

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«;<sup>1</sup> sie stehe »in scharfer Diskrepanz« zur sonstigen Politik und Philosophie. Zu ermes- sen 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.

<sup>1</sup> 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 *possesit* 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 *Trialogus de possesset*), 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 Naturrechtsthesen 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