vorstellung Gottes als allmächtig und vorherwissend die Fragen nach der Möglichkeit – zum einen in persönlicher Aussageweise als Fähigkeit Gottes (Potentialität), zum anderen in unpersönlicher Aussageweise als eine Gott vorgegebene Notwendigkeit (Possibilität) – neue Probleme aufwirft und dementsprechende Lösungsstrategien fordert, steht für Abaelard die modale Logik als solche im Vordergrund.

Mit der Wiederentdeckung der aristotelischen *Metaphysik* im 13. Jahrhundert werden die in der Frühscholastik angedachten Differenzierungen der persönlichen und unpersönlichen Möglichkeitsaussage in aristotelischer Terminologie als die Unterscheidung eines in bezug auf ein Vermögen Möglichen und eines unabhängig von einem Vermögen Möglichen konkretisiert und insbesondere auf die Frage nach einem Gott Möglichen bzw. Unmöglichem zugespitzt. Dieser Prozeß setzt ein mit den arabischen Philosophen Avicenna und Averroes (*Allan Bäck*) und wird fortgesetzt von Thomas von Aquin (*Seung-Chan (Elias) Park*). Hier ist es vor allem die christliche Lehre einer *creatio ex nihilo*, die nach dem Status und der Beschaffenheit des geschaffenen Seienden fragen läßt. In den Vordergrund rückt dabei die aristotelische Bestimmung des logisch Möglichen, das gilt, »sofern das Prädikat dem Subjekt nicht widerspricht. [...] Was nicht unter die göttliche Allmacht fällt, ist . . ., was einen Widerspruch einschließt, weil dieses nicht den Sinngehalt von »seiend« besitzt und darum nicht den Charakter des Erschaffbaren oder Möglichen hat.« (S. 152f.)

Gleichwohl Cusanus in seinen Lehren bekanntlich nicht unerheblich von Raimundus Lullus beeinflusst wurde, bieten die Ausführungen von *Charles Lohr* zum

Möglichkeitskonzept des mallorquinischen Denkers keine möglichen Verbindungspunkte. Lull gebraucht den Possibilitätsbegriff nicht in der ontologischen Hinsicht, in der sein Umfeld ihn diskutiert (diese Tatsache verbindet ihn immerhin mit Cusanus!), sondern als Ausgangspunkt seiner *ars*- und Wissenschaftskonzeption, deren Regeln dem Ziel dienen, das Chaos der möglichen Dinge zu klären und diese als wahr und real zu erweisen.

Entscheidende Weichenstellungen erhält die Vorstellung eines Gottes Willen und Intellekt vorgängigen, weil sich allein aus der Nichtrepugnanz der Termini ergebenden *possibile logicum* bei Johannes Duns Scotus (*Peter King*): »...the possibility of the possible is formally due to itself and stems from the Divine Intellect only »principiatively« (*principiative*) [...] Thus the Divine Intellect is that from which the possible comes into being, though it is not the reason why the possible is possible. ... The Divine Intellect is therefore the ontological, rather than the formal ground of the possible.« (S. 196). Wilhelm von Ockham lehnt diese Position allerdings ab (*Matthias Kaufmann*), indem er Möglichkeit im Sinne von Possibilität nur in Bezug auf Sätze gelten läßt: »Es gibt für Ockham keine möglichen Gegenstände. Sätze, welche die Existenz möglicher Dinge zu unterstellen scheinen, sind so zu analysieren, daß sie die Möglichkeit einer Existenzaussage, nicht aber die Existenz eines möglichen Dinges behaupten.« (S. 209). *Simo Knuuttila*s Beitrag zu Buridan vervollständigt die modallogischen Überlegungen des 14. Jahrhunderts.

Unter dem originellen Titel »Potentia vs. Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit« unternimmt *Stephan Meier-Oeser* den bemerkenswerten Versuch, das »einen zentralen Bereich der cusanischen Philosophie« (S. 239) markierende Begriffsfeld der Möglichkeit so zu sondieren, daß die Einheitlichkeit der Gedanken von den Früh- bis zu den Spätwerken deutlich wird: »Die Sequenz der Möglichkeitsbegriffe [...] kennzeichnet eine gedankliche Bewegung, in deren Verlauf das begriffliche Instrumentarium zwar mehrfach erweitert und unter Hervorhebung neuer Aspekte und abweichender Perspektiven in unterschiedlicher Weise organisiert wird. Insgesamt jedoch überwiegen die inhaltlichen Konkordanzien gegenüber den Differenzen. ...« (S. 240). Darüber hinaus ist Meier-Oeser bemüht, die cusanische Lehre trotz aller Widersprüchlichkeit zur vorherrschenden scholastischen Tradition vorsichtig mit dieser in einen Zusammenhang zu bringen, ohne sich ständig disqualifizierend davon absetzen meinen zu müssen. Die Originalität des cusanischen Ansatzes wird hier erfreulicherweise einmal nicht zu Lasten der Scholastik, sondern parallel dazu gewürdigt.

Meier-Oeser legt dar, inwiefern sich vor allem mit dem Prinzip der *coincidentia oppositorum*, d. h. »mit der cusanischen Zurückweisung der universalen Geltung des Widerspruchsprinzips [...] zwangsläufig eine ganz andere Perspektive auf die traditionell mit dem Begriffskomplex von *potentia*, *possibilitas*, *possibile* usw. verbundenen Fragestellungen und Theoreme« eröffnet (S. 240). In einer subtilen Analyse von *possest*, *posse fieri* und *posse ipsum* anhand der Schriften *Triologus de possest*, *De venatione sapientiae* und *De apice theoriae* und unter Hinzuziehung weiterer Textstücke verdeutlicht er, wie wenig Raum im Horizont der cusanischen Möglichkeitskonzeption für einen unpersönlichen oder logischen Möglichkeitsbegriff ist, und daß es demnach

wenig sinnvoll ist, die sich aus der traditionellen Diskussion ergebenden Probleme etwa nach einem Gottes Willen und Intellekt Vorgängigen an Cusanus heranzutragen. (Meier-Oeser spricht hier von einer »Aushebelung des dem logischen Möglichkeitsbegriff verpflichteten Konzepts«, S. 246.)

Daß sich die auf Cusanus folgenden Philosophen wie Descartes oder Leibniz wieder lückenlos der traditionellen Potentialität-Possibilität-Debatte anschließen, unterstreicht noch einmal die Sonderstellung des Nicolaus. *Dominik Perler* zeigt in bezug auf Descartes auf, daß theologischer Voluntarismus und strenger Rationalismus sich keineswegs ausschließen (wie so gern gegen die sog. voluntaristischen Theorien des Spätmittelalters angeführt wird), sondern sich sogar gegenseitig bedingen, insofern erst durch die These von den bedingt, weil nur kontingenterweise von Gott gewollten notwendigen Wahrheiten (ein schon von Scotus konzipierter Gedanke!) die für eine rationalistische Erkenntnistheorie unerläßliche Möglichkeit einer allen Menschen gemeinsamen, nicht-empirisch erfahrbaren Erkenntnis gegeben ist. Auch für Leibniz und seine Theorie der möglichen Welten (*Hans Poser*) stehen die mittelalterlichen Reflexionen zu Potentialität und Possibilität im Hintergrund: »Die vollständigen Weltläufe, die Gott in seinem Denken, im »Reiche der Ideen«, zur Auswahl stehen und unter denen er die Wahl trifft, um auf sie sein Fiat! zu gründen, beruhen auf einer modallogischen Konstruktion: Auszugehen ist von einem Begriffsatomismus absolut einfacher Begriffe oder Ideen, den »prima possibilia.« (S. 276).

Die Beiträge zu Kant und Fichte (*Wilhelm Metz*) sowie zu Heidegger (*Rainer Marten*) beenden den historisch-systematischen Teil. Spätestens hier wird die in der spätmittelalterlichen Possibilenlehre vertretene getrennte Betrachtungsweise von impersonaler und personaler Aussageweise, von Possibilität und Potentialität aufgehoben und beide wieder enger miteinander verknüpft. Durch die von Kant vollzogene Kopernikanische Wende, das Gerichtetsein des Gegenstandes nach unserer Erkenntnis, bleibt die Möglichkeit (Possibilität) stets auf das als Können (Potentialität) gedachte Erkenntnisvermögen zurückbezogen. Mittels seiner existenzial-ontologischen Analysen begreift Heidegger schließlich die Möglichkeit des Todes als die »eigenste eigentliche Möglichkeit« des Menschen.

Es folgen drei Versuche (*Tilman Borsche*, *Thomas Buchheim*, *Kuno Lorenz*), die Aktualität der philosophiehistorischen Diskussion um Potentialität und Possibilität für heutiges Philosophieren zu erweisen.

Alles in allem handelt es sich bei dem vorliegenden Band um eine facetten- und inhaltsreiche Darstellung eines sowohl in historischer wie auch in systematischer Hinsicht fundamentalen philosophischen Themas, das auch auf Cusanus, obwohl er es ganz anders angeht, Faszination ausgeübt hat.

Isabelle Mandrella, Trier

COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS E CONCÓRDIA: Caminhos do Pensamento em NICOLAU DE CUSA. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. TOMO I. Coordenação João Maria André e Mariano Álvarez-Gómez. Faculdade de Letras. Coimbra 2002

Zum 600. Gedenktag der Geburt des Kardinals Nikolaus von Kues hat dieser Kongreß an zwei Orten stattgefunden: in der Fakultät der Wissenschaften der Universität von Coimbra, Portugal, und danach in der Universität von Salamanca, Spanien.

Unter dem Motto: »Koinzidenz der Gegensätze und Konkordanz. Die Wege des Denkens des Nicolaus Cusanus« haben die Koordinatoren, die Professoren *João Maria André*, Coimbra, und *Mariano Álvarez-Gómez*, Salamanca, sich als das Ziel des Ereignisses vorgenommen: »In dieser geteilten und von Konflikten erfüllten Welt erweist es sich als notwendig, unter der Inspiration der Gedanken des Nikolaus von Kues, der es in den schwierigen Zeiten des 15. Jahrhunderts verstanden hat, den Weg der Eintracht zu finden, genau *unseren* Weg zu finden, der zurückführen könnte zur Einheit in der Vielheit, so daß das Prinzip der Unterscheidungen, fundiert im Widerspruchsprinzip, seine Ergänzung finden möge im Prinzip der Koinzidenz. Denn dieses ist die metaphysische Wurzel der Idee der Konkordanz.«

Die hier vorliegenden Erörterungen entwickeln verschiedene Aspekte, die im Licht der cusanischen Reflexion sich mit den (entsprechenden) zeitgenössischen Fragen auseinandersetzen.

Allem voran muß man zunächst in aller Gründlichkeit die wahre Bedeutung und die Tragfähigkeit der in Frage stehenden Begriffe erkennen, nämlich die Begriffe *Coincidentia* und *Concordia* im cusanischen Verständnis und Gebrauch. Diese Aufgabe wird in exzellenter Weise in der erschöpfenden Untersuchung von *Klaus Kremer*, Trier, gelöst. Gemäß seinem Ergebnis findet die strukturelle Präsenz von Konkordanz und Koinzidenz in allen Bereichen des Seins statt, sei es der göttliche, sei es auch der geschöpfliche Bereich. Darum können wir auch von verschiedenen Graden von Konkordanz bis hin zur göttlichen Einheit und Trinität sprechen. Und analog können wir von der Koinzidenz in Gott selbst bis herab zu Vernunft (*intellectus*) und Verstand (*ratio*) sprechen.

In seiner interessanten Studie über die philosophische Doxologie bezieht sich *Peter Casarella*, Washington, auf jene *scientia laudis*, die Cusanus, mittels des Vergleiches des Menschen mit einer lebendigen Harfe, insoweit erklingen läßt, als der Mensch ein Mikrokosmos ist.

Die Wege zur Weisheit werden von Cusanus unter der Führung des *Idiota* beschritten. *Leonel Ribeiro dos Santos*, Lissabon, hat diese entscheidende Figur für unsere aktuellen philosophischen Fragen reliefartig herausgearbeitet.

Welches die Methodologie des Cusanus gewesen ist, um die Koinzidenz der verschiedenen philosophischen Traditionen zu entdecken, das wird von *Claudia D'Amico*, Buenos Aires, deutlich gemacht. Sie zeigt dies in ihrer Studie über die in *De beryllo* erkennbaren Traditionen, wo die Originalität des Prinzips der Intellektualität auftaucht, als Zusammenfluß und zugleich als Überwindung der verschiedenen Formen des mittelalterlichen Platonismus.

Wir haben noch ein anderes bedeutendes Feld für die Betrachtung der Koinzidenz und der Konkordanz: nämlich die Frage nach der Einheit der Religionen in der Verschiedenheit der Riten. *Walter Andreas Euler*, Trier, greift den Gedanken von R. Lull mit seiner großen Wirkung auf das cusanische ökumenische Denken auf. Im Bereich desselben Themas der Ökumene vertieft *Anselmo Borges*, Coimbra, die Begriffe von Offenbarung und Dialog, insofern sie nützliche Instrumente auf dem Aufstieg zum Geheimnis Gottes sind.

Mário Santiago de Carvalho, Coimbra, beginnt seine Analyse zunächst mit *De Genesi*, um sich dann den letzten Werken des Cusanus zuzuwenden. Er untersucht die Frage nach der Ewigkeit der Welt in ihrer Gegenüberstellung der Positionen von Aristotelismus und Platonismus. Die Schlußfolgerungen dieser Untersuchung beinhalten eine tiefe Modifizierung in der Idee der *possibilitas*, ausführlich vorgestellt in *De possest* und *De venatione sapientiae*, wo die Metaphysik des Seins sich auf eine Metaphysik des *posse* zurückführt.

In seiner Exposition stellt *Inigo Bocken*, Nijmegen, die Frage nach der Bedeutung einer cusanischen Ethik in *De coniecturis*. Seiner Untersuchung zufolge finden wir in diesem Werk, und zwar wiederholt, die Inversion der Präzedenz von der zweifachen Theorie und Praxis, und dies genau deshalb, weil die cusanische Reflexion über das Erkennen auf der Selbsterkenntnis ruht, und deshalb auf der Bedeutung, die sich in seiner späteren ausführlichen und bekannten Formulierung niederschlägt: »Sis tu tuus, et ego ero tuus« (*De visione Dei* 7).

Diogo Ferrer, Coimbra, unterzieht vom Punkt der doppelten Negation aus die mögliche Beziehung zwischen dem cusanischen *De non aliud* und der Hegelschen Theorie über das Wesen (essenza) einer Betrachtung. Vor allem ist festzuhalten, erklärt der Autor, daß man sich Rechenschaft geben muß über die entgegengesetzten Positionen bei beiden Philosophen. Man findet dann aber auch einige Ähnlichkeiten, die eine Annäherung von Cusanus und Hegel suggerieren. Die vorliegende Studie bedeutet in diesem Punkt ein Stimulanz im Hinblick auf eine Vertiefung des Gesprächs zwischen beiden Philosophen.

João Maria André, Coimbra, unterstreicht in seinem Schlußvortrag die Rolle des Begriffes *transumptio* in den beiden Dimensionen des cusanischen Denkens: einmal in der Dimension der Mystik, d. h. im Bereich der Subjektivität, die ihren Kontakt mit Gott sucht; sodann im Bereich der existentiellen Praxis, wo die *transumptio* Konkordanz wird und die Individualität in der Freiheit und Liebe ihre soziale Berufung erfährt.

Abschließend: Wir haben allen Grund, für die Veröffentlichung dieses Bandes zu danken. Er stellt einen authentischen und mutigen Stachel für alle jene dar, die in einen fruchtbaren Dialog eintreten wollen: einerseits zwischen dem Denker, der es verstand, die Grenzen seiner Zeit zu übersteigen, und andererseits zwischen den Menschen, denen es gut tut, in der Tradition den Schlüssel zu finden, um die Bedeutung der heutigen Zeit und ihrer Fragen zu verstehen.

Mario Machetta, Buenos Aires

Aus dem Italienischen übers. v. K. Kremer, Trier

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abaelard s. Petrus Abaelardus
 Abbo von Fleury 302 302³⁴
 Ackerknecht, E. H. 333¹
 Aertsen, J. A. 67³ 185⁶⁶ 369
 Albert von Rickmersdorf s. Albert von Sachsen
 Albert von Sachsen 275⁵⁴ 298 305⁵⁰
 Albert, P. 131¹²⁹
 Alberti, Leon Battista 14
 Albertus Magnus 29 34 67 90⁷² 141 141³⁴ 141³⁷ 146 186⁷¹ 339 339²¹ 361 391
 Albiruni 346
 Albrecht Achilles, Herzog 106
 Albrecht von Bayern, Herzog 125
 Albrecht, D. 106¹⁴
 Albuin, Bischof 133
 Aldobrandinus de Tuscanella 88 356 357 358 359
 Alfons X. der Weise, König 273 305
 Alhazen s. Ibn al-Haitham
 Allard, A. 303³⁷
 Alvarez-Gómez, M. 229⁶⁷ 351 401–402
 Ambrosius 99¹⁰⁹
 Anaxagoras 173 173²⁹ 280
 Anders, G. 382 382⁸
 André, J. M. 392 401–402
 Andreas, W. 36⁴⁶
 Annius von Viterbo 6⁹
 Anselm von Canterbury 70 140 140²⁵ 143⁵⁶ 144 144⁶³ 146 153 153^{113–114} 154 154¹¹⁸ 154¹²⁰ 155 156¹²³ 157¹²⁷ 161 202 398
 Anselm von Havelberg 226
 Antonio di Pietro Averlino s. Filarete
 Antonius Martini de Chaves, Bischof 11²⁶ 11²⁸
 Apollinaris d. J. 146
 Apollonios von Perge 266
 Aratos 302
 Archimedes 40 295 296 297 298 300 301 307 310 312 312⁷⁴ 313⁷⁷ 317 318 318⁹² 328 329 329¹²⁰ 331 342 345⁴⁸
 Arfé, P. 16³⁹ 18⁵²
 Aris, M. A. 19⁵³ 83⁵⁴ 358–359
 Aristoteles XIV XV 13 14³⁵ 31 33 36⁴⁶ 45 45⁹⁸ 56 57 57¹⁷² 65 85 90 98 98¹⁰¹ 249 250 250³ 253 260 261 262 262³³ 264 271 272 272⁴⁴ 273 282 282⁶⁸ 283 283⁷⁰ 284 287 287⁷⁹ 288 292 294 337 360 386 391 392 394 396 398
 Aristoteles, Ps.-Aristoteles 90⁷⁴
 Arius 146
 Arkadios 297
 Arnauld, A. 52¹⁴¹
 Arnoldus Heymerik 7¹³
 Astroh, M. 398
 Athanasius d. Gr. 141 143 147
 Augoustinos 351
 Augustinus 10²² 32 34⁴⁰ 35⁴⁵ 66 70 70⁸ 80 83 85 94 94⁸⁷ 96⁹² 99 99¹⁰⁸ 100 140 140^{23–24} 141 141²⁸ 141³¹ 143 144 144⁶⁴ 145 145⁶⁷ 145⁷⁴ 145⁷⁶ 146 153 153^{113–115} 157¹²⁷ 158 158¹³¹ 160 162 162¹⁴³ 198²⁷ 246 249 342³² 349⁶² 356 360 373 378 379 381 397
 Averroës (Ibn Rušd) 261 262 262³³ 264 268 271 304 337 398
 Avicenna (Ibn Sina) 337 398
 Azarchel s. az-Zarqāllu
 Baader, F. von 29
 Baader, G. 336¹³
 Bach, J. S. 74

- Bacon Roger s. Roger Bacon
 Bacon, F. 371
 Bäck, A. 398
 Baldin, M. 124⁹⁵
 Baldissera, A. 125⁹⁹
 Baldung, J. 366
 Balthasar, H. U. von 166 166⁶
 Barbo s. Ludovico Barbo
 Barth, K. 166 166⁶
 Bauer, B. 252⁸
 Bauerreiß, N. 346⁵²
 Baulig, H. XII
 Baum, W. 103¹ 105¹² 107²⁰ 109²⁴⁻²⁵
 110²⁶ 111²⁸ 112³³ 113⁴⁰⁻⁴³ 119⁶⁸ 120⁶⁹
 121⁸⁰⁻⁸¹ 122⁸²⁻⁸⁴ 123⁹¹⁻⁹² 127¹⁰⁸ 127¹¹⁰
 130¹²⁰ 131¹²⁴ 367
 Baumann, J. 29¹⁷
 Baur, J. 107¹⁹
 Beck Johannes s. Johannes Beck
 Becker, H.-J. 116⁵⁵ 130¹²¹ 131¹²⁸
 Beckmann, J. P. 67³
 Beierwaltes, W. XI XIII-XVI 1
 18⁵¹⁻⁵² 35 35⁴⁴ 38 38⁵⁷ 39⁵⁹⁻⁶⁰ 61²¹⁰
 65-102 193¹¹ 194¹³ 196 196²¹ 197²³
 204 204⁴⁹ 209⁶⁴ 378
 Belloni, A. 125¹⁰³
 Bellus, I. 133¹³⁸
 Benedikt von Nursia 113 115 393
 Benz, E. 228⁶²
 Benz, H. 14³⁷ 16⁴⁰ 38⁵⁶ 377-383
 Benzi, Ugo s. Ugo Benzi
 Bergier, J.-F. 287⁷⁹
 Bernhard von Clairvaux 391
 Bernhard von Clairvaux, Ps.-Bernhard
 152¹¹¹
 Bernhard von Gordon 337 338
 Bernhard von Waging, Prior in Tegern-
 see 113⁴⁰⁻⁴¹ 113⁴³ 122⁸⁴ 391
 Bernhart, J. 168 168¹⁴
 Berthold von Moosburg 72¹⁸
 Bérulle, P. 167 167⁹
 Bianchini, G. 329¹²⁰
 Bickell, G. 103¹ 107²⁰ 108²¹
 Biechler, J. E. 229⁶⁴
 Bieganowski, L. 259²³
 Bielski, A. 259²³
 Binz, C. 334 334⁴ 335⁷
 Birkenmajer, A. 258²⁰
 al-Bitrûjî 264 264³⁵
 Black, A. B. 237 237¹⁸
 Blair, A. 6⁹
 Blum, P. R. 61²¹⁰
 Blumenberg, H. 1 4³ 7¹⁴ 136 136³ 138
 350 350⁶⁹
 Bocken, I. 220 393 402
 Bodin, J. 39⁶⁵
 Böer, U. 352
 Böhlandt, M. 299¹⁸⁻¹⁹ 319⁹⁶ 324¹⁰⁹⁻¹¹⁰
 Böhme, J. 33 34⁴² 35
 Boethius 34⁴⁰ 35⁴³ 60 66 140²⁵ 194 306
 306⁵⁷ 307 393
 Boff, L. 175³⁴
 Bohnenstädt, E. 34³⁹
 Boiadjiev, T. 5⁸
 Bonaventura 194 360 392
 Bond, H. L. 178⁴⁵ 392
 Bonifatius 29 355
 Boockmann, H. 5⁶ 262³⁴
 Borgnet, S. 141³⁷ 145⁶⁹ 154¹²¹
 Borges, A. 402
 Bormann, K. 5⁸ 27 35⁴⁴ 59¹⁹⁹ 82⁵¹
 115⁵¹ 368-373
 Boronkai, I. 133¹³⁸
 Borsche, T. 400
 Boso 155 156 164
 Boss, G. 82⁵²
 Bradwardine s. Thomas B.
 Bredow, G. v. 24⁶⁷ 87⁶¹ 152¹¹¹
 Bremond, H. 167⁹
 Brey, G. 274⁵⁰

- Bridges, J. H. 16⁴² 298¹²
Brown, R. 255
Brunnhöfer, H. 61²¹⁰
Bruno, G. 4³ 45–46 61 61²¹⁰ 208 371 373
Buchenau, A. 45¹⁰⁰
Buchheim, Th. XII 396–400
Buck, A. 6¹⁰
Bulliot, J. 260²⁵
Burke, P. 14³⁶
Burkert, W. 280⁶¹
Burns, J. H. 233¹
Busard, H. L. L. 297⁹ 298¹⁵ 299¹⁷ 306^{55–57} 307^{58–59} 317⁹⁰
Busch, J. 39⁶⁵ 112³⁵
Bussanich, J. 91⁷⁶
Bussi s. Johannes Andrea de' Bussi
Butéon, J. 329¹¹⁹
Bynum, W. F. 333¹
Caius Marius Victorinus (Afer) s. Marius Victorinus
Calcoen, R. 302³²
Calixt III., Papst 110²⁶
Campanus von Novara 300²³ 301 307 315
Cantor, G. 251
Cardano, G. 330
Carlen, L. 129¹¹⁶
Carlyle, A. J. 234³
Carlyle, R. W. 234³
Carmody, F. J. 264³⁵
Carriere, M. 61 61²⁰⁸
Carvalho de, S. M. 402
Casarella, P. 401
Casper, B. 93⁸⁵
Cassirer, E. 24 29 54¹⁵⁴ 379² 394
Castiglioni, A. 333¹
Cauchy, A.-L. 314
Cerdeña, Antonio de la 324
Cesarini s. Julianus de Cesarinis
Chartres, Schule von Chartres 34⁴⁰ 35⁴⁵ 82⁵² 83 194
Christ, K. 88⁶⁵ 145⁶⁸
Christianson, G. 24⁶⁸ 391 392
Christophorus Garatoni, Bischof 11²⁶
Cicero 246
Clagett, M. 298¹² 298¹⁶ 301²⁷ 310⁶⁸ 312⁷⁴ 313⁷⁷ 315⁸⁴ 317^{89–90} 318⁹³
Clarke, E. 338¹⁹
Clavius, Chr. 330
Clemens, F. J. 61²¹⁰ 278⁵⁷
Cohen, H. 28 28¹³
Colomer, E. 190⁴
Comenius, J. A. 45
Condren, C. 245⁵⁸
Conrad, L. I. 333¹
Constantinus Africanus 337
Copernicus, Nicolaus s. Kopernikus, Nikolaus
Costede / Custode s. Johannes Costede
Creutz, R. 336 336¹⁴ 339²³
Crombie, A. C. 342³² 345⁴⁴
Cryfftz Johan (Henne) s. Johan Cryfftz
Curtze, M. 305⁵² 306⁵⁴ 329¹²⁰
Dahm, A. 20⁵⁸ 357 357¹ 374–377 383¹³
D'Amico, C. 401
Damaskios 193
Dangelmayr, S. 36⁴⁷ 383¹³
Darwin, Ch. 253
De la Mare, A. 303³⁶
Deane, H. 113³⁸
Decker, B. 88⁶⁵ 157¹²⁷
Demandt, A. 4⁴
Denomy, A. J. 260²⁵
Descartes, R. 10 330 400
Dewhurst, K. 338¹⁹
Diemer, A. 273⁴⁷

- Diepgen, P. 333¹
 Dietrich von Freiberg 67³
 Dietrich von Moers, Erzbischof v. Köln
 106
 Dijksterhuis, E. J. 345 345⁴⁴ 345⁴⁶
 Dionysius Ps.-Areopagita 5⁸ 34⁴⁰ 35⁴⁵
 66 83 92⁷⁹ 97⁹⁸ 137 151 194 238 239
 250 324 360 361 372 391
 Döring Matthias s. Matthias Döring
 Dörrer, A. 114⁴⁴
 Dörrie, H. 95⁹¹
 Domínguez, F. 181⁵⁷
 Dopsch, A. 124⁹⁴ 125¹⁰² 131¹²⁴
 Dorn, A. 352
 Duhem, P. 260²⁵ 273⁴⁹ 278⁵⁷⁻⁵⁸
 Dupré, D. 157¹²⁹
 Dupré, W. 157¹²⁹ 351
 Dutens, L. 45¹⁰²
 Ebendorfer s. Thomas Ebendorfer
 Eck, J. 44⁹⁶
 Eckart, W. 333¹
 Eckhart s. Meister Eckhart
 Egg, K. 120⁷⁵
 Egger, W. 352
 Eisenhardt, P. 255¹⁵
 Eleonore von Schottland, Herzogin von
 Österreich 110²⁶ 114⁴⁴ 128 368
 Elm, K. 115⁵²
 Enders, M. 99¹⁰⁷
 Endres, R. 391
 Enea Silvio Piccolomini 7¹¹ 7¹³ 128 189
 s. a. Pius II., Papst
 Epikur 255
 Erasmus von Rotterdam 10
 Eriugena s. Johannes Scottus Eriugena
 Esquerria, A. V. 61²¹⁰
 Eudoxos von Knidos 263
 Eugen IV., Papst 11 136
 Euklid 40 258 259 259²² 298 300 301
 307 310 315 315⁸³ 324
 Euler, W. A. 75²⁵ 88 89⁶⁸ 165³ 211-231
 360-362 394 402
 Eusebius von Caesarea 205
 Eutokios (von Askalon) 297 310
 Eutyches 146
 Falckenberg, R. 30²²
 Feigl, M. 82⁵¹
 Fellmann, F. 259²⁴ 261²⁷ 271⁴³ 272⁴⁴
 Ferretti, G. 102¹¹⁶
 Fichte, J. G. 400
 Ficino s. Marsilio Ficino
 Figgis, J. N. 234⁵
 Filarete, Antonio di Pietro Averlino 14
 Finaeus, O. 40
 Finster, R. 62²¹⁵
 Fischer, H. 88⁶⁵ 334⁶
 Fischer, N. 93⁸⁵
 Flachenecker, H. 117⁵⁸
 Flasch, K. 5⁸ 19⁵³ 38⁵⁶ 74²² 87⁶¹ 94⁸⁷
 132¹³⁰ 136 136⁴ 138 173²⁹ 174³¹ 178⁴⁵
 184 184⁶⁴ 185 185⁶⁶ 189¹ 212² 218²⁵
 261²⁹ 347⁵⁵ 349⁶² 362 362³ 379 385
 388 389 392
 Fleischmann, K. 36⁴⁶
 Fludd, R. 44 44⁹⁴ 44⁹⁶
 Folkerts, M. 16⁴¹ 291-332
 Foucher, S. 55¹⁶⁰
 Fräntzki, E. 38⁵⁶
 Francesco Petrarca s. Petrarca
 Franck, S. 34⁴² 35
 Franco von Lüttich 303
 Frank Hermann s. Hermann Frank
 Frankfurter s. Johannes F. u. Heinrich
 F.
 Freyer, H. 4³
 Friedrich II., Kaiser 120⁶⁹
 Friedrich III., König/Kaiser 104 104⁶
 367
 Friedrich IV., Kaiser 322 s. a. Fried-
 rich III.

- Fritscher, B. 274⁵⁰
Fuhrmann, H. 5⁸
Fuhrmann, I. XII XVII-XXIV 352
Fussenegger, G. 106¹³

Gabriel, L. 189²
Gadamer, H.-G. XI XIII-XVI 28 36⁴⁶
37
Gaia, P. 7¹⁶
Gaius Sallustius Crispus 337¹⁵
Galenus 336¹³ 337 338 344
Galibois, R. 7¹⁶
Galilei, G. 17 260 289 342³²
Galmés, S. 158¹³¹
Gandillac, M. de 7¹⁶ 30²² 35⁴⁴ 38⁵⁶
52¹⁴⁵ 206⁵⁵
Garrison, F. H. 333¹
Gassendi, P. 330
Gawlick, G. 46
Gebhard, Bischof von Regensburg 119
Gelmi, J. 20⁵⁹ 123⁹³ 363 364
Georg Hack, Bischof von Trient 125
128
Georg Kotz, Abt von Stams 116⁵⁴
Georg Peurbach 319 320
Georg III. von Österreich, Bischof von
Brixen 366
Gerbert 302
Gerhard von Cremona s. Jacobus Cre-
monensis
Gerhardt, C. I. 39⁶⁵ 50¹³⁴
Gericke, H. 296⁴ 298¹³
Gerson s. Johannes Gerson
Gerson, L. P. 91⁷⁶
Gestrich, H. 1 351
Gewirth, A. 241⁴⁰
Giannozzo Manetti 373
Giordano Bruno s. Bruno
Giovanni Pico della Mirandola 21⁶³ 194
373 382 393

Glei, R. 156¹²⁴
Gloßner, M. 139 139²²
Goerdts, W. 167⁸
Goethe, J. W. 383 384
Goldammer, K. 274⁵¹
Goldie, M. 233¹
Goldstein, B. R. 268³⁹
Goltz, D. 344⁴² 346⁵⁰
Gombocz, W. L. 135⁰
González, A. L. 87⁶¹
Gotfredsen, E. 334²
Grafton, A. 6⁹
Grant, E. 262³² 269⁴⁰
Grass, N. 103¹ 127¹⁰⁸ 132¹³¹
Gratian (Kamaldulenser, Begründer der
kirchl. Rechtswissenschaft) 5⁸ 238
Graus, F. 4³
Gregor von Heimburg 116⁵⁵ 127
127¹⁰⁹ 129 129¹¹⁶ 131 131¹²⁸
Gregor von Nyssa 66
Gregor I. (d. Gr.), Papst 393
Greschat, M. 75²⁵
Grmek, M. 333¹
Groten, M. 391
Grube, K. 112³⁵
Gründer, K. 28⁷ 191⁵ 344⁴⁰
Grundmann, H. 383¹³
Guthrie, D. 333¹

Haberling, E. 336¹⁴
Häring, N. M. 140²⁵ 154¹¹⁹
Haering, Th. 27
Haeser, H. 333¹
Hagemann, L. 156¹²⁴
Hager, F. P. 193¹²
Haidacher, Chr. 132¹³⁵
Hallauer, H. J. XII 20⁵⁹ 103–134 301³⁰
337¹⁵ 363–368
Haller, A. v. 333¹
Hamann, G. 303³⁹

- Hartmann, St. 175³⁴
 Haubst, R. 19⁵⁵ 35 35⁴⁴ 37⁵² 75 81⁴⁶ 88
 112³¹ 146 146⁷⁹ 147⁸¹ 165 165² 173²⁷
 176³⁷ 192⁸ 207 207⁶⁰ 253¹⁰ 278⁵⁷
 307⁵⁹ 310⁶⁹ 312⁷⁶ 313⁷⁸ 315⁸⁵ 316⁸⁷
 317⁸⁹ 318⁹¹ 319⁹⁵ 321¹⁰³ 323¹⁰⁵ 324¹¹¹
 325¹¹² 326¹¹⁴ 363
 Haug, W. 69⁵
 Hausmann, F. 118⁶⁰
 Heck, A. van 133¹³⁸
 Heftrich, U. 167⁸
 Hegel, G. W. F. XIV 28 28⁷ 29 33 34⁴²
 38 38⁵⁶ 39 39⁵⁹ 74 102¹¹⁵ 139²² 184⁶²
 191⁵
 Heiberg, I. L. 259²²
 Heidegger, M. XIV 397 400
 Heimbürg s. Gregor von Heimbürg
 Heimpel, H. 27⁵
 Heimsoeth, H. 27¹ 54¹⁵² 55¹⁶⁰ 61²⁰⁸
 61²¹⁰ 62²¹⁵ 63 63²¹⁸
 Hein, H. 352
 Heinemann, W. 212²
 Heinrich Frankfurter 105
 Heinrich von Gent 360 397
 Heinrich II., Kaiser 119
 Heinzmann, R. 23⁶⁵
 Heisenberg, W. 253 254 255 256
 256¹⁷⁻¹⁸
 Helmont, J. B. van 342 342³⁴ 343
 Helmuth, J. 11²⁸ 129¹¹⁸ 363-368
 Herder J. G. 30²¹
 Hermann Frank 121⁷⁷
 Herophilos 346
 Herzog, R. 4³
 Hesiod 65
 Heus, Th. 27⁵
 Heymericus de Campo 370
 Hick, J. 219²⁹
 Hieronymus 358 359² 360
 Hilduin 151
 Hipparchos 265 281
 Hippokrates 315 336 336¹³ 337
 Hirschberger, J. 28 38⁵⁷ 46 47¹¹⁵
 Hobbes, Th. 235
 Hobsbawm, E. 6⁹
 Hölzl, N. 111³⁰
 Hoenen, M. 8¹⁹ 370
 Hösl, V. 181⁵⁷
 Hoffmann, E. 27 33 34³⁹⁻⁴¹ 35 35⁴³
 35⁴⁵ 36⁴⁶ 37 46 52¹⁴⁵ 249¹ 278⁵⁷
 Hoffmann, F. 304⁴²
 Hoffmann, H. W. 274⁵¹
 Hoffmeister, J. 102¹¹⁵
 Hofmann, J. 300²² 300²⁴⁻²⁵ 309⁶⁴⁻⁶⁷
 310⁶⁹ 311⁷¹⁻⁷² 312⁷³ 312⁷⁵⁻⁷⁶ 314⁷⁹
 314⁸² 315⁸⁵ 317⁸⁹ 318⁹¹⁻⁹² 318⁹⁴ 319⁹⁵
 319⁹⁷ 320⁹⁸⁻¹⁰² 321¹⁰³ 322¹⁰⁴ 324¹¹¹
 326¹¹³⁻¹¹⁴ 327¹¹⁷ 328¹¹⁸ 329¹²¹ 330¹²²
 Hofmann, J. E. 291 291¹ 292 300
 300²¹⁻²² 300²⁴⁻²⁵ 302³⁵ 304⁴⁵⁻⁴⁷
 307⁵⁹⁻⁶⁰ 310⁶⁹⁻⁷⁰ 311⁷¹ 312⁷⁵⁻⁷⁶ 313⁷⁸
 314⁷⁹ 315⁸⁵ 316⁸⁷ 318⁹¹⁻⁹² 318⁹⁴ 319
 319⁹⁵ 319⁹⁷ 320 320⁹⁸⁻¹⁰² 321¹⁰³
 322¹⁰⁴ 323 324¹¹¹ 325¹¹² 326¹¹³⁻¹¹⁴ 327
 327¹¹⁵ 329¹¹⁹ 330¹²² 332
 Honecker, M. 8¹⁸
 Honnefelder, L. 67³
 Hooker, R. 246
 Hopkins, J. 1¹ 75 76 83⁵³ 135-164
 Hoppe, E. 254 254¹³
 Hornstein s. Jobst von Hornstein
 Howe, H. M. 343³⁶
 Hoye, W. J. 74²² 75²⁵ 185 185⁶⁶
 Hübener, W. 43 344⁴⁰
 Hünemann, P. 167¹⁰ 172²⁵
 Hürten, H. 20⁵⁹ 103¹ 107¹⁹ 109²⁵ 111²⁸
 Hugo von St. Victor 83⁵⁴
 Hugo von Straßburg 141 141³⁷ 143 145
 145⁶⁹ 146 154 154¹²¹
 Hultsch, F. 297⁵⁻⁷ 346⁴⁹
 Humboldt, A. von 251 278⁵⁷⁻⁵⁸
 Hunain ibn Ishaq 336¹³

- Huntington, S. 394
Husserl, E. XIV
Huygens, Chr. 330 330¹²²
al-Ḥwārizmī 303
Hye, F.-H. 117⁵⁸
- Iamblichos von Chalkis 193
Ibel, T. 346⁵²
Ibn al-Haitham 259 264 268
Ibn Ridwan 336¹³
Ingenuin, Bischof 133 352
Irlenborn, B. 180⁵⁴
Isidor von Sevilla 152
Isidor, Ps.-Isidor 5⁸
Izbicki, Th. M. 24⁶⁸
- Jacob von Speier 329¹²⁰
Jacobi, K. 3¹ 7¹⁴ 36⁴⁷ 168¹² 343³⁸ 397
398
Jacobus Cremonensis 301 317 317⁹⁰
318 337
Jäger, A. 104⁴ 104⁸ 109²⁵ 112³³ 113⁴²
120⁷¹ 121⁸¹ 123⁹³ 130¹²² 131¹²⁴ 132¹³²
367
Jakob von Sierck 123⁹⁰
Jan Ruysbroeck 31 33
Janet, M. P. 50¹³⁴
Jaspers, K. 37⁵⁴ 73 73²⁰ 74 111 111²⁹
136 136⁶ 138 252 252⁶
Jean Bodin s. Bodin
Jean Buridan s. Johannes Buridanus
Joachimsohn, P. 116⁵⁵ 127¹⁰⁹ 131¹²⁸
Jobst von Hornstein 125
Johan Cryfftz (Henne), Vater des Niko-
laus von Kues 3
Johann Eck s. Eck
Johann Roettel, Bischof von Brixen
104
Johann von Eich, Bischof von Eichstätt
112 125 130
Johannes Andrea de' Bussi 8 8¹⁸ 16³⁹
22 119 119⁶⁵ 130 131 131¹²⁶
- Johannes Beck 110²⁶
Johannes Bodinus s. Bodin
Johannes Buridanus 259 259²⁴ 260
260²⁵ 271 272⁴⁴ 275 399
Johannes Chrysostomos 288
Johannes Costede 112³⁶
Johannes Damascenus 157¹²⁷
Johannes de Lineriis 305 305⁴⁸
Johannes de Muris 298 298¹⁵ 306
306⁵⁵ 307 310 312⁷⁴ 317 317⁹⁰
Johannes de Sacrobosco 262 299 303
Johannes de Tinemue 297
Johannes Duns Scotus 399 400
Johannes Frankfurter 105 105¹² 365
368
Johannes Gerson 8¹⁹ 235 236 237 245
Johannes Keck 391
Johannes Kymeus s. Kymeus
Johannes Philoponos (od. Grammati-
cus) 250 283 285 287 287⁷⁹
Johannes Regiomontanus 291 319 328
329 329¹¹⁹ 330
Johannes Reuchlin s. Reuchlin
Johannes Rutz 121⁷⁷
Johannes Scottus Eriugena 34⁴⁰ 35⁴⁵
38⁵⁷ 66 67 72 72¹⁵ 89⁶⁸ 92 92⁷⁹ 92⁸⁴
194 292 390
Johannes Tauler 72¹⁸
Johannes von Segovia 229
Johannes Wenck von Herrenberg 178
178⁴⁴ 180 370¹¹
Johannes VIII., Kaiser 11
John of Tynemouth s. Johannes de Ti-
nemue
Jordan von Quedlinburg 356
Jordanus Nemorarius 297 298 298¹²
Juan Luis Vives s. Vives
Julianus de Cesarinis, Kardinal 10 10²⁴
217 369
Käppel, L. 65¹

- Kaiser, A. XI XII 20⁵⁹ 352 363 403–441
 Kalsar, P. 255¹⁵
 Kandler, K.-H. 67³ 191⁵ 249² 252⁸
 274⁵¹ 275⁵⁴
 Kannicht, R. 65¹
 Kant, I. 13 29 33 34 34^{41–42} 39 44⁹² 67
 204 392 393 400
 Karfíková, L. 83⁵⁴
 Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee
 122⁸³ 391
 Kaspar von Gufidaun 124
 Kato, M. 394
 Kaufmann, M. 399
 Kaunzner, W. 303³⁹
 Kawanami, A. 393
 Keil, G. 341²⁷
 Keil, H. 88⁶⁷
 Kemper, R. 127¹⁰⁹
 Kepler, Johannes 10 270⁴¹ 282 394
 Kern, U. 37⁵²
 Khanikoff, N. 346⁵²
 al-Khazini 346 346⁵²
 Kieszkowski, B. 21⁶³
 King, P. 399
 Kircher, A. 44 44⁹⁶ 252⁸
 Klara von Assisi 115
 Klarissen, Brixner 115 116 117 123
 Klaus, G. 258²⁰
 Klein-Bruckschwaiger, F. 125¹⁰¹
 Klementinen, Ps.-Klementinen 343
 Klibansky, R. 3² 7¹⁵ 12³⁰ 34 34⁴² 35⁴⁴
 36⁴⁶ 37⁵² 39⁶² 72¹⁸ 92⁸⁰ 119⁶⁴ 191⁵
 206⁵⁷ 249¹ 278⁵⁷ 279^{59–60} 281^{63–64}
 Kneepkens, C. H. 396–400
 Knorr, W. R. 296⁴ 297^{7–8} 297¹⁰ 298¹¹
 Knuutila, S. 399
 Koch, J. 2 27 34 35^{44–45} 37⁵² 43 82⁵¹ 87
 88 88⁶⁵ 89⁶⁸ 89⁷⁰ 92⁸⁴ 107^{17–18} 119⁶⁷
 123⁹⁰ 123⁹³ 133¹³⁷ 136–¹ 138 145⁶⁸ 252
 252⁷ 335⁹ 355 363
 Köfler, W. 132¹³⁵
 Kögl, J. 117⁵⁸
 Köll, Th. 116⁵⁴
 Kopernikus, Nikolaus 10 252⁸ 258
 258^{20–21} 260²⁵ 262³⁴ 264 272 272⁴⁵ 273
 274⁵⁰ 275⁵⁴ 277 280 281 282 288 289
 Koselleck, R. 4³
 Koyama, C. 390
 Krafft, F. 16⁴¹ 249–289
 Kraus, A. 128¹¹¹
 Krause, K. Ch. F. 393
 Krchňák, A. 303³⁶ 303⁴¹ 305^{48–49}
 Kremer, K. XI–XII 1–2 27–63 97⁹⁷
 155¹²² 192⁷ 213³ 215¹³ 351–353 377
 383¹⁰ 386 390 391 401–402
 Kühlmann, W. 254¹²
 Kuhn, Th. S. 254
 Kuntz, J. 334⁵
 Kustatscher, E. 121⁸¹
 Kymeus, J. 43 43⁸⁴ 206⁵⁷
 Labowsky, C. 72¹⁸ 92⁸⁰
 Lain Entralgo, P. 333¹
 Lami, R. P. 50¹³⁴
 Lange, F. A. 28¹³
 Laski, H. 235
 Laslett, P. 246⁶⁰
 Lasson, A. 61²¹⁰
 Laurus de Palazolis 125¹⁰³
 Lawson, G. 233 237 245 245⁵⁸ 246
 246⁵⁹ 247
 Lefèvre d'Étaples, Jacques 358 359
 359²
 Leibbrand, W. 333¹
 Leibniz, G. W. 10 29 33 34 38–47
 50–56 57 58 59 60 61 61²¹⁰ 62 62²¹⁵
 63 292² 330 400
 Leicht, J. 352
 Leinkauf, Th. 378
 Lentzen-Deis, W. 165³ 379
 Leonardo da Vinci 9

- Leonardo von Pisa 312⁷⁴
Leonhard Wiesmair, Kanzler Hzg. Sigismunds, Bischof von Chur 104
110²⁶ 117⁵⁷ 123 123⁹¹ 125
Leroux, G. 34⁴²
Lessing, G. E. 3²
Lewen, H. 352
Lewis, E. 234⁴
Lichtenthaeler, C. 333¹
Lindberg, D. C. 269⁴⁰
Linhard, F. 255¹⁵
Liske, M. Th. 55¹⁶⁰ 62²¹⁵
Lloyd, H. A. 233¹
Lochinger Werner s. Werner L.
Locke, J. 233 235 237 245 246 246⁶⁰
247 248
Lohr, Ch. 355–363 398
Lorenz, K. 396–400
Lorenzo Valla 7¹³
Lubac, H. de 21⁶³
Lucentini, P. 100¹¹⁰
Ludovico Barbo 368
Lukrez u. Lucretius s. Titus Lucretius Carus
Lull s. Raimundus L.
Luther, M. 10²² 28⁷ 206 206⁵⁷
Lyell, P. R. 303³⁶

Mabillon, J. 366
Machetta, M. 401–402
McEvoy, J. 65 67³
Machiavelli s. Niccolò di Bernardo dei Machiavelli
McIlwain, Ch. H. 233 233²
McTighe, Th. P. 30²² 47¹¹⁴ 52¹⁴⁵ 63
Mahnke, D. 44⁹² 45⁹⁷ 45¹⁰⁰
Malebranche, N. 167 167¹⁰ 182 182⁶⁰
Mandrella, I. 396–400
Mani 146
Manichäus s. Mani

Manilius 302
Marchal, G. P. 115⁵⁰
Marco Polo 120
Marcus Condulmer, Erzbischof 11²⁶
Marcus Varro 205
Margarethe, Herzogin von Tirol 365
Maria von Wolkenstein 115 115⁴⁹ 365
368
Maritains, J. 235 235⁹
Marius Nizolius 139²²
Marius Victorinus 66 67 200 200³⁴
Marsilio Ficino 83⁵⁴ 194
Marsilius von Padua 8¹⁹ 238 240 241
Marten, R. 400
Martin Luther s. Luther
Martin, Chr. 398
Marx, J. 273⁴⁸ 278⁵⁷ 301²⁹ 301³¹
302^{34–35} 305^{48–49} 335 335^{9–10} 337¹⁵
Mathias von Schweden 112 359
Matsuyama, Y. 393
Matthias Döring 131 131¹²⁹
Matthias Rammung 368
Mauritius, Kommentator von De visione Dei 366
Mazzuconi, D. 321¹⁰³ 326¹¹⁴
Meier-Oeser, St. 3² 4³ 39⁶⁵ 42 43 44
44⁹² 44⁹⁵ 45^{97–98} 46 399 400
Meinhardt, H. 223⁴²
Meister Eckhart 30 31 32 32³⁴ 33 34
34⁴² 35⁴⁵ 37 37⁵² 49¹²⁶ 66 67 71 72 87
88 88⁶⁷ 89⁶⁸ 89⁷⁰ 90⁷² 96 99 99¹⁰⁸ 100
101 101¹¹⁴ 145 145⁶⁸ 146 151 151¹⁰⁰
153 153¹¹³ 160 160¹³⁹ 178⁴⁴ 194 356
360 361
Menken, I. B. 131¹²⁹
Menut, A. D. 260²⁵
Menzel, O. 43⁸⁴ 206⁵⁷
Menzel-Rogner, H. 339²³
Metz, W. 400
Metzke, E. 28 38⁵⁶ 184 184⁶² 191⁵
206⁵⁷

- Meuthen, E. 2 3–25 103¹ 105¹⁰ 106¹⁴
 112 112³¹ 112^{34–35} 123⁸⁹ 128¹¹¹ 128¹¹⁴
 129¹¹⁸ 132^{133–135} 134¹³⁹ 189² 226⁵¹ 353
 363 364 365 391
- Meyer-Steineg, T. 333¹
- Michael Praetorius s. Praetorius
- Michael Scotus 264 264³⁵
- Michael von Wolkenstein 110
- Michel, K. M. 39⁵⁹
- Miglio, M. 8¹⁸ 119⁶⁵
- Millet, J. 167 167⁹ 182⁶⁰
- Möller, B. 262³⁴
- Mohammed 226
- Mohler, L. 158¹³³ 189² 190⁴
- Mojsich, B. 371
- Mokrosch, R. 75²⁵
- Molanus, G. W. 39⁶⁵ 41
- Moldenhauer, E. 39⁵⁹
- Molland, A. G. 298^{13–14}
- Moltmann, J. 175³⁴
- Monfasani, J. 8¹⁷
- Montaigne, M. 393
- Moody, E. A. 259²⁴
- Morosini s. Paolo Morosini
- Muccillo, M. 18⁵¹
- Müller, H. 129¹¹⁸
- Müller, I. 272⁴⁶ 333–350
- Müller, I. W. 333¹
- Müller-Jahncke, W.-D. 254¹²
- Murken, A. H. 333¹
- Mutschlechner, G. 120⁷¹
- Nagakura, N. 392
- Nagel, F. 3² 15³⁸ 16⁴⁰ 16⁴⁴ 17⁴⁵ 18⁴⁸
 23⁶⁵ 39⁶⁵ 41 41⁷⁰ 45^{101–102} 46 46¹⁰⁴
 251⁵ 252 252⁸ 278⁵⁸ 292² 308⁶¹
 314^{79–80} 315⁸⁵ 316 316⁸⁶ 317⁸⁸ 329¹¹⁹
 330 330¹²³ 334⁴
- Napoli, G. di 21⁶³
- Nederman, C. J. 235 235¹⁴ 236 236¹⁶
 237 237²⁰ 238 244 245 247
- Neidiger, B. 115⁵²
- Nemesios Emesa 338
- Nestorius 146
- Neuburger, M. 333¹
- Neusel, W. 351
- Neve, M. 333¹
- Newton, I. 258 289
- Niccolò di Bernardo dei Machiavelli
 349⁶²
- Nicole Oresme 259 260 260^{25–26} 261
 261²⁸ 276 305 305⁵² 306 319
- Nicolle, J. M. 392
- Nietzsche, F. W. 167⁸
- Nikolaus Albergati 183 393
- Nikolaus Oresme s. Nicole Oresme
- Nikolaus von Bologna s. Nikolaus Albergati
- Nikolaus von Heybech 305
- Nikolaus von Lyra 144 144⁶⁵ 146 151
 151⁹⁹ 153 358
- Nikolaus V., Papst 104 105 113³⁹ 114
 118 123 301 314 317 318 367
- Nishida, K. 390 392 394
- Nobis, H. M. 258²⁰ 274⁵⁰ 278⁵⁸
- Nortmann, U. 398
- Nutton, V. 333¹
- Oakley, F. 235 235⁷ 236 236¹⁷ 237
- Obielu, C. 393
- Ockham s. Wilhelm von Ockham
- Odagawa, M. 393
- Oeing-Hanhoff, L. 208
- Ogura, K. 391
- Oide, S. 338¹⁷
- O'Malley, J. A. 8¹⁸
- Oresme s. Nicole O.
- Origenes 66
- O'Rourke Boyle, M. 10²² 12²⁹
- Orth, P. 112³⁵
- Osiander, Andreas 272

- Oswald von Seben 117⁵⁷
Oswald von Wolkenstein 110
Pagel, J. 333¹
Pagel, W. 342³⁴
Pannenberg, W. 102¹¹⁶ 200³³
Paolo Morosini 116⁵³
Pappos 297
Paracelsus 33 342 393
Park, S.-Ch. 398
Parmenides 82 193 289 397 398
Pascal, B. 68 167
Patschovsky, A. 226⁵⁰
Pauli, H. 105¹¹ 356–358
Pavlac, Br. A. 132¹³⁵
Pedersen, O. 262³⁰ 262³²
Perger, M. von 398
Perikles 193
Perler, D. 400
Peter von Schaumburg, Kard., Bischof
von Augsburg 104⁵
Peter von Versailles, Bischof 11²⁶ 11²⁸
Petrarca 10²² 201
Petrus Abaelardus 394 398
Petrus Hispanus 337
Petrus Lombardus 141 141³² 143 144
144⁶⁴ 146
Peurbach s. Georg P.
Pfleger, K. 166⁵
Philaretus 336¹³
Philipp von Hersfeld, Minorit 372 373
Philipp von Sierck 118⁶¹ 119⁶⁷
Piaia, G. 51¹³⁵ 77²⁹ 155¹²²
Piccolomini s. Enea Silvio
Pico della Mirandola s. Giovanni Pico
della Mirandola
Pierre d'Ailly s. Johannes Gerson
Pius II., Papst 115⁵² 127¹⁰⁹ 128 133
133¹³⁸ 243 367
Platearius 337
Platon XIV-XV 18 18³² 22 31 33 34⁴⁰
34⁴² 35⁴⁵ 36 36⁴⁶ 38⁵⁶ 43 44 56 57
57¹⁷² 65 69 83 90 193 249 250 260²⁵
280 282⁶⁸ 283 285 285^{73–74} 286 288
289 292 310 371 386 387 390 391 396
Platoniker 294
Plotin 35⁴⁵ 90 91^{75–76} 94 97 98 98⁹⁹
98¹⁰¹ 100 193 200 204 371
Plutarch 288 288⁸² 289
Porphyrios 193
Porter, R. 333¹
Poseidonios 288
Poser, H. 400
Praetorius, M. 44
Prescott, F. 342³⁴
Pring-Mill, R. XII 395–396
Proklos 5⁸ 9²⁰ 18⁵² 34 35 35^{43–45} 36⁴⁶
72¹⁸ 82 82⁵² 91 92 97 98 99 119⁶⁴ 193
250 268 274⁵¹ 392
Prosdocimo de Beldomandi 299
Protagoras 13 13³⁴ 14 14^{35–36}
Prügl, Th. 11²⁸
Ps.-., Pseudo-... In Anlehnung an
»Die deutsche Litteratur des Mittelal-
ters: Verfasserlexikon« / begr. v.
W. Stammer, ... hg. v. K. Ruh zus.
mit G. Keil, wird »Pseudo-...« u.
»Ps.-...« in der alphabetischen Rei-
henfolge nicht berücksichtigt; s. unter
dem jeweiligen Namen
Ptolemäus s. Ptolemaios
Ptolemaios 262 267 268 268⁵⁷ 273 297
Pythagoras 280⁶² 293 300
Pythagoreer 280 294 306
Quint, J. 160¹³⁹
Rabil, A. 8¹⁷
Radulf von Lüttich 302
Rahner, K. 20 171 172²⁴
Raimundus Lullus 146 146⁷⁹ 158
158¹³¹ 173 173²⁸ 190⁴ 304 304⁴⁵ 305
307 309⁶³ 329 331 355 359 394
395–396 398 399

- Raimundus v. Sabunde 41 393
 Rammung s. Matthias Rammung
 Regimbold von Köln 302
 Regiomontanus s. Johannes R.
 Reifenberg, B. 27⁵
 Reinhardt, K. 75²⁵ 88 89⁶⁸ 165–187 323
 323¹⁰⁶ 377 379 383¹⁰ 395–396
 Reisch Gregor 269
 Resinger, J. 2
 Ressel, G. 167⁸
 Reuchlin, J. 28
 Reverdin, O. 251⁴
 Rhazes 337
 Ribeiro dos Santos, L. 401
 Ricci, S. 61²¹⁰
 Richard Killington 304
 Richard von St. Viktor 141 141³⁶
 157¹²⁷
 Riedmann, J. 104² 117⁵⁸ 118⁵⁹ 132¹³⁵
 Riemann, A. D. 82⁵¹ 383¹²
 Riesenhuber, K. 390 391
 Ritter, H. 28¹²
 Ritter, J. 27 30 30^{20–22} 31 31²⁵ 32 33 36
 36^{47–48} 37 37⁵¹ 344⁴⁰
 Robert Grosseteste 16 67³
 Roder, Chr. 329¹²⁰
 Rodericus Sancius de Arevalo 394
 Roelcke, V. 333¹
 Roettel s. Johann R.
 Roger Bacon 16 16⁴² 269 298 298¹²
 334⁶ 345 345^{44–45}
 Roger Nottingham 304
 Rombach, H. 136 136² 138 252 252⁹
 Rome, A. 297⁵
 Rosce(l)lin 143⁵⁶
 Rosenberg, A. 30²²
 Rosenberger, J. K. F. 254 254¹²
 Rosinus, St. 366
 Roth, U. XII 20⁵⁸ 75²⁵ 170¹⁹ 175³⁵
 176³⁷ 184⁶³ 292² 355–363 374–377
 395–396
 Roths Schuh, K. E. 333¹
 Rousseau, J. J. 10
 Roussel, G. 44⁹⁶
 Rucquoi, A. 395
 Ruf, T. 352
 Rutz Johannes s. Johannes Rutz
 Sabellius 139²²
 Saffrey, H. D. 35⁴⁴ 82⁵² 92⁷⁹
 Sakamoto, T. 393
 Sallust s. Gaius Sallustius Crispus
 Saltzer, W. G. 255¹⁵
 Samburski, S. 255 255¹⁵
 Santifaller, L. 110^{26–27} 120⁶⁹
 Santinello, G. 14³⁶ 18⁵⁰ 28⁹ 51¹³⁵ 52¹⁴⁵
 77²⁹ 83⁵⁴ 155¹²²
 Sato, N. 391
 dos Santos s. Ribeiro dos Santos
 Savasorda 312⁷⁴
 Scaliger, J. 40 57¹⁷⁵
 Schadowaldt, H. 333¹
 Scharpf, F. A. 9²⁰ 29 46 46¹⁰⁴ 62²¹⁴
 124⁹⁴ 125¹⁰²
 Scharzbauer, H. 61²¹⁰
 Schaumburg Peter von s. Peter von
 Schaumburg
 Scheiber, E. 104⁶
 Schelling, F. W. 29 38 39
 Schilson, A. 166⁴
 Schleiermacher, F. 34
 Schlobach, J. 4⁴
 Schmeidler, F. 278⁵⁸
 Schmidt, A. 7¹³
 Schmidt, E. A. 65¹
 Schmitt, F. S. 140²⁵ 143⁵⁶ 144⁶³ 156¹²³
 Schnarr, H. 24⁶⁷ 87⁶¹ 95⁹¹ 355–356
 383¹³
 Schneider, G. 196²²
 Schneider, St. 253 253¹⁰ 254 254¹¹ 255
 255¹⁶ 257 257¹⁹ 278⁵⁷ 347⁵⁵

- Schneider-Lastin, W. 69⁵
Schönborn, Chr. von 168 168¹² 180⁵²
Schöner, J. 329¹¹⁹
Scholz, W. 36⁴⁶
Schott, H. 333¹
Schreiner, K. 226⁵⁰
Schrumpf, G. 67³
Schüßler, W. 55 55¹⁶⁰ 60²⁰² 62²¹⁶
Schule von Chartres s. Chartres
Schulte, A. 115⁵⁰
Schulz, Wa. 208 208⁶³ 209⁶⁵
Schulz, We. 29
Schumacher, Th. 139²²
Schwaetzer, H. XII 20⁵⁸ 75²⁵ 183 183⁶¹
185⁶⁷ 352 360–362 377–383
Schwalbe, E. 333¹
Schwan, A. 43⁸⁶
Schwarz, W. 383¹³
Schwind, E. 124⁹⁴ 125¹⁰² 131¹²⁴
Scotus, Michael s. Michael Scotus
Seel, G. 82⁵²
Segonds, A. Ph. 82⁵²
Sena, J. de 373
Senger, H. G. XII 5⁸ 7¹⁴ 12²⁹ 24⁶⁸ 35⁴⁴
69⁶ 75²⁵ 78³² 80⁴⁵ 83⁵³ 87⁶¹ 90⁷² 137⁹
159¹³⁴ 249¹ 275⁵⁴ 351 362–363
368–373
Senoner, R. 103¹ 107²⁰ 109^{24–25} 111²⁸
113⁴¹ 113⁴³ 120⁶⁹ 121⁸⁰ 122^{82–84} 123⁹²
127¹¹⁰
Serapion, Ps.-Serapion 337
Sfez, J. 392
Shimizu, T. 47¹¹⁴
Siedler, D. 141³⁴
Sierck s. Philipp von Sierck, Jakob von
Sierck
Sigismund, Herzog von Österreich, Graf
von Tirol 103¹ 104 105 110²⁶ 114⁴⁴
115 116 116⁵⁴ 117 119⁶⁸ 120 120⁷¹ 121
122 123 125 126 128 129 129¹¹⁶ 130
130¹²¹ 133 365 366 367 368
Sigismund, Kaiser 116⁵⁴
Sigmund, P. E. 7¹⁶ 233–248
Simon von Genua 337
Simon von Wehlen 110
Singer, C. 333¹
Sinnacher, F. A. 103¹ 109²⁵ 129¹¹⁷
Skinner, Q. 235 235⁸
Snell, W. 329 330¹²²
Sokrates 14 152
Solov'ev, Vl. 166 167⁸ 173 175³⁶ 176
177
Sonoda, T. 392
Sophie, Kurfürstin von Hannover
52¹⁴¹
Sosigenes 264 268
Soto Bruna, M. J. 47¹¹⁴ 62²¹⁵
Sottili, A. 7¹³
Spahr, K. 113⁴²
Sparn, W. 93⁸⁵
Speer, A. 67³ 185⁶⁶
Sperges J. v. 120⁷¹
Spinoza, B. de 10
Spital, H. J. 351
Sprengel, K. 333¹
Stackmann, K. 262³⁴
Staden, H. v. 346⁵³
Stahl-Schwaetzer, H. 75²⁵
Stallmach, J. 38⁵⁶ 87⁶¹ 228⁶⁰
Steel, C. 35⁴⁴ 82⁵² 186⁷¹
Steele, R. 298¹²
Steiger, L. 36⁴⁷
Steiger, R. 36⁴⁷ 152¹⁰⁵
Steinegger, F. 129¹¹⁶
Steneck, N. H. 339²¹
Sternagel, P. 5⁵
Sticker, B. 258²⁰
Stieber, W. 351
Stifel, M. 330
Stockhammer, M. 45¹⁰⁰

- Stöckl, A. 139 139²²
 Stoll, C. 334³
 Stolz, O. 104³ 117⁵⁸ 121⁸¹
 Strauss, L. 235 235¹³
 Struve, U. 233⁰
 Sturlese, L. 29 88⁶⁵
 Sudhoff, K. 333¹
 Sudhoff, W. 338¹⁹
 Synesios, Bischof 345⁴⁸

 Takashima, K. 393
 Tauler Johannes s. Johannes Tauler
 Teilhard de Chardin 166
 Telle, J. 254¹²
 Teltscher, H.-B. 47¹¹⁴ 60²⁰⁶ 62²¹⁵
 Tertullian 394
 Teske, H. 107¹⁸
 Thabit Ibn Kurra 273
 Theiler, W. 95⁹¹
 Theobald von Wolkenstein 110
 Theodorus Gaza 337¹⁵
 Theophilus 336¹³
 Theophrast von Eresos 337¹⁵
 Thiel, D. 390–394
 Thierry von Chartres 140²⁵ 141 141³³
 154 154¹¹⁹ 393
 Thomas Bradwardine 296 296⁴ 298
 298¹³ 304 307 307⁶⁰ 312
 Thomas Ebendorfer 131¹²⁸
 Thomas von Aquin 15 35⁴⁴ 52¹⁴⁵ 66 67
 92⁷⁹ 141 141³⁵ 144 144⁶⁶ 145 145⁷⁶
 146 155 157 157¹²⁷ 162 162¹⁴³ 172 173
 186⁷¹ 270 270⁴² 398
 Thorndike, L. 262³¹ 343³⁷ 345⁴⁷
 Thurner, M. XII 23⁶⁵ 75²⁵ 187⁷² 364¹
 383–389
 Tierney, B. 234 234⁶ 235¹⁰
 Tiezza, N. 124⁹⁶
 Tilliette, X. 182⁶⁰
 Titus Lucretius Carus 255

 Toland, J. 45¹⁰² 61²¹⁰
 Toneatto, L. 302³²
 Toscanelli, P. 309 312 319 320 321 329
 369
 Totok, W. 47¹¹³
 Trenkwaller, A. 105¹¹ 107¹⁹
 Trinkaus, Ch. 14³⁶ 128¹¹⁴
 Tröster, J. 104²
 Tuck, R. 235¹²

 Uebinger, J. 37⁵¹
 Ugo Benzi 335¹¹
 Ullmann, W. 238 238²¹ 239
 Ulrich Putsch, Bischof von Brixen
 119⁶⁸

 Valentin Weigel s. Weigel
 Van Caenegem, R. C. 23⁶⁴
 Van de Vyver, E. 302³³
 Vansteenbergh, E. 25 52¹⁴⁵ 56¹⁶⁵ 103¹
 109²⁴ 110²⁶ 113⁴⁰ 113⁴³ 114⁴⁷ 122⁸³
 127¹⁰⁷ 127¹¹⁰ 131¹²⁴ 178⁴⁴ 218²⁵ 274
 274⁵¹ 335¹¹
 Varro s. Marcus Varro
 Verena von Stuben, Äbtissin von Sonnenburg
 113 114⁴⁴ 115 125 128 132
 365 367 368
 Vergil 258
 Victorius von Aquitanien 302 302³⁴
 Viète, F. 329
 Villey, M. 235¹¹
 Vitellio s. Witelo
 Vitruv 302 340²⁵ 345⁴⁸ 347
 Vives, Juan Luis 373
 Vobbe, J. 351
 Volkmann-Schluck, K.-H. 383¹³
 Vorsokratiker XIV

 Wackerzapp, H. 37⁵²
 Wagner, H. 227⁵⁴
 Wallis, J. 39⁶⁵ 43 330

- Walter Burley 304
Watanabe, M. 24⁶⁸ 113³⁸ 128¹¹⁴ 129¹¹⁶
391 392
Wear, A. 333¹
Weigel, V. 44 44⁹⁰⁻⁹¹ 44⁹⁶
Weinhandl, F. 27²
Weischedel, W. 43⁸⁶
Weiss, K. 88⁶⁷
Welf, Herzog 119
Welsberg, Wilhelm von, Fürstbischof
133
Wenck s. Johannes Wenck
Wenner, R. 351
Wenz, G. 189–209
Wernher Lochinger 365 368
Westerink, L. G. 82⁵² 92⁷⁹
Wettley, A. 274⁵¹
Wiedemann, E. 346⁵¹
Wieland, G. 67³
Wiesmair Leonhard s. Leonhard W.
Wilhelm de Lunis 303
Wilhelm von Ockham 235 261 261²⁷
399
Wilpert, P. 28 35⁴⁴ 159¹³⁴ 159¹³⁸ 249¹
Winau, R. 337¹⁵ 338 338¹⁶
Winkler, N. 168¹³
Witelo 259 259²³
Wolf, H. 129¹¹⁸
Wolf-Braun, B. 333¹
Wolff, Chr. 397
Wolkenstein s. Maria v. W., Michael v.
W., Oswald v. W u. Theobald v. W.
Wolter, J. 383–389
Worstbrock, F. J. 5⁶
Wróblewski, W. 259²³
Yamaki, K. XII 56¹⁶⁴ 351 390–394
Yauchi, Y. 393
az-Zarqällu 303
Zekl, H. G. 252⁸
Zenodoros 297 299 309 332
Zenon 193
Zimmermann, A. 88⁶⁵ 90⁷² 343³⁸
Zimmermann, H. 131¹²⁸ 226⁵⁰
Zimmermann, R. 46 46¹⁰⁶ 47 48 48¹²⁴
49¹²⁶⁻¹²⁸ 50 50¹³¹ 52 52¹⁴⁵ 53 54 55
55¹⁵⁶ 56 56¹⁶¹ 59 60 61 61²⁰⁹ 62
62²¹⁴⁻²¹⁵
Zinner, E. 278⁵⁸
Zwicker, D. 45

SACHREGISTER

(Nach Vorgaben der Autoren erstellt von Alfred Kaiser)

- Abendländischer Religionsfrieden 205
- Abendmahlstheologie 207
- Aberglaube 108
- Ablaßgelder 106 Abrechnung 106
- Absolute 272
- Abstieg 42
- Achte Sphäre 277 280 281
- Achteck 306 313
- Adel 244
- Aenigmata 85
- Äquant 270 s. a. Ausgleichsbewegung
- Äquinoktien 265
- Äther 285 der Begriff wird von Cusanus vermieden 283 von Philoponos geleugnet 287
- Äther-Sphären 262 263 264 269
- Affirmation 205
- Agrimensoren 302
- Akzeptanz 243 der Kirche 243
- Alchemistischer Prozeß 347
- Alfonsinische Tafeln s. Alphonsinische Tafeln
- Algebra 303
- Algorismus 299 proportionum 305 305⁵²
- Algorismus de integris 303³⁸
- Algorismus de minutiis 305⁵¹
- All in Jeglichem 48–50
- Alles-Sein der Dinge 33
- Allgegenwart 99–100
- Almagest 297
- Alphonsinische Tafeln 273 305
- Amt s. a. Bischöfliches Amt
- Analogie 135 140 155–158 von göttlicher Wertschöpfung und humaner Erkenntnis 42
- Analogieschluß 309
- Anfang-Mitte-Ende 91
- Annäherung 15
- Anomalien der Planetenbewegungen 267 1. Anomalie s. siderische Periode 265 2. Anomalie s. synodische Periode 265 266
- Anthropologie des NvK 16
- Anthropozentrik 166 167⁹
- Apotheose des Einen 204
- Apparentes salvare 276 s. a. Rettung der Phänomene
- Appellation an Konzil 126
- Approximation 295
- Approximative das 22
- Apriorismus Cusanus 58 Leibniz 58 Schriftzeichen in unserem Geist Cusanus 59 Leibniz 59
- Aräometer 345
- Archimedes-Übersetzung 317 318
- Aristoteles-Verbote 261
- Aristotelische Logik 292
- Aristotelismus antik.-mittelalterliche Tradition des A. 31 christlicher 261 282
- Arithmetica speculativa 306
- Arithmetik 299 303
- Arithmetische Schriften 305
- Assimilation 15 als unendlicher Prozeß 15
- Astrolab 305
- Astronomie 249 272 299 303 Aristoteles 262³⁴ 263 265 ars mathematica 262 Aufgabe nach Averroës 262 Cusanus 273–281 mathematische 264 267 270 278 285 Cusanus 276–281 *hypothetisch* 268 271–272

- ptolemäische 262 267 wahre 273
 274
 Astronomische Tafeln 303⁴⁰
 Astronomische Texte 305
 Astrophysik Aristoteles 264 der
 Theoricae planetarum 269–272
 Atomistik Lukrez, Epikuros 255
 Atomphysik 256
 Attentio 60
 Aufbruch kultureller 10
 Auferstehung 81
 Ausgleichsbewegung 267 268 270
 Ausgleichstheorie 268
 Außenwinkel 302
 Ausstreckung s. Rektifikation
 Auswahl 245
 Autorität 238
 Averroismus 261 271
 Axiom mathematisches 314

 Baseler Konzil 136
 Begriff und Horizont des Öku-
 menischen über die Christen-
 heit hinaus 207
 Belehrte Unwissenheit 10 80
 Beobachtung 256 Aristoteles 250
 Beobachtungsstandpunkt 257
 275
 Bergbau Bedeutung des B. 119
 Bergregal 120
 Beschleunigung 258
 Bewegung der Elemente 283
 relative 257–260 275 278 scheinbare
 257–260
 Bewegungslehre 319 Aristoteles
 284
 Bewertung 245 der Herrscher 245
 Beziehung funktionale 316
 Beziehung der Religionen 194
 Bild verzerrtes Bild des Cusanus
Leibniz 40
 Bild der Jagd 349
 Bischöfliches Amt Bischöfliches
 Amtsverständnis 105 112 124 *Bild
 vom Hirten: der Bischof als pastor bonus*
 106 *Oberhirte* 109 *Selbstkritik* 109
 Bischöfliches Amtsverständnis
 s. a. Bischof 106
 Bischof als Hirte 107 112
 Böhmisches Utraquisten 106
 Bogen / Bögen 317 325 s. a.
 Kreisbogen
 Brauch 243
 Brownsche Bewegung 255
 Bruch / Brüche gewöhnliche 305
 römische 302 307
 Bürgerrechte 236

 Chaostheorie 254
 Chorgebet 110
 Christentum 200 Christentum-
 Neuplatonismus 200
 Christliche Trinitätstheologen
 201
 Christlicher Aristotelismus s.
 Aristotelismus christlicher
 Christlicher Neuplatonismus
 Ökumeneprogramm? 204
 Christologie 220–224 Gott-
 mensch 22 wenn wir Jesus nicht in
 uns finden, werden wir ihn überhaupt
 nicht finden 19
 Christologische Argumenta-
 tion 202
 Christozentrik 166 167 168 172
 177 181 der Schöpfung 170 des
 Schöpfergottes 173 Notwendigkeit
 des Glaubens 184
 Coincidentia oppositorum 85
 273 294 295
 Complicatio notionaliter compli-
 cantur 57 virtuellement *Cusanus*
 57 *Leibniz* 57
 Concordantia 238

- Concordiam ex praesuppositis
in qualibet secta 192
- Confide filia 19
- Coniecturae 289
- Connata religio 213–216
- Continua 306 307⁵⁸
- Contraria contrariis 344
- Curatio 338
- Cusanus-Renaissance 250
- Darstellung rationale 327
- De quadratura et triangulatura
circuli 304 307 309⁶³
- De revolutionibus orbium coe-
lestium libri VI Buchtitel des
Copernicus, falsch übersetzt 258²⁰
- De sphaera 262
- Denken und Sein 193 204
- Denkerische Leistung des Cu-
sanus W. Schulz 208
- Denkschriften 126 128 133
- Deus creatus *Cusanus* 59 *Leibniz*
59 humanatus *Cusanus* 59 *Leibniz*
59 humanus *Cusanus* 59 *petits*
Dieux *Cusanus* 59 *Leibniz* 59
secundus *Cusanus* 59 *Leibniz* 59
- Deutsche Frömmigkeit 30
- Deutsche Mystik 31 33
- Deutsche Philosophie 27 29–33
34 36
- Deutscher NvK als D. 12
- Deutscher Geist 31
- Deutscher Idealismus 33 34
38–39
- Devotio moderna 105
- Dialektischer Aufstieg 205
- Diamant 349
- Dichotomie Platon 282⁶⁸
- Differentia und Concordantia
23
- Differenz zwischen Unendli-
chem und Endlichem 219
- Differenzierter Konsens 227
- Ding ein Ding neben der Welt 33
- Diözesansynode(n) 106 107
- Diözese Brixen 117
- Discreta 306 307
- Docta ignorantia 250 274 276
- Domkapitel 108 Verhältnis zum
Bischof 116 Verhältnis zum Herzog
116
- Dreieck 296 306 313 316 327
gleichseitiges 295 310 320
- Dualismus von irdischem und
himmlischem Bereich 285
- Eigensinn 116
- Eine das 194 204
- Eine Religion Voraussetzung für
den Frieden zwischen den Menschen?
208
- Eine, das 86 92 98
- Einfluß keiner des Cusanus auf N.
Copernicus 252⁸
- Einheit 239 absolute 147–148
eingeschränkte 147–148
- Einheit der Vielheit 20
- Einheit und Vielheit 22 Struk-
turprinzip cusanischen Denkens 21
- Einheitlichkeit der Schöpfung
285 288 289
- Einheitsmetaphysik 136
- Einheitsphilosophie 18 22
- Einmaligkeit des NvK 10
- Eins Wurzel aller daraus hervorgehen-
den Zahlen und Zahlenverhältnisse
18
- Einschiebung 310
- Einung mit Gott 56
- Ekliptik 263 265 268 270 280 281
- Ekstasis 32
- Elementareigenschaften Cusa-
nus 286 s. a. leicht, s. a. schwer
- Elementarsphären Begrenzung
286

- Elementarteilchen 256
 Elemente 286 s. a. Erde, Feuer, Luft, Wasser
 Elementenlehre Aristoteles 284 287
 Empirica 40
 Englische Revolution 235
 Entstehung der Welt 250
 Epizykel 266 267 268 270
 Epizykeltheorie 266
 Erbe des NvK 3–25 *geistiges Erbe* 21–22
 Erde (Element) 285–289
 Erde (Erdkörper) 257 275 276 277 284 287 288 Achsendrehung 260 als Ort menschlicher Wahrnehmung 249 Aufbau und Elemente 285–286 befindet sich innerhalb der Feuersphäre des Mondes *Cusanus* 286 Bewegung 257 Bewohner 257 Erdrotation 260 261 führt nach Cusanus keine bloße Achsendrehung aus 277 Kleinheit 260 Minderwertigkeit 257 nicht im Weltzentrum *Cusanus* 275 nicht im Zentrum *Cusanus* 285 Phänomene auf der bewegten Erde 260 ruhend / bewegt 259–261 275 Weltkörper 249 wird nicht vom Mond erwärmt *Cusanus* 286
 Erde (Erdsphäre) 276–278 279
 Erfahrung 258
 Erkenntnis Mikrophysik 256 Zuwachs der E. 14
 Erkenntnis der Wahrheit 49–50
 Erkenntnisbegriff 292
 Erkenntniskräfte 84
 Erkenntniskritik 217
 Erkenntnislehre Cusanus 257
 Erkenntnistheorie Cusanus 250 254
 Erkenntniswissenschaft 22
 Erlaß päpstlicher 243
 Erleuchtung »von oben« 12
 Erschaffen 41–43
 Erschaffung der Welt 249
 Evolutionstheorie Darwin 253
 Ewiger Frieden 189 191
 Ewigkeit 42 93–94
 Ex – in – per – ad 95
 Exemption der Orden 113 113³⁹
 Exhaustion 331
 Experiment 253 256
 Experimentum 345
 Exponent gebrochener 306
 Exzentertheorie 265
 Fallbewegung 260
 Fastenvorschriften 108
 Fernrohrentdeckungen 289
 Feuer 283 284 285 286 289
 Feuersphäre 286
 Fides quaerens intellectum 70
 Figur(en) 294
 Figura P V. Weigel, A. Kircher, J. Koch, W. Hübener, St. Meier-Oeser 43–44
 Finalität 282 288
 Finanzverwaltung des NvK in *Brixen* 121
 Fixsternsphäre 266 269 275 277 278 279 ruhend / bewegt 259–261
 Flächenproportionalität 318 319
 Folge mathematische 316
 Form 97
 Formlatituden 319
 Freiheit 238 246
 Führer 242
 Fünfeck 296
 Fürstbischof NvK als F. 117
 Fürstenkongreß in Mantua 129
 Fürstentum Brixen 117

Funktionsbegriff 332

Gebet Bedeutung des G. 107¹⁸
 Geheimnisse der Natur 340
 Geistesgrößen deutsche 250 251
 Gemeinschaft 234 236 237 246
 Geometrae Semi-Geometrae 40
 Geometria probabilis 40
 Geometrie 17 272 299 ebene 311
 Geometrisches Mittel 300 310
 Geozentrik 264 277 280 288
 Gerade das 294
 Gerichtsbarkeit 245
 Geschichte des europäischen
 Denkens NvK in der G. 4
 Geschichtlichkeit 23
 Gesellschaftslehre 22
 Gesellschaftsvertrag 246
 Gesetz 240
 Gesetzgebung 245 legitime 241
 päpstliche 243
 Gespräch 21
 Gewicht / Gewichte 286 287
 Glaube 68–78 155 157 Notwendig-
 keit des 184 Selbstvergewisserung
 des G. 70
 Glaube allein die Gerechtigkeit
 Gottes in Jesus Christus 206
 Glaubensfrieden 21
 Glaubenssätze 261
 Gleichförmigkeit Kreisbewegung
 263 265 268
 Gleichheit 238 absolute 314
 Globusspiel 96⁹⁴
 Glückseligkeit 213 214 215 220
 221
 Gott 33 275 295 324 als ewige
 Gleichheit 198 als ewiger Einheits-
 grund des Vielen 198 als possest 47
 als praesuppositio absoluta 77 als
 Schöpfer hätte die Welt vergebens ge-
 schaffen, wenn der Mensch sie nicht für seine

existentielle Erkenntnis nutzte 15 *trinus*
et unus 197 als Verknüpfung von
 Einheit und Gleichheit 198 *calculat*
 41 *coincidentia oppositorum* 197
 das Nichtandere 196 die Negation
 der Negation 196 durch »Nichtwis-
 sen« zu erkennen 48 *oppositio op-*
positorum 197 unendliche Vollkom-
 menheit 50 *visio absoluta* 197 we-
 der größer noch kleiner 48
 Gottesbeweis(e) Cusanus 50–51
 Leibniz 50–51 ontologischer 202
 Gotteserkenntnis 155–158
 Gottesfrage 14 Wie sicher sind
 Gott und seine Werke in menschli-
 cher Kenntnisweise 14
 Gottesnamen 218
 Gottmensch 203 204 *deus perfec-*
tus 173 *homo perfectus* 170
 Gottmenschliche Person – Be-
 stimmung aller Menschen
 zwei verschiedene Sachverhalte 203
 Gravitas 286
 Grenzübergang 308 321
 Grenzwert 296 316
 Grenzwertbegriff 314
 Grenzwertbetrachtungen 251
 Grund ratio 42
 Gute, das 91
 Harmonie 245 283
 Haushaltsführung des NvK in
Brixen 121
 Heilige Schrift s. a. Offenbarung
 Heisenbergsche Unschärferela-
 tion 253 254 255 256
 Heliostatik 276
 Heliozentrik 258 272 276 288
 Auseinandersetzung 260
 Heliozentriker 289
 Henologie 193
 Herrschaft 240 241 der Mehrheit
 241 247 des Gesetzes 236 238 des
 größeren Teils 241

- Herrscher 236
 Hervorgang 91
 Hierarchie 238 239 241 245 Herr-
 schaftshierarchie 239 kirchliche 239
 parallele Hierarchien 240 sakramen-
 tale 239
 Himmelskörper 289
 Himmelskugel 297
 Himmlisches Religionskonzil
 205
 Historiker NvK als H. 119 126
 Historischer Erfahrungsraum
 255
 Homogenität des Weltalls 45
 Hugonotten 235
 Humanismus 34
 Humanisten 8 10
 Humanus deus 55
 Humboldtsche Universitätsre-
 form 251
 Hydrostatische Waage 342
 Hypostatische Union 148
 Hypothese 268 271
 Idealismus aparter 54 schroff
 abgesperrter 54 vollständiger 54
 Idee(n) 304
 Ideenlehre 250
 Idem 86
 Identität und Differenz 196 197
 Immanente Trinität 199
 Immanenz 97
 In principio creavit Auslegung
Meister Eckhart 32
 In-eins-Fall 150 150⁹⁵ s. a. Koinzi-
 denz
 Inaudita 8
 Individualismus 234 237 238 247
 säkularer liberaler 248
 Individualität 219
 Individualrechte 234
 Individuen zwei *nicht einander voll-
 kommen gleich* 49
 Individuum 18
 Infallibilität 136
 Infinitesimale das 22
 Infinitesimalrechnung 251 332
 Inhalte apriorische 58
 Inhaltsbestimmung 295
 Inkarnation 71 81
 Inkommensurabilität 305
 Inkommensurabilitätsprinzip
 220
 Inkreis 313 316
 Inkreisradius 313 316
 Innenwinkel 302
 Instrumente 318
 Internalismus 255¹⁵
 Interreligiöser Dialog 224–231
 Intuitives Verständnis 19
 Invektiven 131
 Isoperimetrie 291 295 296 296⁴
 297 298 299 300 307 307⁶⁰ 308 309
 310 313 316 319 329 332
 Iteration 321
 Jagd nach der Weisheit 343
 Jahreslänge 274
 Jedwedem ist in jedwedem 52
 Jenseits (ἐπέκεινα) 98
 Jetzt 93
 Juden 153 159
 Jupiter 266 267
 Jurist NvK als J. 125
 Kaiser 244
 Kalenderreform 273
 Kanoniker 234
 Kardinalskollegium 243
 Kegel 299
 Kenntnis cusanischer Ideen
 mittelbare *Leibniz* 46

- Ketzerei 243
- Kirche 236 237 238 239 242 244 245
als eine freiwillige Gesellschaft 247
als mystischer Leib 237 ewige 177
- Kirchenrecht 243
- Klerusversammlung(en) 107
- Kloster / Klöster als religiöse
Zentren 112 als Versorgungsein-
richtung(en) 115 Verhältnis zum Bi-
schof 116 Verhältnis zum Herzog
116
- König 237
- Körperschaft 242 244
- Körperschaftliche Gemein-
schaft als einzelne *omnes ut singuli*
246 als ganze *omnes ut universi* 246
- Kohäsion 288
- Koinzidenz 146–148 163 s. a. In-
eins-Fall
- Koinzidenz von Schöpfer und
Geschöpf im Gottmenschen
178 s. a. Geschöpf, Gottmensch, In-
einsfall, Schöpfer
- Koinzidenzlehre cusanische 45
- Kompaktaten mit Hzg. Sigismund
123
- Konformität mit der Tradition 8
- Konjektur 17
- Konjekturale das 22
- Konjekturales Wissen 15
- Konjekturalität 217
- Konkretheit der Anordnungen des
NvK 107
- Konsens 234 236 240 241 244 246
körperschaftlicher 244
- Konsenstheorie 239 241 247
- Konstitutionalismus 233 234 235
236 237 238 245 des 17. Jahrhun-
derts 247 frühmoderner 237 Ge-
orge Lawsons 246 konziliaristischer
234 mittelalterlicher 233 235 237
238 247 moderner 233 235 237 238
245 247
- Konstruktion 327
- Kontingenzwinkel 302 315
- Kontrolle der Herrschenden 236
des Herrschers 245
- Konvergenz 328
- Konzil 236 237 242 der Kirche 243
des Patriarchen von Rom 242 Pa-
triarchalkonzil 242 ständiges 242
von Basel 242 von Konstanz 243
245
- Konziliarismus 130 133 136 243
des 15. Jahrhunderts 247 des Niko-
laus von Kues 246
- Konziliaristen 8 234
- Korporatismus 237 238
- Kosmologie 249 272 285 Aristote-
les 261 Cusanus 289
- Kosmos 289
- Kreis 294 296 297 298 304 306 308
309 313 314 316 328 329 332 als
Symbol des Gekrümmten 331
- Kreisberechnung 295 329
- Kreisbewegung nie vollkommen
Cusanus 276
- Kreisbogen / Kreisbögen 304
305 311 315 326 330
- Kreisdurchmesser 315
- Kreisfläche 295 306 312
- Kreismessung 296 298 312 312⁷⁴
313⁷⁷
- Kreisquadratur 40 291 294 295
298 301 303 307 308 314 315 319 320
322 325 327 329 330 331 332
- Kreisradius 316
- Kreisrektifikation 291 294 295
318 320 331 332
- Kreisumfang 295 315
- Krumme das 294
- Kugel 297 299
- Kugelgestalt der Erde 297
- Kurfürst 243 244
- Kurienkardinal 314

- La pensée allemande 34
 Laie Aufgabe des L. 111
 Laienkelch 106
 Landesfürst 108 NvK als L. 117
 Selbstverständnis als L. 118
 Legationsreise 106 legatus a latere 105
 Legitimation 238
 Lehen Übertragung der L. an den Kaiser 128
 Lehenshoheit der Kirche 125
 Lehensregister 118
 Lehensträger 118
 Leib mystischer 240
 Leicht 283 285–289
 Leichtigkeit Cusanus 286 s. a. leicht
 Liber pulveris 303³⁷
 Liber ysagogarum Alchoarismi 303³⁷
 Linie gerade 294 309
 Locus / Ort 96–101 proprius 89–91
 Luft 283 284 285 287 289

 Machina mundi 250 272 275
 Macht 242 der Gemeinschaft 246
 Magnet 349
 Maior pars 241
 Mannigfaltigkeit der Einzel-
 dinge vielfältige Darstellung des
 Einen Cusanus 51 Leibniz 51
 Manuduktorischer Grundzug
 der cusanischen Denkweise
 192
 Marginalien von NvK 119
 Maß 15
 Maß, Zahl und Gewicht 331
 Mathematik 16 251 272 Mathe-
 matisierung 17 18 Naturbeobach-
 tung 17 nihil certi habemus in nostra
 scientia nisi nostram mathematicam
 16 Trennung von Mathematik und
 Physik Aristoteles 262 Averroës 262
 Maxima contradictio 202
 Maximum contractum et abso-
 lutum 169
 Mediatisierungspolitik 126
 Mehrheit 241 247 Herrschaft der
 Mehrheit 247
 Mengenlehre 251
 Mens 15 16 est viva mensura 15
 Mensch als alter deus 16 als Mit-
 schöpfer 16 als Nachschöpfer 16
 als secundus deus 16 als Universum
 23 einzigartige Würdigung des M. 22
 erbsündlich begründete Gebrochen-
 heit der menschlichen Existenz 15
 Erdbewohner 257 Krönung des M.
 in der Person des Gottmenschen 22
 Maß aller Dinge 13
 Menschennatur 213
 Menschlicher Gott 30
 Menschwerdung 160
 Mensura 16
 Messen 348
 Metaphysik 102 cusanische 37 d.
 Mittelalters 32
 Mikrophysik 256
 Mittelalter 234 250
 Mittlere Proportionale 300 306
 309
 Modalismus 139
 Modernität vermeintliche M. der
 »Naturwissenschaft« des Cusanus
 252–257
 Mönchen 319
 Mönchenquadratur 315
 Monadologie Cusanus 50 Leibniz
 50
 Mond 276 277 280 elementarer Auf-
 bau Cusanus 286
 Mondsphäre 284
 Monotheismus 197 jüdischer 202
 muslimischer 202
 Monotheismus – Polytheis-
 mus 195

- Multiplikationstabelle 302
 Muslime 159
 Mutmaßende das 22
 Mutmaßung 17
 Mysteria fidei 78–81
 Mystik 7 33 36 theosophische 56
 Mystischer Anflug R. Zimmermann 56

 n-Eck s. Polygon
 Näherung 325 327 328 330
 Näherungskonstruktion 311 315
 Näherungsverfahren 308
 Näherungswert 296 313 315 321 328
 Natur 241 272 288 menschliche 54
 Naturgesetz 254
 Naturrecht 235 241 243 245
 Naturrechtstheorie 235
 Naturwissenschaft Aristoteles 253 neuzeitliche 252
 Naturwissenschaftler 120
 Naturzustand 246
 Negation 205
 Negative Theologie 218 s. a. Theologie
 Nepotismus 110
 Neukantianismus 24
 Neuplatoniker 285
 Neuplatonisches Denken 193 204
 Neuplatonismus 239
 Nichtwissen 250
 Nominalist(en) 304
 Nominalisten 250 260 271 277 278 279 280 289
 Non aliud 86
 Novitas 8

 Oben 284 287
 Observanz 113

 Ockhamisten 261
 Ökonomie des Denkens 261
 Ökumene 158–160
 Ökumenedialog binnenchristlicher 207 Transsubstantiationstheologie 207
 Ökumenische Vision des Cusanus Religionschance? 205
 Offenbarung 156–157 261 s. a. Heilige Schrift
 Omnia in omnibus 254
 Optische Täuschung 258
 Orbis 270⁴¹
 Originale NvK als Sammler von alten O. 5
 Originalität bestimmter geschichtlicher Sachverhalte 23
 Ort 288
 Ort s. a. Locus
 Orthodoxie/orthodox/unorthodox 135 139–146 149

 Palwagenprivileg 120
 Papst 236 237
 Papsttum 239
 Papstwahl 243
 Parabelquadratur 318⁹³
 Paradox 149 157
 Parallelen Cusanus – Leibniz 47
 Parlament 246
 Parlamentarier 234
 Patriarchalkonzil 242
 Petitio principii 317
 Pflanzenversuch 342
 Philosophie 331
 Philosophie in Theologie – Theologie in Philosophie 20
 Philosophie/philosophisch 146–149 152 163
 Philosophieren 250 popularisationsfähiges 22

- Philosophieverständnis des NvK *als Erkenntnistheorie* 13 14
immer eine Art Erlebnis 13
- Philosophische Einsichten Verbalisierung philos. E. in einprägsamen Formeln 22
- Physik klassische 256 Prinzipien *Aristoteles* 264 Trennung von Physik und Mathematik *Aristoteles* 262 *Averroës* 262
- Physikotheologie 282
- Pi (π) 295 296 317 321 323 328
- Planeten 260 265 266 268 270 276 277 279 282
- Planetenkörper 263 284 elementarer Aufbau 285–286
- Planetensphären 277 282
- Planetentafel(n) 303 305
- Planetentheorie *Theoricae planetarum* 269–272
- Platonici Leibniz 57
- Platonische Christen 44
- Platonismus 31
- Pluralistische Religionstheologie 219
- Pneuma psychikon 338
- Politik 238
- Polygon(e) 295 296 304 306 309 313 316 327 328 331 332 regelmä-
 ßige 304 reguläre 306
- Polytheismus 202
- Pondus 286 grave 284 leve 284
- Populismus 242
- Posse facere/posse fieri 149 150 150⁹⁵ 161
- Possest 86 als Gottesname 7
- Präexistenz Irrtum der P. *Leibniz* 57
- Präferenzwahlssystem 244
- Präsentationsrecht des Kaisers 104
- Praesupponere 192
- Präsuppositionsdiagnostik 192
- Praesuppositum 192
- Präzession 273 281
- Predigt / Predigtentwürfe 18
 Verhältnis zu den jeweils vorgetragenen P. 19
- Predigtstätigkeit 108 133 des NvK 105 107
- Priester Aufgabe des P. 108
- Primat päpstlicher 238 243
- Principium identitatis indiscernibilium 63 Cusanus 52–54 Leibniz 52–54
- Prinzip und Prinzipiat 198
- Prinzipien physikalische der Astronomie *Aristoteles* 272 *Copernicus* 272
- Promotor der Ökumene 207
- Proportion(en) 294 304 305⁵⁰ 306
- Proportionale vierte 310
- Proportionalität 313 327
- Provision durch den Papst 104²
- Pulsdiagnostik 341
- Punkt 300 324
- Pythagoreer 280
- Quadrat 314 315
- Quadratur des Kreises s. Kreisquadratur
- Quellen 23
- Quellennutzung kritische 126
- Quies 81
- Raitbücher 118 120
- Ratio 72 s. a. Vernunft
- Rechenschaft 247 Rechenschaftspflicht der Herrscher 246
- Recht 234 236 238 240 243 individuelles 235 245 kanonisches 235 239
- Rechtetheorie 235
- Reform 133 als Umkehr 114 der Kirche 105 106 der Klöster 112 112³⁵ 114 Reformbemühungen *Kir-*

- chenreform* 116 *Klosterreform* 116 Widerstand gegen R. 113
- Reformklöster Zusammenarbeit mit R. 114
- Regalien 104
- Regierung 236 240 241
- Reich 239 242 243 245
- Reichstag 243 zu Regensburg 106
- Reichsversammlung(en) 8
- Reihe unendliche 328
- Rektifikation s. a. Kreisrektifikation von Bögen 319
- Rekursionsformel 317
- Relationalität allgemeine R. der Dinge 22
- Religionenvielfalt 216–220
- Religionsfriedensgespräch 206
- Religionsgespräch 190–191 197 201
- Religionsverständnis 213–216
- Renaissance 6 200 Selbstverständnis der R. 16
- Renovatio des genuinen Platonismus *E. Hoffmann* 36
- Repräsentation 234 238 240 243 absorptive 240 virtuelle 240
- Rettung der Phänomene 271 272 276
- Revolution 247
- Rotation 283
- Rückerinnerung und Innovation 6
- Rückkehr 91
- Rückkehr aus Griechenland 10
- Ruhe 93–94
- Säkularismus 247
- Saturn 269 280
- Satz des Pythagoras 300
- Scheitern des NvK 115 124
- Schiefe der Ekliptik 281
- Schiffsbeispiel 258 259
- Schlacht im Enneberg 125
- Schleifenbewegung der Planeten in synodischer Periode 263–268
- Schöpfer 249 250 282⁶⁸
- Schöpferkraft des menschlichen Geistes 15
- Schöpfung 249 272 273 282⁶⁸ Nachvollzug der Schöpfung *Umgang mit Zahl und Figur* 16 Ordnung nach Maß, Zahl und Gewicht 16
- Schöpfungs idee 250
- Scholastische Medizin 337
- Schroffheit 116
- Schwer / Schwere 283 285–289 Cusanus 286 Definition fehlt bei Cusanus 287 negative 285–287 s. a. *leicht* negative und positive 284
- Schweretheorie Aristoteles 288 Copernicus 281–282 Cusanus 282–288 Platon 285 288 stoische 288
- Schwerezentren 287 289
- Scientia experimentalis 17 345
- Sechseck 295 306 313
- Sechstelkreisbogen 323
- Secreta naturae 347
- Sehne 305 325 326
- Sein, das 96
- Seinsmetaphysik 136
- Sektor 323 325
- Selbsterkenntnis 151–152 153 153¹¹³ 153¹¹⁶
- Selbstkritik des NvK 130
- Selbstzweifel 14
- Senkspindel 345
- Sexagesimalbrüche 305
- Sicherheit 81
- Siderische Periode 263 265 266 267 268 279 280
- Singularität 219 des NvK 10 12

- Sinneserfahrung 55
 Sinneserkenntnis 54
 Sinustafel 305
 Skepsis 17
 Solstitien 265
 Sonne 270 276 277 279 280 Auf-
 und Untergang 279 Eigenbewegun-
 gen *Cusanus* 281 elementarer Auf-
 bau *Cusanus* 286
 Sonnenbahn 265
 Sonnenkörper 280 281
 Sonnensphäre 279
 Sonnenstäubchen 255
 Spekulation neuplatonische 37
 Spekulation / speculatio 74
 Sphaera / Sphäre(n) 260 270⁴¹
 282 283 s. a. Achte Sphäre s. a.
 Sphärensystem homozentrisches s. a.
 Äther-Sphäre
 Sphärensystem homozentrisches
 262–265
 Spirale 317 318 329
 Sprachkultur 7
 Sprachschöpfung(en) 7
 Staat 238 als eine Zwangseinrich-
 tung 247
 Staatskirchentum 132
 Staunen 249 250 282
 Stellung des NvK in der Philo-
 sophiegeschichte J. Reuchlin,
 H. Cohen, Fr. A. Scharpff, E. Cassi-
 rer, J. Ritter, E. Hoffmann, J. Koch,
 E. Metzke, P. Wilpert, H.-G. Gada-
 mer, W. Schulz, J. Hirschberger,
 R. Klibansky 27–37
 Stereometrie 311
 Stern 72
 Sternenwelt 249
 Stift Abtretung des St. 128 die
 sozio-ökonomische Funktion 115⁵⁰
 Stimme 242
 Strecke(n) 304 317 als Symbol des
 Geraden 331
 Studien rechtsgeschichtliche 127
 Subjektivitätsthematik der Neu-
 zeit 209
 Suprema theologia 222
 Suprematie konziliare 238
 Synodalstatuten 110
 Synode 243
 Synode(n) 133
 Synodische Periode 263 265 266
 267 280
 Système commun Leibniz 55
 Système nouveau Leibniz 55
 Tafelwerke astronomische 273
 Tagundnachtgleiche 281
 Tangente 315
 Teil größerer und vernünftiger Teil
 241
 Teilhabe 149
 Teilnahmegedanke 23
 Teleologie 282
 Testimonia certorum inaudito-
 rum 8
 Tetragonismum perfectum 40
 Theologie 18 331 mystische 137
 negativa 137
 Theologie der Religionen
 224–231
 Theologie und Philosophie
 Verhältnis von 65–102
 Theologische Anthropologie
 214
 Theologische Reflexion 19
 Theoricae planetarum 262 268
 269 278 286
 Theozentrik 166 167⁹
 Tierkreis 281 s. a. Ekliptik
 Tradition antik-mittelalterliche
 31–33 christlich-neuplatonische 250
 neuplatonische 35
 Traditionsbücher 119

- Trägheit 258
 Trägheitsprinzip 289
 Transzendenz 97
 Trepidation 273
 Trinität 84–85 Emanation innerhalb 144 Mutter u. Tochter 154 nicht numerisch 160 163 symbolische Illustration von 140–143 147
 Trinitätsdogma naturaliter beweisen 41
 Trinitarische Differenzen 200
 Trinitarischer Monotheismus 202
 Triplizität Hegel 39
 Triunitas Cusanus 39
 Tübinger Schule 24
 Tyrannei 246
 Über Kugel und Zylinder 318⁹³
 Übereinstimmung 245
 Überfall Bruneck 129
 Überfall Wilten 124
 Übersetzungen aus dem Arabischen 303
 Umbruchsituation 4
 Umfangsgleichheit s. Isoperimetrie
 Umkreisradius / Umkreisradien 313 316
 Una religio in rituum varietate 21 224–231
 Unendliche das 294 331
 Unendlichkeit 295 331
 Unendlichkeit Gottes 190
 Unendlichkeitsbegriff 251
 Unfehlbarkeit 241
 Ungleichung 296
 Unionskonzil 189 Florenz 11
 Unitas, aequalitas et nexus utriusque 199
 Unitas, unitatis aequalitas et unitatis et aequalitatis unio 196
 Universalkonzil 243
 Universität Paris 234
 Universitäts-Lehrbücher Mittelalter 262
 Unschärfe(relation) 257 s. a. Heisenbergsche Unschärferelation
 Unten 284 287
 Unterordnung freiwillige 240
 Unterscheidung der Geister 222
 Unvollkommenheit der Geschöpfe 51
 Ursprung 90 92
 Urteile über NvK 125 127 130 131 132 133
 Vakuum Cusanus 54 Leibniz 54
 Ventrikeltheorie 339
 Verborgenheit Gottes 217 s. a. Gott
 Verfassung 233 246
 Verfassungsdemokratie 234 238
 Verfassungsform 242
 Verfassungsstruktur 245
 Verfassungstheorie 237 238
 Verflechtung weltl. u. geistl. Herrschaft 118
 Verhältnis 309 310 326 des NvK zum Hzg. Sigismund 116 118 121 122 132 rationales 294 309 s. a. Proportion
 Verhandlungsdelegation NvK als gelehrter wissenschaftlicher Wortführer der V. 11
 Vermutung coniectura 83
 Vernunft 68–78 261 274
 Vernunftgründe 261
 Verschiedenheit der Religionen 205
 Versuch(e) Versuch / Versuchen als menschliches Essentiale 15
 Vertragstheorie 241

- Vertreter 242
 Verwandlung von Flächen 311
 Verwandlung von Körpern 311
 Verwandlung von Linien 311
 Verwandtschaft innere *Cusanus* 60–62 *Leibniz* 60–62
 Verwandtschaft von Fragestellungen in der Zeit des NvK und in unserer Zeit 25
 Via affirmativa 159
 Via negativa 159
 Vieleck(e) 295 304 313 316 s. a. Polygon(e)
 Vielfalt 220
 Viereck 296 306 316
 Viertelkreis 311
 Virtutes 344
 Vis assimilativa 15
 Vis creativa 15
 Vis creativa der mens humana 62
 Visio intellectualis 323 324
 Visitation 133 der Pfarreien 111 des Domkapitels 109 110 ihre Bedeutung 109
 Volk 245
 Volk Roms 244
 Volkssouveränität 234
 Voluntarismus theologischer 14
 Vorsehung 282 288 Gottes 249
 Waage 285 341
 Wahl 242 245 Wahlrecht des Kapitels 104
 Wahl des Kaisers 243
 Wahl des neuen Papstes 314
 Wahlrecht 241 247
 Wahlverfahren 244
 Wahrheit 80 81 257 289 doppelte 261 es kann nur eine W. geben 194
 Wahrheit in der Mathematik 293
 Wasser 283 284 285 287 289
 Wasseruhr 346
 Weg Metapher 94–96
 Wegbereiter Cusanus W. des modernen Weltbilds? 251
 Weisheit 80
 Welle-Teilchen-Dualismus 256
 Weltbild heliozentrisch 272 kosmologisch *Cusanus* 251 modernes 251 Wandel 253
 Welteinheitskirche 208
 Welterkenntnis 331
 Weltzentrum 288
 Werke des NvK *philosophische* 18 *theologische* 18
 Widerspruch Prinzip vom zu vermeidenden W. 62 Satz vom W. 33
 Widerspruch/Inkohärenz 163
 Widerspruch/Kohärenz 139²²
 Widerspruchsgesetz 294
 Wiederherstellung der Wissenschaften 250
 Winkel rechter 310
 Winkelstreit 302
 Winkelsumme im Dreieck 302 303
 Wirbeltheorie 280
 Wirkkraft 3
 Wirklichkeit 272 Mikrophysik 256 257
 Wissen 7 17 Verfügbarkeit von W. 7
 Wissen vom Nichtwissen 14
 Wissendes Nichtwissen 205
 Wissenschaft Wissenschaftsverständnis des NvK 6
 Wissenschaftler Typ des W., den NvK repräsentiert 9
 Wissenschaftsgeschichte deutsche 250 teleologische 254 255
 Wissenschaftsorganisation NvK als erster Propagator internationaler W. 21

- p>Wurzeln 296
- Zählen 41
- Zahl(en) 18 294 307 ganze 306
römische 302 symbolische Bedeu-
tung 18 unseres Verstands 42
- Zeit 93-94
- Zentralgewalt 244
- Ziel 90
- Ziffer(n) indisch-arabische 299 302
303 307 römische 307
- Zusammenarbeit des NvK mit
Hzg. Sigismund 115 122 Streben
nach Z. 118
- Zusammenfall d. Gegensätze
33
- Zustimmung 236 238 240 242 243
245 246 247 der Metropolitane 242
des Volkes 240 durch die Laien-
schaft 242 einer Mehrheit 243 in-
dividuelle 245 247 schweigende 247
- Zweckmäßigkeit Cusanus 282
der Schöpfung 249
- Zweiweltentheorie 32
- Zwischenwertsatz 314
- Zyklusmetaphorik 4
- Zylinder 299

ORTSREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Admont 303 303³⁶
Albeins 111
Athen 193

Babylon 254
Basel 8 189 303 391
Belgrad 360
Bernkastel-Kues 253¹⁰
Bologna 5⁵ 336
Bozen 364
Brenner 120⁷⁵ 124
Breslau 131
Brixen 2 20⁵⁹ 72 103–134 189 316 318
320 352 356 357 358 360 364 365 366
367 368
Bruneck 105 107 129 130 358 365
Buchenstein 124 128 129 321 322 324
366
Bursfelde 114
Byzanz 360

Chartres 83
Chur 110²⁶ 118
Córdoba 264
Cornelimünster 104³

Digne 11²⁶

Eichstätt 8¹⁹
Eisacktal 366
Elea 193
England 301
Enneberg 113 125 125⁹⁹ 125¹⁰¹ 365
Erfurt 131 305
Essen 104³
Europa 202

Ferrara 11²⁸ 335¹¹
Festung Andratz s. Buchenstein
Florenz 11 11²⁸ 372
Frankfurt 391
Fügen 131
Fursil 120

Garnstein 120
Gries 122

Halltal 105 106¹³ 116 122
Hannover 39 41 43
Heidelberg XI XIII 299

Innsbruck 116 118 122 123 126 129
133 364
Italien 34

Jerusalem 359

Kleve 106
Köln 308 363
Konstantinopel 11 178 189 212
Koron 11²⁶
Kreuznach (heute Bad Kreuznach) 372
Kues 300 301 302 335

Löwen 9
Lorch 337¹⁵
Lothringen 302
Lüsen 128

Magdeburg 114
Mainz 355 391
Mantua 116⁵⁴ 129
Marienwalde 114
Matrei 120⁷⁵ 121

- Melk 114
 Montoliveto Maggiore 393
 Montpellier 336 337
 Münstermaifeld 11 11²⁷
 Neustift 105 114 117 360 361 365
 Nürnberg 106 114
 Orvieto 278
 Padua 2 5⁵ 299 335¹¹ 391
 Paestum 193
 Paris 305 336
 Passau 107²⁰
 Pfunderer Berg 120⁷¹
 Porto 11²⁶
 Pustertal 366
 Raudnitz 114
 Regensburg 39⁶⁵ 106 123⁹² 133
 Rieti 314
 Rom 104 114 121⁷⁷ 124 134¹³⁹ 242 244
 324 326 369 372
 Säben 103¹ 104² 361
 Salerno 336 337
 Salzburg 114
 Sonnenburg 105 113 114 115 115⁵¹ 122
 123 125 365 366 368
 St. Georgenberg 113 114
 St. Lorenzen 114⁴⁵
 St. Petersburg 121
 St. Sigmund 122
 Stams 105 110²⁶ 113
 Steinach 121
 Strassberg 121
 Tarentaise 11²⁶
 Taufers 121 121⁸¹ 122 365 366
 Tegernsee 114 218²⁵ 391
 Thorn 305⁵²
 Todi 131
 Tokyo 390
 Toledo 323 323¹⁰⁶
 Trient 104² 112³⁶ 118 120⁷¹ 129 133
 366
 Trier 253¹⁰
 Uttenheim 121⁸¹
 Varna 369
 Venedig 124 130
 Wien 114 116⁵⁴ 119
 Wiener Neustadt 131
 Wilten 105 114 122 124
 Windesheim 114
 Wittenberg 43 206⁵⁷

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Bologna, Civico Museo Musicale
A 56 299²⁰

Bozen, Staatsarchiv, Brixner Archiv

BL I 120⁷⁰ 120⁷⁴⁻⁷⁵

Hs. 3 122⁸⁷ 125⁹⁸

Hs. 80 125¹⁰⁰

Hs. 82 130¹²¹

Lade 19, Nr. 1, B. 119⁶⁶ 132¹³²

Lade 24, Nr. 13, ad H. 131¹²⁵

Lade 34, Nr. 20, A. 124⁹⁴ 125¹⁰²
127¹⁰⁷

Lade 43, Nr. 2, A. 125¹⁰³

Misc. I, 21 120⁷²

U 16 119⁶⁸

U 23 120⁶⁹

Breslau, Universitätsbibliothek

Hs. IV F 151a 131¹²⁷

Brixen, Diözesanarchiv

HA 7321 131¹²³

HA 18209 123⁹²

HA 27324 104⁵

HA 27325 121⁷⁷⁻⁷⁸ 122⁸⁶

HA 27543 122⁸⁸

HA 27807 120⁷²

OA, Nr. 29 120⁶⁹

Brixen, Konsistorialarchiv

HRR II 120⁶⁹

Liber formularius 14 109²⁵

Brixen, Ordinariatsarchiv

ohne Signatur 118⁶²

Brixen, Domkapitelarchiv

Lade 101 129¹¹⁷

Brixen, Priesterseminar

Ms. C 9 109²⁵

Ms. D 9 109²⁵

Brüssel, Bibliothèque Royale

Ms. 10615-10729 302 302³³

Innsbruck, Museum Ferdinandeum

Urk. 356 120⁷⁴

Innsbruck, Tiroler Landesarchiv

Hs. 111 128¹¹³

Hs. 2336 104⁸ 114⁴⁵

Hs. 5911 120⁷¹ 123⁹¹ 128¹¹³ 129¹¹⁵

Sig IX, 62 112³⁶ 117⁵⁷ 123⁹¹⁻⁹²
128¹¹³

Innsbruck, Tiroler Landesarchiv, Stift
Sonnenburg

U 91 113³⁷

U 92 113³⁷

U I, 8962 104⁴

U I, 8967 123⁹²

U II, 1686 110²⁶

Innsbruck, Universitätsbibliothek

Hs. 750 116⁵⁴

Kues, Archiv des St. Nikolaus-Hospitals

U 29 113³⁹

Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hos-
pitals

Cod. Cus. 25 112³² 113⁴³ 359

Cod. Cus. 37 304⁴³

Cod. Cus. 81 304⁴³

- Cod. Cus. 82 304⁴³ Plimpton 186 299²⁰
 Cod. Cus. 83 304 304⁴³
 Cod. Cus. 84 304⁴³ New York, Rare Book Library der His-
 Cod. Cus. 85 304⁴³ spanic Society of America
 Cod. Cus. 86 304⁴³ HC327/108 372
 Cod. Cus. 87 304⁴³ Oxford, Bodleian Library
 Cod. Cus. 88 304⁴³ Lyell 52 303 303³⁸⁻³⁹
 Cod. Cus. 118 304⁴³
 Cod. Cus. 193 90⁷² Salzburg, St. Peter, Stiftsbibliothek
 Cod. Cus. 205 301³¹ Hs. b VI, 13 107²⁰
 Cod. Cus. 206 302³⁴
 Cod. Cus. 211 278⁵⁷ 279⁵⁹⁻⁶⁰ 280⁶² Schwaz, Franziskanerkloster, Archiv
 281⁶³⁻⁶⁴ Fasz. XXVIII 1 13 106¹³
 Cod. Cus. 212 305 306 Stams, Stiftsarchiv, Annales Stamsenses
 Cod. Cus. 213 305⁴⁸ Add. 128¹¹³
 Cod. Cus. 218 323 H VII 126¹⁰⁵
 Cod. Cus. 219 302³⁵ 312 318 H XIII 107²⁰
 Cod. Cus. 221 116⁵³ 119⁶⁷ 123⁹² Hs. 51 107²⁰
 130¹¹⁹ 130¹²¹
 Cod. Cus. 222 335 336 Trient, Staatsarchiv
 Sez. tedesca, XXXIV Nr. 27 117⁵⁷
 London, British Library
 Cod. Add. 11035 92
 Cod. Add. 19952 119⁶⁵ 120⁷³
 Cod. Harl. 2643 337¹⁵
 Cod. Harl. 3243 304 304⁴²
 Cod. Harl. 3414 337¹⁵
 Cod. Harl. 3631 337¹⁵
 Cod. Harl. 3745 337¹⁵
 Cod. Harl. 3915 337¹⁵
 München, Hauptstaatsarchiv, Kurbaiern,
 Äußeres Archiv
 Nr. 974 117⁵⁷ 123⁹¹
 München, Bayerische Staatsbibliothek
 Cgm 975 127¹⁰⁹
 Clm 1845 107²⁰
 Clm 19697 112³³ 130¹²⁰
 New York, Columbia University
 Vatikan, Archivio Segreto Vaticano
 Reg. Vat. 400 113³⁹
 Reg. Vat. 438 123⁸⁹
 Reg. Vat. 445 110²⁶
 Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana
 Cod. Vat. Lat. 1244 358
 Cod. Vat. Lat. 1245 9²⁰ 57¹⁷³⁻¹⁷⁵
 58¹⁸⁶ 59¹⁹² 69⁴ 72¹⁶ 77³⁰ 81⁴⁶ 96⁹⁴
 137¹¹ 141²⁸ 142⁵⁰ 152¹⁰⁵ 152¹⁰⁸ 153¹¹⁶
 165¹ 165³ 171²³ 173²⁹ 174³⁰ 179⁴⁹
 182⁵⁹ 185⁶⁷ 186⁷⁰ 219²⁸ 221³⁵ 223⁴¹
 227⁵⁸⁻⁵⁹ 358 376⁻¹
 Venedig, Museo Civico Correr
 Cigogna 3747 299²⁰

STELLENREGISTER ZU WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Apol. 37⁵⁰ 159¹³⁸ 216 216¹⁷

Brief des Nikolaus von Kues an Herzogin Eleonore von Schottland vom 25. Okt. 1456 110²⁶

Brief des NvK an Abt u. Mönche von Tegernsee vom 14. Sept. 1453 56 56¹⁶⁵ 218²⁵

Brief des NvK an Bernhard von Waging vom 9. Sept. 1454 113⁴³ 122⁸⁴

Brief des NvK an Bernhard von Waging vom 18. März 1454 109²⁴ 113⁴¹

Brief des NvK an den Novizen Nik. Albergati 215¹²

Brief des NvK an die Böhmen vom 27. Juni 1452 39⁶⁵ 43

Brief des NvK an Kaspar Aindorffer vom 18. März 1454 122⁸³

Comp. 139 382

Comp. 10 139²¹

Comp. 13 60²⁰⁴

Crib. Alk. 138 143 154 394

Crib. Alk. I, 2 226⁵²

Crib. Alk. II 382

Crib. Alk. II, 1 151¹⁰²

Crib. Alk. II, 3 142⁴³

Crib. Alk. II, 4–5 156

Crib. Alk. II, 5 142⁴² 156¹²⁴

Crib. Alk. II, 6 151^{102–103}

Crib. Alk. II, 7–8 138¹⁸

Crib. Alk. II, 8 157¹²⁵

Crib. Alk. II, 9 140²⁶

Crib. Alk. II, 10 143⁵⁵

Crib. Alk. II, 16 227⁵⁶

Crib. Alk. Prol. 227⁵⁶ 229⁶⁵

De aequal. XII 57¹⁷⁴ 58¹⁸⁶ 83 93⁸⁵ 94⁸⁶ 141²⁸ 142^{50–51} 183 324¹⁰⁸ 362–363 377–383

De ap. theor. 7¹⁵ 86⁶⁰ 137 137⁹ 221 362 382 392 399

De beryl. 1 178⁴⁵

De beryl. 13³⁴ 16⁴⁰ 17 18⁴⁸ 36⁴⁶ 56¹⁶¹ 59¹⁹⁹ 128 136 149⁸⁶ 173²⁹ 176³⁷ 182 186⁶⁹ 292³ 324 380

De Caesarea circuli quadratura 128

De conc. cath. 4 12 13 105 106 132 207 238 239 391 394

De conc. cath. I 238 239

De conc. cath. I, 5 240²⁸

De conc. cath. I, 6 240³⁰

De conc. cath. I, 6–8 239²³

De conc. cath. I, 7 239²⁴

De conc. cath. I, 8 239²⁵ 241³⁵

De conc. cath. I, Praefatio 5⁵ 8¹⁹ 10 23

De conc. cath. II 238

De conc. cath. II, 1 241³⁷

De conc. cath. II, 4 241^{35–36}

De conc. cath. II, 14 241³⁴ 243⁵⁰

De conc. cath. II, 15 241³⁶

De conc. cath. II, 17 243^{46–47}

De conc. cath. II, 18 240^{31–32} 242^{44–45} 243⁴⁸

De conc. cath. II, 19 242⁴²

De conc. cath. II, 20 243⁴⁹

De conc. cath. II, 34 240²⁸ 241³⁸

- De conc. cath. III 238 240 241
 De conc. cath. III, 1 239²⁶
 De conc. cath. III, 4 241³⁹
 De conc. cath. III, 5 240²⁹
 De conc. cath. III, 12 244⁵⁴
 De conc. cath. III, 25 244⁵³
 De conc. cath. III, 30 106¹⁵
 De conc. cath. III, 33 244⁵⁵
 De conc. cath. III, 35 239²⁷
 De conc. cath. III, 37 244⁵⁶
 De conc. cath. III, 38 244⁵⁷
 De conc. cath. III, 39 244⁵⁵
 De conc. cath. III, Prooemium 240³³
 241³⁵ 241³⁸ 242⁴³
 De coni. 13 50 54 83 136 182 192¹⁰ 216
 217 300 355 379 380 381
 De coni. I, 1 54¹⁵⁵ 60²⁰⁰ 192¹⁰
 De coni. I, 2 42⁷⁸⁻⁷⁹ 59¹⁹⁵
 De coni. I, 4 24⁶⁷ 50¹³⁰
 De coni. I, 5 218²⁵
 De coni. I, 8 60²⁰¹ 381⁶
 De coni. I, 10 59¹⁹⁵
 De coni. I, 11 60²⁰¹ 217¹⁹
 De coni. I, Prol. 192¹⁰ 217¹⁹
 De coni. II, 1 42⁷⁸
 De coni. II, 2 42⁷⁸ 308⁶²
 De coni. II, 14 54¹⁵⁵ 55¹⁵⁶ 59¹⁹⁷
 De coni. II, 15 214 216¹⁸
 De coni. II, 16 60²⁰⁴ 380⁴ 381⁶
 De coni. II, 17 149⁸⁷
 De dato 13 41 41⁷⁵ 42⁷⁶⁻⁷⁷ 374 375 388
 De dato 2 51¹³⁶ 59¹⁹⁶
 De dato 5 69⁶ 384
 De docta ign. 12 13 18 37⁵² 45 52 56
 78 80 81 83 84 101 136 143 154 158
 159 163 168-181 182 186 192 192¹⁰
 205 217 218 221 229 249 250 252⁸
 257 275 275⁵⁴ 284 294 300 315 348
 348⁵⁷ 355 374 379 389 390 392
 De docta ign. I 379
 De docta ign. I, 1 186⁷¹ 205⁵¹ 217²⁰
 De docta ign. I, 2 197²⁵
 De docta ign. I, 3 49¹²⁷ 217²⁰
 De docta ign. I, 4 157¹²⁶
 De docta ign. I, 5 18⁴⁹ 42⁷⁹ 157¹²⁶
 192¹⁰ 292³
 De docta ign. I, 8-9 140²⁷
 De docta ign. I, 9 138 143⁵⁴ 163
 163¹⁴⁶
 De docta ign. I, 10 142⁴⁷⁻⁴⁸ 159¹³⁴
 De docta ign. I, 12 100¹¹⁰
 De docta ign. I, 14 143⁵⁸
 De docta ign. I, 17 49¹²⁷
 De docta ign. I, 19 147⁸² 198²⁷
 De docta ign. I, 20 159 159¹³⁷
 De docta ign. I, 21 142⁴¹ 143⁵⁹ 149⁸⁶
 De docta ign. I, 24 175³⁵ 192¹⁰ 361
 De docta ign. I, 24-25 218²³
 De docta ign. I, 26 151¹⁰² 159¹³⁸
 218²⁴⁻²⁵
 De docta ign. II 373 380
 De docta ign. II, 1 49¹²⁷ 197²⁵
 De docta ign. II, 2 51¹³⁶ 59¹⁹⁸ 197²⁵
 De docta ign. II, 3 42⁷⁹
 De docta ign. II, 4 100¹¹¹ 197²⁵ 201³⁶
 De docta ign. II, 5 24⁶⁷ 48¹²⁴ 49¹²⁶
 52¹⁴⁴ 59¹⁹⁸ 101¹¹³
 De docta ign. II, 7 147 197²⁵
 De docta ign. II, 7-10 370
 De docta ign. II, 8 197²⁵
 De docta ign. II, 9 56¹⁶⁷ 57¹⁶⁸⁻¹⁷⁰ 197²⁵
 De docta ign. II, 11 8¹⁹ 49¹²⁷ 275⁵²
 276⁵⁵ 277⁵⁶ 370¹⁵
 De docta ign. II, 11-12 370
 De docta ign. II, 12 45 181 181⁵⁵ 229⁶³
 257 275⁵³ 286⁷⁵⁻⁷⁶
 De docta ign. II, 13 152¹⁰⁶⁻¹⁰⁷ 153¹¹³
 249¹⁻² 282⁶⁷ 283⁶⁹ 286⁷⁷⁻⁷⁸ 287⁸⁰
 De docta ign. II, 76 101¹¹³

- De docta ign. II, 77 101¹¹³
 De docta ign. II, 104 100¹¹⁰
 De docta ign. III 81⁴⁸ 201³⁶ 206⁵⁷ 223 380
 De docta ign. III, 1 52¹⁴⁵ 169¹⁵ 201³⁶ 219²⁶
 De docta ign. III, 2 179⁴⁸
 De docta ign. III, 2–3 169¹⁶ 380³
 De docta ign. III, 3 170^{19–20} 174³¹ 176³⁸ 201³⁶ 221³⁴
 De docta ign. III, 4 169¹⁸ 180⁵³
 De docta ign. III, 5 201³⁶
 De docta ign. III, 6 179⁴⁶ 179⁴⁹ 201³⁶
 De docta ign. III, 7 176³⁹ 201³⁶
 De docta ign. III, 8 201³⁶ 215¹⁴ 227⁵⁶
 De docta ign. III, 9 201³⁶
 De docta ign. III, 11 70⁷ 78^{31–32} 79^{33–35} 80^{36–39} 80^{41–44} 81⁴⁶ 185 185⁶⁵ 201³⁶
 De docta ign. III, 11–12 374
 De docta ign. III, 12 148 177^{41–43} 201³⁶
 De docta ign. III, Prol. 201³⁶
 De docta ign. III, Widmung 10 178⁴⁵ 181⁵⁶ 217²¹
 De docta ign. Praefatio 9²⁰ 168¹¹
 De fil. 374
 De fil. 1 57¹⁷³
 De fil. 4 52¹⁴⁵
 De fil. 5 76²⁸ 149⁹⁰
 De fil. 6 59¹⁹²
 De Gen. 86^{57–59}
 De geometricis transmutationibus 299
 De ludo 96⁹⁴ 369 370 371 372 382
 De ludo I 49¹²⁷ 227⁵⁶ 368¹
 De ludo II 41⁷⁴ 42^{78–79} 52¹⁴⁵ 57^{173–174} 60^{203–204} 152¹¹¹
 De math. compl. 392
 De mathematica perfectione 128
 De mente 30²¹ 56 83 138 150 150⁹⁵ 182 338 348 348⁵⁶ 380 380⁵ 382⁹ 391 393
 De mente 1 15³⁸
 De mente 2 54¹⁵² 57¹⁷⁴
 De mente 3 338¹⁸
 De mente 4 36⁴⁶ 56¹⁶⁶ 58¹⁷⁷ 60²⁰¹
 De mente 5 57¹⁷⁵ 58^{185–186} 59¹⁹² 60²⁰¹
 De mente 7 54¹⁵³ 390
 De mente 8 54¹⁵³
 De mente 9 15³⁸ 17⁴⁵ 151 151¹⁰⁴
 De mente 11 138¹⁶ 142⁴⁴ 149 149^{91–92} 152¹⁰⁵ 152¹⁰⁷
 De mente 13 143⁶⁰
 De mente 15 214 215¹⁰
 De non aliud 86 97 137 138 149 155 363 382 393
 De non aliud 1 150⁹³
 De non aliud 2 137⁸
 De non aliud 5 138¹⁹ 142⁵²
 De non aliud 8 52¹⁴⁵
 De non aliud 14 97⁹⁸
 De non aliud 16 149⁹⁰
 De pace 3² 7¹⁵ 21 39⁶² 132 143 158 159 189–209 212 212² 213 214 215 216 217 220 224 229 230 352 374 375 393 394
 De pace 1 190³ 214⁴ 215 216¹⁶ 218²² 220³⁰ 222³⁸ 224⁴⁶ 225⁴⁷
 De pace 2 214⁵
 De pace 4 194^{14–16} 213³ 224⁴⁶
 De pace 5 194¹⁷ 195^{18–19}
 De pace 6 195²⁰
 De pace 7 158¹³³ 159 159¹³⁵ 197^{24–25} 198^{26–27}
 De pace 8 138²⁰ 143⁵⁷ 199^{28–31} 200³²
 De pace 9 201³⁷ 202³⁸

- De pace 10 202³⁹
 De pace 11 202⁴⁰⁻⁴² 203⁴⁴
 De pace 12 174³¹ 203⁴³ 203⁴⁵⁻⁴⁷
 De pace 13 192⁶ 203⁴⁸ 214⁶⁻⁷ 215¹⁴
 224⁴⁶
 De pace 15 216¹⁵
 De pace 16 206⁵³⁻⁵⁴ 206⁵⁶ 215¹¹ 220³¹
 224⁴⁶ 227⁵⁵
 De pace 18 224⁴⁶
 De pace 19 205⁵² 220³⁰ 224⁴⁶ 225⁴⁸
 De poss. 16⁴³ 48 48¹²⁰ 48¹²³ 56 69⁶ 86
 97⁹⁸ 141²⁹ 142 143⁵³ 152¹⁰⁶ 154 221³⁷
 374 376 382 392 399
 De princ. 82 82⁵² 141³⁰
 De quadratura circuli 300
 De quaer. 13 338
 De quaer. 2 60²⁰⁴ 149⁸⁸
 De reparatione Kalendarii 273
 De sap. 83 138 380
 De sap. I 59¹⁹² 59¹⁹⁵ 138¹⁵
 De sap. II 17 17⁴⁷ 77²⁹ 151⁹⁶ 349⁶⁰
 De stat. exper. 13 17 21 21⁶² 272⁴⁶ 284
 284⁷² 287 333¹ 339 339²² 340²⁴ 341²⁶
 341²⁸⁻³⁰ 342³¹ 342³³ 344³⁹ 344⁴¹ 345⁴³
 347⁵⁴ 348⁵⁸⁻⁵⁹ 349⁶³⁻⁶⁷ 350⁶⁸
 De theol. compl. 16⁴⁴ 17⁴⁶ 138 138¹⁷
 150 383 392
 De ven. sap. 7¹⁵ 13 54 138 150⁹⁵ 219²⁷
 349 349⁶¹ 350 382 399
 De ven. sap. 7 149⁸⁹
 De ven. sap. 8 149⁸⁶
 De ven. sap. 9 76²⁸
 De ven. sap. 12 152¹⁰⁶
 De ven. sap. 24 138²⁰
 De ven. sap. 28 150⁹³
 De ven. sap. 29 54¹⁵⁴ 57¹⁷³⁻¹⁷⁴ 152¹⁰⁶
 De ven. sap. 30 220³²
 De ven. sap. 39 150⁹⁵
 De vis. 13 56 62²¹⁵ 136 162 163 182
 355 374 375 390 393
 De vis. 4 164 164¹⁴⁹ 219²⁶
 De vis. 7 57¹⁷³
 De vis. 13 159 159¹³⁶ 160¹⁴⁰
 De vis. 15 150 150⁹⁴ 157¹²⁸⁻¹²⁹
 De vis. 17 142⁴⁰ 158¹³⁰ 162 162¹⁴⁴ 163
 163¹⁴⁵ 163¹⁴⁷
 De vis. 20 148
 De vis. 21 179⁴⁷ 186 186⁶⁸
 De vis. 22 60²⁰⁴
 De vis. 24 77³⁰
 De vis. 25 384
 Epist. ad Ioh. de Segovia 212¹ 225
 225⁴⁹ 229⁶⁶ 229⁶⁸⁻⁶⁹ 230 230⁷⁰
 Responsio de intellectu evangelii Ioannis
 XII 363
 Sermo I 142⁴⁵ 143⁶⁰ 145⁷³ 153¹¹⁷ 173²⁹
 218 218²³ 229 229⁶⁶ 377
 Sermo II 142⁴⁸ 375
 Sermo III 221³⁴ 223⁴¹
 Sermo IV 70⁷ 81⁴⁹ 137¹¹ 144⁶² 152¹⁰⁹
 153¹¹² 164¹⁴⁸
 Sermo VIII 152¹¹¹
 Sermo XVI 95⁹¹ 144⁶¹ 381
 Sermo XVII 146⁷⁷
 Sermo XIX 145⁷⁵ 146⁷⁷ 151⁹⁶ 157¹²⁷
 Sermo XX 137¹³ 221³⁶
 Sermo XXI 152¹¹⁰
 Sermo XXII 35⁴⁴ 70⁷ 138²⁰ 142⁴⁹ 151⁹⁷
 169¹⁸ 170²⁰ 171²² 180⁵¹ 215¹⁴ 221³⁴
 224⁴⁵ 376¹
 Sermo XXIV 151⁹⁶
 Sermo XXV 376¹
 Sermo XXX 145⁷² 376¹

Sermo XXXI	70 ⁷ 80 ⁴²	Sermo CCIV	175 175 ³²⁻³³ 181 ⁵⁵
Sermo XXXII	79 ³⁴ 80 ⁴¹	Sermo CCVI	100 ¹¹²
Sermo XXXV	376 ⁻¹	Sermo CCXVI	52 ¹⁴⁵ 82 87-101 215 ¹⁴ 227 ⁵⁶
Sermo XXXVII	145 ⁷⁰⁻⁷¹ 376 ¹	Sermo CCXXVI	152 ¹⁰⁸
Sermo XXXVIII	142 ³⁸⁻³⁹ 142 ⁴⁶ 149 ⁸⁶ 187 ⁷²	Sermo CCXXXI	107 ¹⁶ 124 ⁹⁷
Sermo XLI	19 20 ⁵⁶⁻⁵⁷ 23 ⁶⁶ 70 ⁷ 77 ³⁰ 81 ⁴⁷ 171 171 ²¹ 185 ⁶⁵ 223 223 ⁴³⁻⁴⁴	Sermo CCXXXII	376 ¹
Sermo XLIII	185 ⁶⁵	Sermo CCXXXIII	58 ¹⁸⁶ 361
Sermo XLV	173 ²⁷ 176 ³⁷	Sermo CCXXXIV	376
Sermo XLVIII	221 ³⁶ 375	Sermo CCXLIII	83
Sermo LVII	179 180 ⁵⁰	Sermo CCXLIV	376 ¹
Sermo CVIII	171 ²³ 182 ⁵⁹ 186 186 ⁷⁰	Sermo CCXLV	76 ²⁷ 376 ¹
Sermo CXXVI	215 ¹⁴ 222 ⁴⁰	Sermo CCXLIX	376 ¹
Sermo CXXIX	375	Sermo CCLI	57 ¹⁷⁴⁻¹⁷⁵
Sermo CXXX	151 ¹⁰³	Sermo CCLIII	376 ¹
Sermo CXLV	109 ²³	Sermo CCLVII	9 ²⁰ 376 ¹
Sermo CXLVII	108 ²²	Sermo CCLVIII	137 137 ¹¹ 377
Sermo CLII	222 222 ³⁹	Sermo CCLXII	72 ¹⁶ 179 ⁴⁹ 185 185 ⁶⁷
Sermo CLXV	165 ⁻¹	Sermo CCLXVII	221 ³⁵
Sermo CLXVIII	96 ⁹⁴	Sermo CCLXXI	376
Sermo CLXIX	57 ¹⁷³ 57 ¹⁷⁵	Sermo CCLXXIII	58 ¹⁸⁶
Sermo CLXX	219 219 ²⁸	Sermo CCLXXVII	227 ⁵⁹ 376 ¹
Sermo CLXXI	81 ⁴⁶ 174 ³⁰ 227 ⁵⁸	Sermo CCLXXVIII	376 ⁻¹
Sermo CLXXIV	152 ¹⁰⁵ 153 ¹¹⁶	Sermo CCLXXX	165 ³
Sermo CLXXVI	222	Sermo CCLXXXIX	77 ³⁰
Sermo CLXXXVI	222 ³⁸	Sermones	87
Sermo CLXXXVII	69	Sermones LVII-LXI	XII 355-356
Sermo CXCI	222	Sermones CXLI-CLX	XII 356-358
Sermo CXCVII	107 ¹⁸	Sermones CCXVII-CCXXXI	XII 358-359
Sermo CCIII	173 ²⁹	Sermones CCXXXII-CCXLV	360-362

Die Autoren dieses Bandes

Werner Beierwaltes, Dr. phil., Dr. phil. h. c., em. Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Schwerpunkte der Forschung: Griechische Philosophie, insbesondere Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte in Mittelalter und Neuzeit. Zahlreiche Abhandlungen zu Cusanus, z. B. in: *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 105ff. *Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1988, Heft 1, München 1988. *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 424–448. – Buchveröffentlichungen u. a.: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt 1991. *ERIUGENA. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt 1994. *Platonismus im Christentum*. Frankfurt ²2001. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt 2001. (Alle im Verlag Vittorio Klostermann erschienen.)

Walter Andreas Euler, Dr. theol. habil., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft. Wichtigste Veröffentlichungen: *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburger Forschungen zur Religions- und Missionswissenschaft: Abt. 2, Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 15 (Würzburg-Altenberge ²1995); »*Pia philosophia*« et »*docta religio*«: Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Humanistische Bibliothek: Reihe 1, Abhandlungen, Bd. 48 (München 1998). Editionen: *Nicolai de Cusa Opera omnia ... vol. XIX/1: Sermones CCIV–CCXVI*, ed. K. Reinhardt et W. A. Euler (Hamburg 1996); *Raimundi Lulli Opera latina*, op. 101–105: *Ianuae et in Monte Pessulano anno 1303 composita*. *Raimundi Lulli Opera latina*, Bd. XXIII – *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Bd. 115 (Turnhout 1998); *Nicolai de Cusa Opera omnia ... vol. XIX/3: Sermones CCXXXII–CCXLV*, ed. W. A. Euler et H. Schwaetzer (Hamburg 2002). Zahlreiche Aufsätze zu Nikolaus von Kues und Fragen der Fundamentaltheologie.

Menso Folkerts, Prof. Dr. phil., ist seit 1980 Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte der Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Geschichte der Mathematik im westlichen Mittelalter. Er ist Herausgeber der mathematischen Schriften des Nicolaus Cusanus im Rahmen der Akademie-Ausgabe der Schriften des Cusanus. Einige seiner Arbeiten zur mittelalterlichen Mathematik: »*Boethius*« *Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*. Wiesbaden 1970. – *Regiomontanus als Mathematiker*. In: *Centau-*

rus 21 (1977) 214–245. – Die älteste mathematische Aufgabensammlung in lateinischer Sprache: Die Alkuin zugeschriebenen Propositiones ad acuendos iuvenes. Überlieferung, Inhalt, Kritische Edition. Wien 1978. – Probleme der Euklidinterpretation und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Mathematik. In: Centaurus 23 (1980) 185–215. – Die Bedeutung des lateinischen Mittelalters für die Entwicklung der Mathematik. In: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch 1986, Göttingen 1986, S. 179–192. – (mit Hubert L. L. Bussard) Robert of Chester's (?) Redaction of Euclid's Elements: the so-called Adelard II Version. Basel/Boston/Berlin 1992. – Arabische Mathematik im Abendland unter besonderer Berücksichtigung der Euklid-Tradition. In: Begegnung des Westens mit dem Osten, hg. von Odilio Engels und Peter Schreiner, Sigmaringen 1993, S. 319–331. – Regiomontanus' role in the transmission and transformation of Greek mathematics. In: Tradition, Transmission, Transformation, ed. by F. Jamil Ragep and Sally P. Ragep with Steven Livesey. Leiden, New York, Köln 1996, S. 89–113. – Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwārizmī. Edition, Übersetzung und Kommentar. München 1997. – Essays on Early Medieval Mathematics. The Latin Tradition. Aldershot 2003.

Hermann J. Hallauer, Dr. phil., Studiendirektor i. R. Durch Josef Koch und Gerhard Kallen bereits als Student zur Cusanusforschung hingeführt. Neben der Tätigkeit an einem Bonner Gymnasium Mitarbeit am kritischen Apparat der 'Concordantia Catholica'. Später Mitherausgeber der ACTA CUSANA, Schwerpunkt Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Nikolaus von Kues und Brixen, zur Böhmenfrage, zur handschriftlichen Überlieferung, besonders zu den Handschriften des Cusanus in der British Library in London.

Jasper Hopkins ist Professor der Philosophie an der Universität von Minnesota (USA). Seine Cusanus-Übersetzungen sind in zwei Bänden unter dem Titel »Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa« veröffentlicht worden (Minneapolis, 2001). Man findet sie auch im Internet: <http://www.cla.umn.edu/jhopkins>.

Klaus Kremer, Dr. phil., ist emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier und Honorarprofessor an der Universität Trier. Seit 1990 ist er Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, vom 15. April 1993 bis 1. Juli 2000 hatte er zusammen mit Prof. Dr. Klaus Reinhardt die Leitung des Cusanus-Instituts inne. Wichtigste Veröffentlichungen: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden ¹1966, ²1971); Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott (Stuttgart 1969); 15 größere Aufsätze zu Nikolaus von Kues, deren Publikation in einem Sonderbeitrag zur Philosophie des Nikolaus von Kues innerhalb der BCG in aktualisierter Form in Bearbeitung ist und Ende 2003 erscheinen soll.

Fritz Krafft (geb. 1935), Dr. phil., em. Professor für Geschichte der Naturwissenschaft und der Pharmazie, 1988–2000 Direktor des Instituts für Geschichte der

Pharmazie der Philipps-Universität Marburg. – 1955–1962 Studium der Klassischen Philologie, Philosophie und Physik in Hamburg (1962 Dr. phil.), ebendort Wissenschaftlicher (Ober-) Assistent und Privatdozent (1968 Habilitation), 1970–1988 Professor für Geschichte der Naturwissenschaft an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Mitglied der Académie Internationale d'Histoire de Sciences (1971 *correspond.*, 1981 *effective*) und der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina (1984). – Gründer und Herausgeber der wissenschaftl. Zeitschrift 'Berichte zur Wissenschaftsgeschichte' (1978ff.); Mitherausgeber von 'Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte' (seit 1969); Herausgeber der Reihen 'Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie' (Bd. 81, Stuttgart 2002) und 'Natur – Wissenschaft – Theologie. Kontexte in Geschichte und Gegenwart' (Bd. 2, Münster 2000). – Zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte der Naturwissenschaft von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, vornehmlich in Umbruchsituationen und zur Wechselwirkung mit anderen Kulturerscheinungen. Jüngste Buchveröffentlichungen: Vorstoß ins Unerkannte. Lexikon großer Naturwissenschaftler (Weinheim usw. 1999); »... denn Gott schafft nichts umsonst!« Das Bild der Naturwissenschaft vom Kosmos im historischen Kontext des Spannungsfeldes Gott – Mensch – Natur (Münster 1999); Christus als Apotheker. Ursprung, Aussage und Geschichte eines christlichen Sinnbildes (Marburg 2001); Christus ruft in die Himmelsapotheke. Die Verbildlichung des Heilandsrufs durch Christus als Apotheker (Stuttgart 2002). Gesamt-Schriftenverzeichnis siehe: <http://staff-www.uni-marburg.de/~krafft>.

Erich Meuthen, geboren 1929, seit 1976 o. Professor für Mittlere und Neuere Geschichte in Köln, zuvor Archivdirektor in Aachen und o. Professor in Bern. Forschungsschwerpunkte vornehmlich im späteren Mittelalter, speziell Nikolaus von Kues. Zusammen mit Hermann Hallauer Herausgeber der »Acta Cusana« im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Irmgard Müller, Dr. rer. nat., Professor für Geschichte der Medizin an den Medizinischen Fakultäten der Ruhr-Universität Bochum und der Universität Duisburg-Essen. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte der Medizin und Pharmazie im Mittelalter und der frühen Neuzeit; Untersuchungen zur Biologie, insbesondere der Meeresbiologie, im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Herausgabe des Briefwechsels zwischen Goethe und den Brüdern Humboldt mit Kommentar (zus. mit Thomas Richter); kritische Edition der »Physica« Hildegards von Bingen (zus. mit Christian Schulze). Mitherausgeber der »Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi« sowie der Reihe: Marburger Schriften zur Medizingeschichte.

Klaus Reinhardt, Dr. theol., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier, Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier, Leiter der Cusanus-Arbeitsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Trier. Aus seinen neueren Veröffentlichungen: Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700) I-II (Madrid 1990, 1999); Nicolai de Cusa opera omnia ... vol. XIX,1: Sermones CCIV-CCXVI,

ed. K. Reinhardt et W. A. Euler (Hamburg 1996); Die Begegnung dreier Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien. Ramon Lulls Buch vom Heiden und den drei Weisen – ein europäischer Traum?, in: Der Traum Europas. Hrsg. von H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer (Regensburg 2000) 243–261; Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues, in: Christlicher Glaube und säkulares Denken. Theologische Fakultät Trier 1950–2000 (Trier 2000) 165–179.

Paul E. Sigmund ist Professor der Politologie an der Universität Princeton. Seine Spezialgebiete sind die Geschichte des politischen Denkens und die Politik Lateinamerikas. Zu seinen Veröffentlichungen zählen unter anderem »Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought« (Harvard 1963), die englische Übersetzung von »De Concordantia Catholica« (Cambridge 1991, ²1996) sowie acht Artikel zum politischen Gedankengut des Cusanus in wissenschaftlichen Zeitschriften, darunter drei auf Deutsch in den MFCG (1969, 1994 und 1998).

Gunther Wenz, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Wichtigste Veröffentlichungen: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, 2 Bde., München 1984/86 (Münchener Monographien, Bd. 9 und 11); Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988; Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, 2 Bde., Berlin/New York 1996/98; Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, 2 Bde., Hannover 2000/02.

Seit 1960 hat die Cusanus-Forschung in den »Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft« (bisher 28 Bände) ein zentrales Organ (bis Bd. 17 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ab Bd. 18 Paulinus Verlag, Trier, von dem seit 1989 sämtliche Bände dieser Reihe ausgeliefert werden). Mitglieder der Cusanus-Gesellschaft können die Bände zu den in Klammern angegebenen verbilligten Preisen über das Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54309 Trier, beziehen. Angaben in Euro.

Im folgenden stellen wir die Bände (soweit sie nicht vergriffen sind) mit den Akten der verschiedenen internationalen Cusanus-Symposien vor.

- Bd. 4: Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8.–12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate. Hg. von Rudolf Haubst. 1964. 452 Seiten, kart. EUR 20,50 Ln. EUR 23,— (**Mitgliederpreis** EUR 17,—)
- Bd. 11: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Hg. von Rudolf Haubst. 1975. 287 Seiten. EUR 23,50 (**Mitgliederpreis** EUR 17,90)
- Bd. 13: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Hgg. von Martin Bodewig, Josef Schmitz u. Reinhold Weier. 1978. 480 Seiten. (**Mitgliederpreis** EUR 26,—)
- Bd. 16: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Hg. von Rudolf Haubst. 1984. 304 Seiten. EUR 39,40 (**Mitgliederpreis** EUR 30,70)
- Bd. 20: Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart. Hgg. von Rudolf Haubst u. Klaus Kremer. 1992. 286 Seiten. EUR 21,50 (**Mitgliederpreis** EUR 17,90)
- Bd. 21: Nikolaus von Kues: Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens. Hgg. von Klaus Kremer u. Klaus Reinhardt. 1994. XI; 361 Seiten. EUR 39,90 (**Mitgliederpreis** EUR 34,80)
- Bd. 23: Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Hgg. von Klaus Kremer u. Klaus Reinhardt. 1996. XV; 200 Seiten. EUR 29,70 (**Mitgliederpreis** EUR 25,10)
- Bd. 26: Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Hgg. von Klaus Kremer u. Klaus Reinhardt. 2000. XVIII; 308 Seiten. EUR 43,50 (**Mitgliederpreis** EUR 38,40)

