ARISTOTELISCHE PHYSIK UND CUSANISCHE KOINZIDENZ

(I) Mittelalterliche Rezeptionen der aristotelischen Unendlichkeitsdiskussion als Vorgeschichte der cusanischen Koinzidenzlehre

Von Arne Moritz, Halle a. d. Saale

Normalerweise herrscht Einmütigkeit darüber, dass die cusanische Lehre von der *coincidentia oppositorum* dem Begriff nach durch theologisierende Erwägungen zur Kausalität innerhalb des Kölner Albertismus um Heymericus de Campo beeinflusst ist,¹ der Sache nach indessen auf die Forderung der Konjunktion affirmativ und negativ theologischer Aussagen bei Pseudo-Dionysius Areopagita zurück geht.² Diese Einmütigkeit verursacht allerdings insofern Unbehagen, als weder im einen noch im anderen Fall das durch seine koinzidentellen Konsequenzen ausgezeichnete Unendliche des Cusanus vorzukommen scheint. Dasjenige Sein maximaler Extension, das nicht im Sinne körperlicher Ausdehnung, sondern im Sinne höchster Aktualität ein Größtes schlechthin ist, und zu dem insofern kein Gegensatz gegeben werden kann und mit und in dem folglich das Sein der endlichen Gegensätze zusammen fällt, ist weder Thema der einen noch der anderen Diskussion.³

¹ Vgl. zu dieser begriffsgeschichtliche Verortung: R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, in: H. Ostlender (Hg.), *Studia Albertina* (Münster 1952) 420–447: 437–444, sowie zur späteren Einbeziehung Pseudo-Dionysius Areopagitas über die Kommentierung des Albertus Magnus in diese Begriffsgeschichte: DERS., *Streifzige in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 117–126.

² Vgl. zusammenfassend zu dieser mit der genannten Begriffsgeschichte konvergierenden ideengeschichtlichen Perspektive: M. THIEMEL, *Coincidentia. Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues* (Aachen 2000) 72–74 sowie G. v. BREDOW, *Coincidentia Oppositorum* (Lexikonartikel), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter u. a., Bd. 1 (Basel 1971), Sp. 1022–1023.

³ Das angesprochene Problem wird in Bezug auf Haubst angedeutet bei St. MEIER, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des cusanischen Koinzidenzgedankens*, in: O. Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* (Amsterdam 1988) 321–342. Die hier nicht eigens hergeleitete Interpretation der cusanischen Koinzidenzlehre entspricht derjenigen, welche Flasch – allerdings eher in platonisch-henologischer als aristotelisch-infinitistischer Perspektive – gegenüber moderateren Deutungen abgesetzt hat, indem er auf die zentrale Bedeutung der Bestim-

Im folgenden soll die mittelalterliche Diskussion über Fragen der Unendlichkeit im Anschluss an das dritte Buch der aristotelischen Physik alternativ als historischer Bezugspunkt des koinzidentellen Unendlichen des Cusanus vorgeschlagen werden. Den Hintergrund dieses Vorschlags stellt die Tatsache dar, dass diese Diskussion gerade in Bezug auf die systematische Lücke, welche hinsichtlich der bisher genannten Vorbilder angedeutet wurde, Cusanus bessere Anregungen zu bieten hatte, insofern in ihr der problematische Zusammenhang von aktueller Unendlichkeit und endlicher Gegensätzlichkeit direkt behandelt wurde.⁴

Nach einem knappen Überblick über die mittelalterliche Behandlung des Themas der Unendlichkeit wird die angesprochene aristotelische Tradition in einem umfangreicheren zweiten Teil im Blick auf ihre Relevanz für die cusanische Konzeption rekonstruiert, worauf im dritten Teil diese Relevanz nochmals kurz resümiert und bekräftigt wird.

1. Umriss der mittelalterlichen Unendlichkeitsdiskussion

Die mittelalterliche Diskussion über die Existenz eines unendlichen Seienden lässt sich grob als durch zwei Wendepunkte gekennzeichnete Entwicklung skizzieren:

Trotz einiger möglicher patristischer und biblischer Vorlagen für die Annahme einer Unendlichkeit Gottes scheint bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts weder naturphilosophisch noch theologisch großes Interesse

mung des cusanischen göttlichen Maximums als Aktualität all dessen, was überhaupt sein kann, beharrte. Vgl. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 158–177; sowie entsprechend DERS., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/M. 1998) 69–70.

⁴ Bei allen Unterschieden besteht insofern eine Übereinstimmung mit R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts* (wie Anm. 1) 439, als auch dieser aristotelische Quellen des Koinzidenzprinzips gegenüber einer, seinerzeit von Hoffmann vertretenen, Interpretation betonte, welche Koinzidenz allein aus platonischer Tradition herleitete und andererseits im mittelalterlichen Aristotelismus ausschließlich eine vorausgehende Zeit der Unmöglichkeit der Vertretbarkeit einer Koinzidenzlehre sah. Vgl. E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte der Cusanischen Coincidentia oppositorum*, in: Ders. (Hg.), *Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Über den Beryll.* (Leipzig 1938) 1–35, insbes. 21–22.

am Thema Unendlichkeit geherrscht und antike Vorbehalte vorgeherrscht zu haben.⁵ So wurde, wenn überhaupt, bis etwa 1250 sowohl die antike Ablehnung eines aktual Unendlichen in der Natur wie eines unendlichen ersten Prinzips des Seienden reproduziert. Dabei scheint sich die letztlich aristotelisch grundgelegte Auffassung des Unbegrenzten (*apeiron*) als Unvollendeten und Unbestimmten und somit sowohl in Bezug auf sein Sein und seine Erkenntnis Imperfekten perpetuiert zu haben.⁶ Dass im Neuplatonismus, insbesondere bei Plotin Unbegrenztheit (*apeiria*) außer für derartige Unvollkommenheiten bisweilen auch als Begriff der Unbestimmtheit (*aoristia*) des ersten, ursprünglichen Einen positiv gebraucht wurde, scheint daran nichts geändert zu haben – und wohl auch eher regulativ in Bezug auf die Rede über das erste Prinzip und weniger als Aussage einer Wesenseigenschaft desselben gemeint gewesen zu sein.⁷

Erst zur Mitte des 13. Jahrhunderts gewann die mittelalterliche Diskussion gegenüber derartigen Vorbehalten eine gewisse Eigenständigkeit, die dann die pointierte Gegenüberstellung christlicher Hochschätzung göttlicher Unendlichkeit gegenüber antiken Präferenzen für die Endlichkeit erster Prinzipien, wie sie bisweilen behauptet wird, wohl erstmals rechtfertigt.⁸

⁵ Vgl. L. SWEENEY, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (New York, Berlin, Bern u. a. 1992) 9; sowie zu patristischen Anknüpfungsmöglichkeiten TH. BÖHM, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* (Leiden, New York, Köln 1996); D. F. DUCLOW, *Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa. Infinity, Anthropology and the Via Negativa*, in: *Downside Review* 92 (1974) 102–108; M. ENDERS, *Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998) 43–68, hier 44–53; sowie die in dieser Hinsicht wohl einflussreichste Schriftpassage Ps. 144, 3: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis*.

⁶ Vgl. dazu ARISTOTELES, *Metaphysik*, II, 994b21–27; XI, 1066a35–1066b21; sowie die Darstellung bei L. SWEENEY, *Divine Infinity* (wie Anm. 5) 4–6, 143–145.

⁷ Vgl. dazu PLOTIN, *Enneaden*, V, 1, 7; V, 5, 6; V, 8, 4; sowie L. SWEENEY, *Divine Infinity* (wie Anm. 5) 3–10, 15–28, 164–165, 175–189, insbesondere 189: »In speaking of the One as infinite, then, we merely affirm that It dwells above the realities of the intelligible and sensible universes, without in any way necessarily attributing infinity to It in Itself.«

⁸ Vgl. J. OWENS, *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto 1978) S. 5, Anm. 19: »Perfect being for the Greeks meant limitation and finitude; for the Chris-

Für diesen ersten Wendepunkt, mit dem Unendlichkeit zu einem Prädikat Gottes wurde, kam offenbar der unter Einfluss der Aristoteles-Rezeption etablierten Ontologie von Materie und Form eine Schlüssel-funktion zu. Man fasste Materie als unvollendeten und in diesem Sinne potentiell unendlichen Stoff auf, dessen Möglichkeiten durch die Hinzufügung einer Form zu einem endlichen Seienden vollendet werden müssen, wodurch zugleich die allgemeinen und in diesem Sinne unendlichen Formen zur Besonderheit eingeschränkt werden. Das göttliche Prinzip erschien indessen als dasjenige Sein, welches ohne diese Angewiesenheit auf eine einschränkende Materie als reine Form in unendlicher Weise zu sein vermag.⁹ Die Rede von einer negativen Unendlichkeit Gottes wurde etabliert, um diese als derartige Negation der hylemorphistischen Grundbedingungen endlichen Seins zu kennzeichnen.¹⁰ Gegenüber ihr wurde zugleich als privative Unendlichkeit die Alternative abgehoben, dass ein Seiendes innerhalb jener Grundbedingungen des Endlichen die materiebedingte Begrenzung nicht hat, deren es von seiner Natur her eigentlich bedarf – was Cusanus später bekanntlich hinsichtlich des Universums als gegeben ansah,¹¹ in der Mitte des 13. Jahrhundert aber weiter als unmöglich ausgeschlossen wurde.¹² Da die an diesem

tians, the perfect being is infinite. Limitation for the Christians denotes imperfection; while for the Greeks, imperfection was implied by infinity«; zitiert nach: L. SWEENEY, *Divine Infinity* (wie Anm. 5) 168.

⁹ Vgl. als exemplarische Passage bei THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 7., a. 1., resp. Zur allgemeinen Bedeutung des theologisierenden Hylemorphismus für die im 13. Jahrhundert einsetzende Konjunktur der Rede von einer Unendlichkeit Gottes vgl. L. SWEENEY, *Divine Infinity* (wie Anm. 5) 317–332, 335–336, 338–342 sowie J. M. McDERMOTT, *Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin: Gott und Materie*, in: *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 176–203.

¹⁰ Die sachliche Unterscheidung, die dem Gegensatz von negativ und privativ Unendlichem zugrunde liegt, findet sich bereits bei ARISTOTELES, *Physik* III, 5, 204a 2–7. Vgl. die Aufnahme bei THOMAS VON AQUIN, *In I Sententiarum*, ed. Busa, Bd. 1, d. 3, q. 1, a. 1, ad 4, p. 10, [. . .] infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens. [. . .] infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; sowie die eingehendere Darstellung der Bedeutung dieser Rezeption bei M. ENDERS, *Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken*, in: J. A. Aertsen / A. Speer (Hgg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (= *Miscellanea mediaevalia* 25) (Berlin u. a. 1998) 335–347: 336–340.

¹¹ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 14–S. 65, Z. 10 (N. 97).

¹² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 7, a. 2–a. 4.

ersten Wendepunkt der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem Unendlichkeitsproblem neu etablierte göttliche Unendlichkeit, durch ihre Charakterisierung als negative als eine eigene ontologische Kategorie gegenüber allem anderen Seienden betont wurde, konnten sich aus ihrer Setzung koinzidentelle Folgerungen, wie sie dann infolge des unendlichen cusanischen Gottes auftraten, allerdings nicht ergeben.

Ein zweiter entscheidender Einschnitt scheint an der Wende zum 14. Jahrhundert markiert werden zu müssen, als die Setzung der Allmacht Gottes (*potentia dei absoluta*) sich auf die Behandlung des Unendlichkeitsproblems auszuwirken beginnt: Mussten vorher, wie eben für den Hylemorphismus des 13. Jahrhunderts angedeutet, naturphilosophische, epistemologische und ontologische Prinzipien in die Betrachtungen über die Möglichkeit eines unendlichen Seienden eingehen, kam nun ein relativ schwächeres als entscheidendes Kriterium hinzu, insofern für die absolute Macht Gottes im allgemeinen nur die Grenze des logischen Widerspruchs gesetzt wurde.¹³ Die Möglichkeit eines unendlichen Seienden konnte nun also bereits gerechtfertigt werden, wenn sich nur zeigen ließ, dass sich daraus kein logischer Widerspruch ergab. So findet sich, um ein Beispiel zu nennen, im Physikkommentar des Nicolaus Oresme (1322–1382)¹⁴ die Überlegung, dass Gott entgegen den physikalischen Überlegungen des Aristoteles aus absoluter Macht doch einen unendlich großen Körper schaffen könne: Denn offenbar ohne Widerspruch könnte er in jedem der unendlich vielen Teile, in die sich das Zeitkontinuum einer Stunde unterteilen lässt, einem Körper von einem Fuß Länge jeweils einen Fuß hinzufügen.¹⁵ Kommentare zum dritten

¹³ Vgl. dazu: A. MAIER, *Diskussionen über das Aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in: Dies., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*. Bd. 1 (Rom 1964) 41–85, insbes. 42–43; J. E. MURDOCH, *William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity*, in: N. Kretzmann (Hg.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought* (Ithaca, London 1982) 165–206, insbes. 166–167; sowie DERS., *Infinity and continuity*, in: N. Kretzmann / A. Kenny / J. Pinborg (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1982) 564–591; und DERS. / J.M.H.M. THIJSSSEN, *John Buridan on Infinity*, in: J.M.H.M. Thijssen / J. Zupko (Hgg.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan* (Leiden, Boston, Köln 2001) 127–149, insbes. 129.

¹⁴ Die Lebensdaten wurden zum Zweck einer ungefähren zeitlichen Orientierung aus dem bio-bibliographischen Repertorium von P. SCHULTHESS / R. IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter* (Düsseldorf, Zürich 2000) 361–605 entnommen.

¹⁵ Vgl. St. KIRSCHNER, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Kommentar

Buch der aristotelischen Physik und den Sentenzen des Petrus Lombardus und eigenständige theologische und naturphilosophische Quaestiones wurden zum bevorzugten Ort der Beschäftigung mit dieser neuen Perspektive der göttlichen Allmacht auf das Unendlichkeitsproblem. Dabei entwickelten die Autoren des 14. Jahrhunderts offenbar nicht nur eine eigene, gegenüber den antiken Vorgängern neue Terminologie, sondern in der Mehrzahl auch durchaus eigenständige Positionen in der Art des eben gegebenen Beispiels.¹⁶ Die folgende Darstellung versucht plausibel zu machen, dass Cusanus sowohl der ältere Diskussionsstand des 13. Jahrhunderts wie derjenige, der sich aus der neuen Situation bis zum Ende des 14. Jahrhunderts entwickelte, nicht unbekannt war, als er um die Mitte des 15. Jahrhunderts innerhalb von *De docta ignorantia* ein aktuelles unendliches *maximum absolutum* ins Zentrum der Theologie rückte.

2. Das aristotelische Argument von der *corruptio contrariorum* und seine mittelalterliche Rezeption

Die folgende Darstellung entwickelt in Bezug auf die überraschend wenigen umfassenderen Arbeiten der Cusanus-Forschung, welche sich eingehender mit dem Unendlichkeitsthema beschäftigt haben, eine neue historische Hypothese.¹⁷ Diese besteht in der Annahme, dass die cusa-

mit Editionen der Quaestiones zu Buch 3 und 4 der aristotelischen Physik sowie von vier Quaestiones zu Buch 5 (Stuttgart 1997) lib. III, q. 11, p. 252–253. Q. 16, p. 285 wird allerdings die entsprechende Möglichkeit wiederum verworfen. Vgl. zu dieser aufgrund des vorliegenden Textes nicht kohärent auflösbaren Ambiguität den Kommentar des Hg. p. 98–99. Vgl. dasselbe Argument aus der Allmacht Gottes und der Teilbarkeit des Zeitkontinuums mit einer klaren Zurückweisung auch bei Marsilius von Inghen: JOHANNES MARSILIUS VON INGHEN: *Quaestiones super octo libros Physicorum. Kommentar zur Aristotelischen Physik* (Lugduni 1518. Frankfurt / M. [ND] 1964) liber 3, q. 9., argum. 3.

¹⁶ Vgl. den bei J. E. MURDOCH, *Infinity and continuity* (wie Anm. 13) 567–577 gegebenen Überblick; sowie exemplarisch zu den diesbezüglichen Abweichungen des Heinrich von Harclay (1270–1317) von den aristotelischen Vorgaben: J. E. MURDOCH, *Henry of Harclay and the Infinite*, in: A. Maierù (Hg.): *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier* (Rom 1981) 219–261.

¹⁷ Vgl. zum Urteil der relativen Unterrepräsentiertheit des Thomas M. ENDERS, *Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus*,

nische Setzung eines koinzidentellen Unendlichen im Zusammenhang eines zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert stattfindenden Übergangs eines mit dem dritten Buch der aristotelischen Physik begründeten naturphilosophischen Argumentes in den Diskurs der Theologie erfolgte.

Neben der erwähnten spätmittelalterlichen Bedeutung der naturphilosophischen Diskussion vom Gesichtspunkt der göttlichen Allmacht aus ist die Struktur des aristotelischen Textes selbst nicht unschuldig daran, dass es zu diesem diskursiven Übergang überhaupt kommen konnte. Zwar grenzt Aristoteles den Untersuchungsgegenstand der physikalischen Untersuchung betont auf das der Quantität nach Unendliche im Bereich des sinnlich Erfassbaren bzw. Körperlichen ein.¹⁸ Dieser Einschränkung geht allerdings eine eingehende Darstellung verschiedener früherer naturphilosophischer Positionen voraus, die ein für sich bestehendes, unendliches Prinzip des Seienden behauptet hatten.¹⁹ Diese Darstellung wird abgeschlossen durch eine nicht wenig umfangreiche Zurückweisung der entsprechenden Positionen durch Aristoteles selbst.²⁰

in: M. Thurner (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien* (Berlin 2002) 383–441, hier: 384–392, der die Bedeutung des Unendlichkeitsproblems durch eine Synopse zentraler Textpassagen neu betont; sowie als Arbeiten von grundlegender Bedeutung: M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. (München, Salzburg 1968), der allerdings in historischer Hinsicht eher am Verhältnis von Immanenz und Transzendenz als seinem Hauptgegenstand als an der Unendlichkeitsdiskussion interessiert ist; sowie D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik* (Halle a.d.S. 1937) 77–106, 144–146, der, im Rahmen seiner Fragestellung folgerichtig, eher die Vorgeschichte der geometrischen Unendlichkeitssymbolik des Cusanus als des Konzepts koinzidenteller Unendlichkeit rekonstruiert; S. LORENZ, *Das Unendliche bei Nicolaus von Cues*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 40 (1927) 57–84, wo sich in einer Zusammenstellung der verschiedenen Gebiete der Relevanz des Unendlichen S. 75–79 auch ein der Naturphilosophie gewidmeter Abschnitt findet, der allerdings ausschließlich die Beziehung zur antiken Atomlehre zum Thema hat; sowie E. A. WYLLER, *Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee*, in: *MFCG* 15 (1982) 104–120, der den Zusammenhang zwischen aristotelischer Unendlichkeitsauffassung und Axiomatisierung der Logik und die einander entsprechenden Abweichungen des Cusanus von beidem rekonstruiert.

¹⁸ ARISTOTELES, *Physik*, III, 5, 204b 1–4 – im folgenden zitiert in der dt. Übertragung ARISTOTELES *Physik*. Hrsg. von H. G. Zekl. 2 Bde. (Hamburg 1987).

¹⁹ Vgl. ebd. I, 2–3.

²⁰ Ebd. III, 4, 202b30–204b1.

Innerhalb dieser Textteile wird das diskutierte unendliche Prinzip des Seienden auch explizit als ein göttliches bezeichnet.²¹ Und noch bei der Formulierung des zentralen Ergebnisses des dritten Buches der aristotelischen Physik zeigt sich der Einfluss der entsprechenden Auseinandersetzung des Aristoteles mit seinen naturphilosophischen Vorgängern.

Bei diesem Ergebnis handelt es sich bekanntlich um die Ablehnung eines aktual unendlichen Seins in der Natur bei gleichzeitigem Zugeständnis potentieller Unendlichkeit.²² Letztere soll in der Möglichkeit der Aktualisierung einer jeweils weiter fortsetzbaren Reihe finiter Seiender bestehen – wie sie etwa in der fortwährenden Teilbarkeit von Kontinua vorliegt oder der unabschließbaren Fortsetzbarkeit des Zählens der Zahlen.²³ Die pointierteste Formulierung dieses Ergebnisses lautet:

»Es ergibt sich so, dass »unbegrenzt« das Gegenteil von dem bedeutet, was man dafür erklärt: Nicht »was nichts außerhalb seiner hat«, sondern »wozu es immer ein Äußeres gibt, das ist unbegrenzt.«²⁴

Die hier implizite Kritik der Setzung eines aktual unendlichen Seins, dass als umfassendes Ganzes den von ihm prinzipierten Seienden zugrunde liegt,²⁵ fällt andernorts noch deutlicher aus. Aristoteles stellt erstens fest, dass angesichts der vorangegangenen Definition des potentiell Unendlichen dasjenige, was von seinen Vorgängern als unendliches Ganzes des Seins angenommen wurde, gerade wenn es ein Ganzes wäre, nicht als unendliches angesehen werden könnte:

»Unbegrenzt« ist damit (in seiner Bedeutung festgelegt als) »wovon man, wenn man es nach dem Gesichtspunkt des »wieviel« auffasst, immer noch ein Weiteres annehmen kann.« Wovon es aber kein Weiteres gibt, das ist vollendet und ganz. So setzen wir die Bestimmung »ganz« ja fest: »wovon nichts fort ist, [. . .] »Ganz« und »vollendet« sind in ihrer Bedeutung entweder völlig gleich oder nahe beieinander.«²⁶

Die zweite aristotelische Feststellung in diesem Zusammenhang lautet, dass nicht nur kein Ganzes Unendliches in dem zuvor definierten Sinn

²¹ Ebd. 203b10–15.

²² Vgl. zu dieser grundlegenden Unterscheidung W. CHARLTON, *Aristotle's Potential Infinites*, in: L. Judson, *Aristotle's Physics. A Collection of Essays* (Oxford 1995) 129–149.

²³ Vgl. TH. KOUREMENOS, *Aristotle on Mathematical Infinity* (Stuttgart 1995).

²⁴ ARISTOTELES, *Physik*, III, 6, 206b33–207a.

²⁵ Ein unendliches Prinzip als fundierendes Ganzes des Seienden wird erstmals ebd. III, 4, 203b10–15 erwähnt.

²⁶ Ebd. 6, 207a7–13.

der potentiellen Unendlichkeit sein kann, sondern dass auch das Unendliche in jenem Sinn nicht anderes enthalten kann, wie ein Ganzes es müsste, sondern im Gegenteil von seinen finiten Aktualisierungen als Materie enthalten wird:

»Es ist ja das Unbegrenzte der Vollkommenheit der Größe Stoff, und es ist das der Möglichkeit nach Ganze, [. . .] ganz und begrenzt nicht an sich selbst, sondern immer nur an Anderem. Und es umfasst auch nicht, sondern wird umfasst, insofern es unbegrenzt ist. [. . .] Es ist also offensichtlich, dass »unbegrenzt« eher im Begriff des Teils als dem des Ganzen (aufzusuchen ist); ein Teil des Ganzen ist ja der Stoff [. . .].«²⁷

Es ist eines der Argumente, die Aristoteles vorweg für seine hier prägnant zum Ausdruck kommende Position angeführt hat, das zusammen mit seiner mittelalterlichen Rezeption auf die Konzeption des koinzidentellen Unendlichen des Cusanus Einfluss gehabt haben könnte, obwohl die zitierte aristotelische Kritik sich durchaus liest wie eine Kritik an der cusanischen Koinzidenzkonzeption des aktual unendlichen Gottes in seinem Verhältnis zum endlichen Sein. Insofern wird eine Abhängigkeit des Cusanus von der Behandlung der Unendlichkeitsthematik in der aristotelischen Physik auch nicht im schlichten Sinne der Übernahme bestimmter Inhalte behauptet. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die cusanische Koinzidenzlehre genau das positiv setzt, was innerhalb des aristotelischen Arguments als Begründung der Ablehnung des aktual unendlichen Seins fungierte.

Aristoteles kennzeichnet die entsprechende Betrachtung deutlich als eine die »nach der Natureigentümlichkeit« vorgeht.²⁸ Folglich beschränkt er die zu kritisierende These auf die Annahme eines aktual unendlichen Körpers. Bei der für die Argumentation vorausgesetzten Natureigentümlichkeit handelt es sich um die Annahme von elementaren Gegensätzen, wie dem von Feuer und Luft, die als Naturprinzipien durch ihre Mischung nicht nur das natürliche Seiende, sondern auch Veränderung als den Übergang von einem Mehr des einen zu einem Mehr des anderen Gegensatzes ermöglichen sollen.²⁹ »Alles wandelt sich ja aus einem Ge-

²⁷ Ebd. 207a21–30.

²⁸ Ebd. III, 5, 204a34–35 sowie 204b10.

²⁹ Vgl. die kritisch auf das Widerspruchsprinzip bezogene mittelalterliche Rezeption, welche dieses aristotelische Prinzip des Wandels durch Gegensätze als Problem ansah in Bezug auf die Setzung der zeitlichen Kontinuität des Wandels, insofern diese auf widersprüchliche Zustände des sich Wandelnden herauszulaufen schien: N. KRETZ-

genteil in ein Gegenteil um, z. B. aus »warm« in »kalt.«³⁰ Der hier interessierende Teil des aristotelischen Arguments widerlegt die Annahme, dass eines dieser Elemente entweder innerhalb eines aus mehreren zusammengesetzten unendlichen Körpers oder alleine für sich als aktual Unendliches gesetzt werden könne.

Aristoteles verweist dabei schlicht darauf, dass ein solches Unendliches seine jeweiligen Gegensätze, also die anderen finiten Elemente, durch seine Kraft zerstören und damit die der Natur zugrunde liegende Gegensatzstruktur und den aus dieser folgenden natürlichen Wandel unmöglich machen würde:

»Beispiel: Feuer sei begrenzt, Luft unbegrenzt, (wenn dann auch) eine gleiche Menge Feuer an Kraftvermögen so und so viel mal mehr leistet als die gleiche Menge Luft [. . .] dann ist dennoch offenkundig, dass das Unbegrenzte (hier) das Begrenzte überwältigen und vernichten wird. [. . .] Sie (die Grundstoffe) zeigen ja Gegensatz unter einander, z. B. die Luft: kalt; das Wasser: feucht; das Feuer: warm. Wenn von diesen eines unbegrenzt wäre, dann wären die übrigen schon längst vernichtet.«³¹

In Bezug auf Cusanus fällt eine entscheidende inhaltliche Parallele auf: die Annahme, dass in Bezug auf ein aktual unendliches Seiendes ein Endliches nicht als Gegensatz angenommen werden kann. Diese allgemeine Übereinstimmung besteht allerdings zugegebenermaßen zusammen mit spezielleren Unterschieden in Bezug auf den Gegenstand und die Begründung des aristotelischen Arguments: Aristoteles spricht über physikalische Körper, und er begründet die Unmöglichkeit des Gegensatzes zum aktual Unendlichen physikalisch im Sinne einer Zerstörung durch die Wirkung der unendlichen Kraft, die dem unendlichen Körper zukäme. Die Relevanz der aristotelischen Argumentation für die cusanische Koinzidenzlehre kann jedoch trotz dieser Unterschiede plausibel gemacht werden, indem im folgenden die mittelalterliche Kommentierung und Rezeption der entsprechenden Passage der Physik in die Betrachtung einbezogen wird.

Dabei lassen sich wiederum zwei Phasen unterscheiden.

Einer ersten Phase der Kommentierung und Rezeption der Physik im engeren Sinn in der Mitte des 13. Jahrhunderts käme die Bedeutung einer

MANN, *Continuity, Contrariety, Contradiction and Change*, in: Ders. (Hg.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought* (Ithaca, London 1982) 270–296, insbes. 274.

³⁰ ARISTOTELES, *Physik* III, 5, 205a6–7.

³¹ Ebd. 204b11–29.

verallgemeinerten Zuspitzung des aristotelischen Arguments zu, die jedoch innerhalb der eben genannten Einschränkungen auf physikalische Gegenstände und eine physikalische Begründung statt findet. Eine zweite Phase der Rezeption der aristotelischen Physik im weiteren Sinn seit dem Ende des 13. Jahrhunderts wäre dagegen insofern von Bedeutung, als sie das verallgemeinerte und zugespitzte aristotelische Argument in den Bereich der Theologie überträgt sowie gegen das aristotelische Argument für die Möglichkeit der Existenz eines aktual Unendlichen eintritt.

So wird das aristotelische Argument zu Beginn der ersten Phase in der um 1250 entstandenen *Physica* des Albertus Magnus (ca. 1200–1280) durchaus authentisch in seiner sachlichen Beschränkung als *probatio physica* des Aristoteles gegen die Existenz eines aktual unendlichen Körpers wiedergegeben.³² Albert bemüht sich jedoch, die Prinzipien zu benennen, die innerhalb der aristotelischen Argumentation vorausgesetzt bzw. nur knapp angedeutet werden. So begründet er die unendliche *potentia* eines unendlichen Körpers aus dessen Verfügung über eine unendliche Materie, während Aristoteles das Bestehen dieser unendlichen Kraft eher als evident voraussetzte.³³ Auch stellt Albert allgemeiner als Aristoteles heraus, dass dem aristotelischen Argument die Annahme der gegenseitigen Wirkung natürlicher Gegensätze aufeinander zugrunde liegt.³⁴ Und ebenfalls allgemeiner als Aristoteles dehnt Albert die Annahme der *corruptio* des Endlichen in der Natur durch die Wirkung eines aktual Unendlichen Seienden unter der Formel eines *distinctum esse contrarietate* auf beliebige Fälle gegensätzlicher Verschiedenheit dieses Unendlichen zum Endlichen aus. So kann Albert das Argument des zerstörten Gegensatzes auch in Bezug auf die Annahme eines aktual Unendlichen in Anwendung bringen, das den Elementen noch vorausliegt und diese erst hervorbringt,³⁵

³² Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Physica*. Opera Omnia, IV,1. Ed. Paulus Hossfeld (Münster 1987) lib. 3, tract. 2, cap. 6, p. 179–182, *De probatione physica quod non est actu corpus infinitum, per divisionem corporis in simplex et compositum*.

³³ Ebd., p. 180, 43–46: *Omnis enim virtus et potentia qualitatis naturalis crescit crescente sua materia propria, et si materia eius crescat in infinitum, crescit et potentia illa in infinitum, [. . .]*.

³⁴ Ebd., p. 181, 52–55: *Contraria autem se tangentia agunt et patiuntur ad invicem, et ideo quodcumque ipsorum esset infinitum, corrumpet omnia alia et converteret in seipsum, [. . .]*.

³⁵ Ebd., p. 182, 4–7: [. . .]; *ergo illud quod est ex elemento, ex quo per mutationem fiunt elementa, est distinctum contrarietate, et si habet cum elementis contrarietatem, tunc corrumpet elementa, sicut SUPERIUS est probatum*.

während Aristoteles sich für diesen Fall einfach auf fehlende Erfahrbarkeit eines solchen Super-Elementes berufen hatte.³⁶

Dieselbe Tendenz zur zustimmenden Verallgemeinerung des aristotelischen Arguments der *corruptio contrariorum* zeichnet auch die entsprechenden Passagen im Physikkommentar des Thomas von Aquin (1224/25–1274) aus.³⁷ Noch deutlicher findet sie sich im Kommentar zur aristotelischen Physik des Aegidius Romanus (ca. 1243–1316) als einem weiteren prominenten Beispiel des 13. Jahrhunderts. So betont Aegidius die *contrarietas* als Voraussetzung des aristotelischen Arguments der *corruptio*, indem er einen kritischen Einwand formuliert: Das aristotelische Argument überzeuge zwar gegenüber den angeführten Positionen der antiken Kontrahenten. Es sei jedoch in Bezug auf die Annahme eines aktual unendlichen Körpers, der ohne solche Gegensätzlichkeit im Sinne gegensätzlicher Wirksamkeit zum übrigen in der sinnlich wahrnehmbaren Natur wäre, etwa einem unendlichen Himmelskörper, gerade nicht anwendbar.³⁸

Über die Übereinstimmung in der verallgemeinernd pointierenden Rekonstruktion des naturphilosophischen Arguments des Aristoteles hinaus fällt auf, dass die Physikkommentatoren des 13. Jahrhunderts ebenfalls übereinstimmend die Unendlichkeit Gottes und deren Gegensätze nicht als ein Feld möglicher Übertragbarkeit des naturphilosophischen Argumentes der *corruptio* betrachten.³⁹ Das mag damit zusammen

³⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, III, c. 5, 204b32–35.

³⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In Libros Physicorum*, Ed. BUSA, Bd. 4, p. 59–143, lb. 3, lc. 8, n. 6–9; sowie ders.: *Summa Theologiae*, Ed. BUSA, Bd. 2, I, q. 75, a.6, resp.: non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas, generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt.

³⁸ Vgl. EGIDIJ ROMANI *Commentaria in octo libros phisicorum Aristotelis* (Frankfurt/M. [ND] 1968) lib. 3, p. 62^r, [. . .] cum ergo sit aliquid corpus simplex quod non habet contrarietatem ad alia cuiusmodi est corpus celeste hec ratio non universaliter probat de omni corpore simplici quod non possit esse infinitum.

³⁹ Eine eher beständige Ausnahme stellt das Vorkommen des theologisierten Argumentes von der *corruptio contrarium* bei Thomas von Aquin im Zusammenhang der *quinque viae*, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.3, dar. Das dort als Einwand gegen das Dasein Gottes formulierte Argument entspricht zwar inhaltlich der im folgenden dargestellten Variante bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Dass das Argument jedoch nicht als Problem anlässlich der Frage der Unendlichkeit Gottes auftritt, sondern an der genannten Stelle, hängt genau damit zusammen, dass sich dieses Problem in Bezug auf

hängen, dass sie alle mittels der bereits eingeführten Begriffe die göttliche als negative von der privativen Unendlichkeit kategorial unterscheiden, die durch das Argument von der *corruptio* der Gegensätze kritisiert wird. Solcher negativen Unendlichkeit kommt, insofern sie außerhalb der grundlegenden Bestimmungen des Endlichen gedacht wird,⁴⁰ ein Status zu wie dem von Aegidius Romanus kritisch gegen das Argument der *corruptio* angeführten Himmelskörper: Der in seiner Unendlichkeit kategorial separierte Gott kommt, insofern ihm gegensätzliche Wirksamkeit nicht nach dem Muster des Endlichen zugesprochen werden kann, als Ursache einer aristotelisch gedachten *corruptio* seiner endlichen Gegensätze nicht in Betracht – auch wenn er auf andere Weise wohl auf die endlichen Geschöpfe zu wirken vermag.

Das ändert sich mit der zweiten zu betrachtenden Phase am Ende des 13. und während des 14. Jahrhunderts, einer mittelalterlichen Unendlichkeitsdiskussion, die, wie bereits angedeutet, gegenüber den antiken Vorbildern und auch gegenüber Aristoteles in eigenständigeren Bahnen verläuft und innerhalb dieser Autonomie das Argument von der *corruptio* der Gegensätze in theologisierter Weise aufnimmt. Dabei wird nicht nur die göttliche Allmacht für die sich von Aristoteles emanzipierende naturphilosophische Diskussion relevant. Vielmehr erfährt in der Folge der Annahme dieser Allmacht die göttliche Unendlichkeit nunmehr eine neue Bestimmung eben als unendliche *potentia* bzw. *virtus* zur Bewirkung unendlich vieler Wirkungen respektive zur Schöpfung unendlich vieler Seiender. Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) bestimmt etwa unter Berufung auf den aristotelischen unbewegten Bewegter in der *Ordinatio* die Unendlichkeit Gottes außer als unendlichen *intellectus*, der alle *intelligibilia* zugleich einsieht und begründet, als *potentia infinita*, da sie eine unendlich dauernde Bewegung bewirken kann.⁴¹ Wilhelm von Ockham

die bei Thomas vertretene negative Unendlichkeit auf die geschilderte Weise nicht stellt.

⁴⁰ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, lib. 3, tract. 2, cap. 4, p. 175, 50–176, 1 ; sowie cap. 5, p. 179, 44–61.

⁴¹ Vgl. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 2, pars 1, q. 1–2, ed. Vat. II, n. 111–120; sowie zu den verschiedenen Varianten der scotistischen Bestimmung göttlicher Unendlichkeit ST. BARBONE, *Scotus: Adumbrations of a New Concept of Infinity*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 59 (1996) 35–45; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Hamburg 1990) 108–122.

(1280–1336) greift diese Argumentation zwar kritisch auf, indem er darauf hinweist, dass sich eine Unendlichkeit von Effekten auch durch eine Ursache erklären lässt, die in Bezug auf ihre Kraft nicht *intensive*, sondern bloß *extensive* hinsichtlich der ewigen Dauer ihrer Wirksamkeit unendlich ist.⁴² Dies hindert Ockham jedoch nicht, die göttliche *virtus* aus anderen Gründen ebenfalls als *intensive* unendlich zu bestimmen, wobei er interessanterweise die Möglichkeit der Überzeugung zur Annahme dieser intensiv unendlichen Kraft zwar durch das von ihm beigebrachte Argument gegeben sieht, die Gewissheit von dessen Wahrheit jedoch durch den Glauben.⁴³ Da noch im 13. Jahrhundert die Rede von der göttlichen Unendlichkeit in dogmatischer Hinsicht als durchaus problematisch gegolten hatte, insofern der unendliche Gott in seiner infiniten Unbestimmtheit der Möglichkeit seiner *visio beatifica* widersprechen zu schien, lässt diese Bemerkung Ockhams Entwicklungen in der Haltung zur Unendlichkeitsthematik des Jahrhunderts vor Cusanus erahnen, ohne die dessen Konzeption des maximal großen Gottes gänzlich undenkbar geblieben wäre.⁴⁴

Die Beschäftigung von Ockham und Duns Scotus mit der Frage der unendlichen *potentia* bzw. *virtus* Gottes ist aber für die historische Einordnung der cusanischen Koinzidenzlehre auch jenseits bloßer Haltungsveränderungen von Interesse. Denn beide Autoren sehen sich genötigt, ihre jeweilige Befürwortung der unendlichen Kraft Gottes gegen ein Argument zu verteidigen, das nur als theologisierte Variante des aristotelischen Arguments der *corruptio* der Gegensätze aufgefasst werden kann und erstmals ausgearbeitet bei Heinrich von Gent (1217–1277) in die Diskussion göttlicher Unendlichkeit eingeführt wurde.⁴⁵ Das dem theo-

⁴² Vgl. WILHELM VON OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, Opera Philosophica et Theologica, Bd. IX, Ed. J. C. WEY (St. Bonaventure, N.Y. 1980) Quodlibet III, q. 1; sowie Quodlibet VII, q. 11.; q. 17; sowie zu den unterschiedlichen Haltungen Ockhams zur Frage der Unendlichkeit in Theologie, Mathematik und Naturphilosophie: M. KAUFMANN, *Probleme der aktuellen Unendlichkeit im 14. Jahrhundert*, in: Ders. / G. Schenk (Hgg.), *Vorträge zur Wissenschaftsgeschichte* (Halle 1999) 69–80.

⁴³ Vgl. WILHELM VON OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, Quodlibet VII, q. 18.

⁴⁴ Vgl. zur angesprochenen Auseinandersetzung im 13. Jahrhundert L. SWEENEY, *Divine Infinity* (wie Anm. 5) 352–354 sowie zu den angedeuteten Haltungsveränderungen im 14. Jahrhundert als »Fernwirkungen« der Verurteilung von 1277, M. KAUFMANN, *Probleme der aktuellen Unendlichkeit* (wie Anm. 42) 71.

⁴⁵ Vgl. HENRICUS GANDAVENSIS: *Summa*, Opera Omnia, vol. 29, ed. L. HÖDL, art. XLI-

logischen zugrunde liegende naturphilosophische Argument wird innerhalb seiner Wiederkehr bei beiden Autoren sogar explizit als verdeutlichendes Beispiel reproduziert. Theologisch gewendet, hebt es nun darauf ab, dass ein unendliches göttliches *bonum* die Zerstörung des *malum* als seines Gegensatzes mit sich bringen müsste, was nach Lage der Fakten jedoch gerade nicht geschieht – wodurch im Umkehrschluss die göttliche Unendlichkeit in Frage gestellt zu sein scheint.⁴⁶

Bemerkenswert ist in Bezug auf diese Theologisierungen des Argumentes von der *corruptio contrariorum* zweierlei:

1. Bei Duns Scotus wird die Gültigkeit des Argumentes vom Opponenten zwar nach dem Vorbild des naturphilosophischen Beispiels vor allem für *virtualiter* Entgegengesetztes behauptet, jedoch auch auf solche *contraria* ausgedehnt, die *formaliter* einander entgegengesetzt sind.⁴⁷ Insofern bleibt es nicht mehr wie bisher ein Argument gegensätzlicher Wirksamkeit, sondern wird zu einem Argument der Aufhebung von Gegensätzlichkeit in Bezug auf die Extension des einen unendlichen Gegensatzes, zu dem widerspruchsfrei kein anderer Gegensatz gedacht werden kann. So kann der Opponent des Scotus der Gegenüberstellung von *bonum* und *malum* hinzufügen, dass auch kein *ens infinitum* sich mit einem anderen *ens* als seinem Gegensatz vertragen könnte, insofern mit diesem anderen *ens* ein größeres als das unendliche Sein vorausgesetzt werden müsste.⁴⁸ Scotus vermeidet jedoch diese für seine Auffassung Gottes als unendliches Seiendes drohende Konsequenz der Unverträglichkeit mit einem gegensätzlichen Seienden. Er akzeptiert zwar die vom Opponenten entworfene Verschärfung der berühmten Denkfigur des *Proslogion* Anselm von Canterbury. Allerdings versteht Scotus das unendliche göttliche Sein im Sinne der *perfectio* und *eminentia*, sodass der Widerspruch des ›größer als‹ nicht für Fälle eines gegensätzli-

XLVI, art. XLIV, q. 1, ad 4. Die ontologische Wendung des ursprünglich dynamischen Argumentes von der *corruptio* sowie die Lösungsstrategie entsprechen im Wesentlichen dem im folgenden in Bezug auf Duns Scotus Dargestellten.

⁴⁶ Vgl. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, q. 1–2, ed. Vat. II, n. 1–3; sowie WILHELM VON OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, Quodlibet VII, q. 18, inst. 4, p. 776.

⁴⁷ Vgl. JOHANNES DUNS SCOTUS: ebd.

⁴⁸ Ebd. n. 4: corpus infinitum nullum aliud corpus secum compatitur, igitur nec ens infinitum aliud ens cum eo.

chen Seienden überhaupt, sondern nur für Seiende größerer Perfektion außerhalb Gottes auftreten würde.⁴⁹

2. Es ist bemerkenswert, dass Scotus wie Ockham gleichermaßen auf das Argument von der *corruptio* der Gegensätze eines Gottes von unendlicher *potentia* bzw. *virtus* reagieren, indem sie auf das freie göttliche Handeln verweisen. Dieses müsse nicht wie eine unendliche natürliche Kraft zwingend die Aufhebung ihres Gegensatzes zur Folge haben, sondern vermöge sich für oder gegen diese zu entscheiden – und entscheide faktisch offenbar dagegen.⁵⁰ Der göttliche Wille scheint allerdings ein vergleichsweise schwaches Bollwerk gegen das theologisierte Argument der *corruptio* der Gegensätze zu sein – nicht da man ihn seinerzeit als besonders wankelmütig vorstellen hätte können, sondern eher, insofern die Möglichkeit entsprechender Auswirkungen der göttlichen Unendlichkeit mit ihm nicht mehr prinzipiell ausgeschlossen werden.

Innerhalb der eher naturphilosophisch orientierten Rezeption der aristotelischen Unendlichkeitsbetrachtung, die im 14. Jahrhundert folgt, werden in der erwähnten Emanzipation gegenüber Aristoteles durchaus ähnliche Strategien der Abwehr gegen das Argument von der *corruptio* der Gegensätze entwickelt, welche die gleichzeitige Annahme eines aktual unendlichen Körpers als zumindest möglich erweisen sollen.

⁴⁹ Vgl. ebd. n. 132–138; sowie zur Lehre von der eminenten Unendlichkeit Gottes E. GILSON, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre* (Düsseldorf 1959) 170–179. In direkter Abhängigkeit zur aristotelischen Unendlichkeitsdiskussion in *Physik* III wird der Begriff Gottes als eines unendlichen Seienden auch im Quodlibet V entwickelt und gegen die Folge der *corruptio* des übrigen Seienden abgesichert, indem ausgeschlossen wird, dass dieses Unendliche *omnem entitatem* ist. Vgl. JOHANNES DUNS SCOTUS, Quodlibet V, ed. WADDING, Bd. XII, (Hildesheim [ND] 1969), n. 4, p. 118: Ex hoc possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo possibile est illud haberi in aliquo uno; et hoc pro tanto additur, quia non potest in se realiter et formaliter per identitatem omnem entitatem habere.; sowie dazu Honnefelder: *Scientia transcendens*, p. 110–112. Mögliche Zusammenhänge zwischen derartigen Unendlichkeitsdiskussionen des 13. Jahrhunderts und Cusanus werden angedeutet bei A. COTÉ, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220–1255)* (Paris 2002) 212–216.

⁵⁰ Vgl. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, q. 1–2, ed. Vat. II, n. 148; sowie WILHEM VON OCKHAM, *Septem Quodlibeta*, Quodlibet VII, q. 18, ad 4, p. 778.

So bestreitet etwa Johannes Buridan (1300–1358), obgleich er mit Aristoteles grundsätzlich in der Ablehnung aktual unendlicher Seiender in der Natur übereinstimmt, das Argument von der *corruptio* durch eine prinzipielle naturphilosophische Überlegung, innerhalb derer er hypothetisch einen aktual unendlichen Körper setzt. Seine Überlegung geht dahin, dass innerhalb eines unendlich ausgedehnten Körpers wiederum nur *extensive*, gewissermaßen verteilt über die Ausdehnung, jedoch nicht *intensive*, in jedem Teil der aufgrund der Voraussetzung seiner räumlichen Nähe zu einem anderen Körper überhaupt auf diesen anderen Körper zu wirken vermag, eine unendliche Kraft angenommen werden kann. Somit besteht für Buridan so wenig ein Anlass für die Annahme der *corruptio* des Gegensatzes eines unendlichen Körpers, wie das Eintauchen einer Hand in die Weiten des Meers sich in der schmerzhaften Wirkung vom Eintauchen in einen Krug mit Meerwasser unterscheidet.⁵¹ Bei dem bereits erwähnten Nicolaus von Oresme (1322–1382) wird dagegen der von Aristoteles gesetzte notwendige Zusammenhang von unendlicher Größe eines Körpers und unendlicher *virtus* bestritten, indem die unendliche proportionale Teilbarkeit einer endlichen Größe herangezogen wird, um deren Verteilung über die gesamte Extension eines Unendlichen plausibel zu machen, das insofern auch mit endlicher Kraft ausgestattet sein könnte.⁵²

Die Quaestiones zur aristotelischen Physik des Marsilius von Inghen (1340–1396) wiederum gehen ebenfalls davon aus, in Bezug auf das tatsächliche Existieren einer aktual unendlichen Kraft gegenüber Aristoteles durch den Glauben wissender zu sein.⁵³ Für den Bereich der Naturphilosophie des Himmels bieten sie in einer für die Emanzipation des 14. Jahrhunderts wohl charakteristischen Weise der Abweichung von der dargelegten aristotelischen Kritik der Anwendung des Begriffs des Ganzen auf das Unendliche, neben einer merkwürdigen aber wohl ebenfalls charakteristischen Theorie der Öffnung die Begriffe von Ganzem und Teil auf, um die *corruptio* der endlichen Gegensätze des Unendlichen zu vermeiden:⁵⁴

⁵¹ Vgl. *Johannes Buridanus over het Oneindige*. Hg. von J.M.M.H Thijssen (Nijmegen 1988), q. 14, p. 22–23.

⁵² Vgl. St. KIRSCHNER, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles*, lib. III, q. 11, p. 252–253.

⁵³ MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super octo libros Physicorum*, lib. III, q. 9, concl. 3.

⁵⁴ Vgl. M. KAUFMANN, *Probleme der aktuellen Unendlichkeit* (wie Anm. 42) 77–78, A. MAIER,

»Was das erste betrifft, ist zu wissen, dass etwas auf zweifache Weise als unendlich vorgestellt werden kann. Einmal hinsichtlich aller Dimensionen, sodass es alles be-
setzt, und das wiederum zweifach. Einmal so, dass alles, was ist, Teil von ihm ist. Auf
andere Weise so, dass in ihm eine Öffnung ist, in welche die anderen Seienden gestellt
sind, die nicht Teil von ihm sind; so wie wenn man vorstellt, dass außerhalb des
Himmels ein unendlicher Raum wäre und dass diese Welt in einer Art Öffnung des-
selben wäre. [Dt. Übers. A. M.]«⁵⁵

Alle drei Beispiele zeigen, dass die bereits seit dem Ende des 13. Jahr-
hunderts in der vorgeführten Weise theologisch relevant gewordene *cor-*
ruptio der Gegensätze eines aktual Unendlichen bis an die Grenze des
15. Jahrhunderts die naturphilosophische Diskussion in der Weise weiter
beschäftigt wie sie auch für die Theologie eines unendlichen Gottes be-
reits zuvor relevant geworden ist: Die Zerstörung der endlichen Gegen-
sätze des aktual Unendlichen soll vermieden werden, ohne dass jedoch
zu diesem Zweck auf die Annahme eben des aktual Unendlichen ver-
zichtet werden muss, wie es noch die authentische Reproduktion des
aristotelischen Argumentes im 13. Jahrhundert gefordert hätte.

Diskussionen über das Aktuell Unendliche (wie Anm. 13) 54–55, J. E. MURDOCH, *Infinity and Continuity* (wie Anm. 13) 571, zur gegenüber dem 13. Jahrhundert zunehmenden Bereitschaft zur Anwendung von Teil-Ganzes Begrifflichkeiten in Bezug auf Unendliches im 14. Jahrhundert.

⁵⁵ Vgl. MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super octo libros Physicorum*, lib. III, q. 9, opp., ad 1: Quantum ad primum notandum quod aliquid potest ymaginari infinitum dupliciter. Uno modo secundum omnem dimensionem: ita quod totum occupet et hoc dupliciter. Uno modo quod omnia que sunt sint partes ipsi. Alio modo quod in ipso sit unum foramen in quo ponentur alia entia que non sunt partes ipsius; sic si ymaginaretur quod extra celum esset spacium infinitum et quod iste mundus esset in quodam foramine ipsius. Secundo modo [. . .] secundum unam dimensionem tantum vel plures [. . .]; sowie A. MAIER, *Diskussionen über das Aktuell Unendliche* (wie Anm. 13) 73–74, die darstellt, wie bei Nicolaus Bonetus (1280–1343) auf ähnliche Weise eine unendliche Kreislinie zugleich als begrenzte gedacht wird, indem in sie mittels zweier Punkte gewissermaßen eine Öffnung geschnitten wird.

3. Von der *corruptio contrariorum* zur *coincidentia oppositorum*

Die cusanische Konzeption eines aktual unendlichen Seins, das mit dem Sein seiner endlichen Gegensätze koinzidiert, erfordert offensichtlich noch einen systematischen Schritt über die dargestellte Entwicklung hinaus. In diesem wird die Präferenz für die vom aristotelischen Vorbild abweichende Annahme eines aktual Unendlichen, welche das 14. Jahrhundert sowohl in der Theologie wie der Naturphilosophie gebracht hatte, nicht mehr mit den zuletzt angedeuteten Strategien der Vermeidung dessen verbunden, was das Argument des Aristoteles von der *corruptio contrariorum* behauptet hatte. Statt dessen wird diese *corruptio* des endlichen Gegensatzes innerhalb der Koinzidenzlehre als Folge eines aktual unendlichen Seienden in gewisser Weise erstmals wieder bejaht – ohne jedoch dass deshalb die Setzung des aktual unendlichen Seienden, dass zu dieser *corruptio* führt, aufgegeben würde.

Dass die entsprechende naturphilosophische Diskussion überhaupt das Potential zu einer derartigen theologisierenden Ausweitung besaß, dokumentiert die dargestellte Auseinandersetzung von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham mit dem Argument der *corruptio*. Im Falle von Duns Scotus ist in Form der Opponentenposition sogar der Übergang vollzogen von einer dynamischen Konzeption dieser *corruptio* zu einem aktual unendlichen Seienden, das mit dem Sein endlicher Gegensätze unverträglich scheint. Somit ist bereits dort behoben, was eingangs als entscheidende Abweichung des Cusanus von der ursprünglichen aristotelischen Konzeption genannt wurde. Positiv spricht vor allem diese in mehrerer Hinsicht ideale systematische Anschließbarkeit des cusanischen Koinzidenzkonzeptes an die vorangegangene Diskussion, die zuletzt auch hinsichtlich der eher naturphilosophisch orientierten Aufnahme der aristotelischen Physik angedeutet wurde, für die These eines Einflusses der aristotelischen Unendlichkeitsdiskussion und ihrer mittelalterlichen Rezeption auf die Konzeption der cusanischen Koinzidenz. Als negatives Argument kommt hinzu, dass kein anderer Traditionsstrang den Zusammenhang von aktueller Unendlichkeit und problematisch werdender Gegensätzlichkeit in der dargestellten Weise zur Ausarbeitung gebracht zu haben scheint, auch und gerade nicht der durch den angedeuteten negativen Unendlichkeitsbegriff geprägte Neuplatonismus, der in dieser Hinsicht als alternative Anknüpfungsmöglichkeit für Cusanus gerade nicht in Frage kommt.

Dass Nikolaus die entsprechende naturphilosophische Diskussion kannte, macht nicht nur seine Ausbildung in aristotelisch beeinflussten Milieus in Heidelberg und Padua wahrscheinlich.⁵⁶ Ein entsprechender Bestand in der Kueser Hospitalsbibliothek, zu dem die genannten Physikkommentare des Albertus Magnus und des Aegidius Romanus gehören, kommt hinzu.⁵⁷ Daneben erscheint auch eine explizit kritisch gegenüber Aristoteles gewendete Parteinahme hinsichtlich der Frage der Unendlichkeit für Melissus in *De Principio* die cusanische Kenntnis der Tradition der aristotelischen Unendlichkeitsdiskussion zu belegen.⁵⁸ Dasselbe gilt aber auch bereits für die seit *De docta ignorantia* dokumentierte Kenntnis der entsprechenden Lehren des Anaxagoras, die ebenfalls als Vermittlungen der aristotelischen Physik bzw. ihrer mittelalterlichen Kommentatoren betrachtet werden müssen.⁵⁹

Dass Cusanus einen Zusammenhang seiner Koinzidenzkonzeption mit dem aristotelischen Argument von der *corruptio* allerdings zunächst nicht explizit macht, mag nicht nur mit Gepflogenheiten der Zeit zusammenhängen. Vor allem hätten entsprechende Erläuterungen dem Missverständnis Vorschub leisten können, das aktual unendliche Sein des cusanischen Gottes könne als der körperlichen Größe nach ausgedehntes verstanden werden, wo aus der entsprechenden Diskussion lediglich die allgemeinere Position übernommen worden war, dass das Sein eines ak-

⁵⁶ Vgl. G. F. VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in: M. Thurner (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien* (Berlin 2002) 93–114; sowie E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues. L'Action – la Pensée* (Paris 1920) 3–32.

⁵⁷ Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. / Mosel* (Trier 1905), die Einträge zu Cod. Cus. 189, Cod. Cus. 194 sowie die ebenfalls im Hinblick auf aristotelische Naturphilosophie einschlägigen Einträge zu Cod. Cus. 183, Cod. Cus. 187, Cod. Cus. 192.

⁵⁸ Vgl. NIKOLAUS VON KUES, *De princ.*: h X/2b, N. 33. Die Herausgeber verweisen auf ARISTOTELES *Metaphysik* 986b18ff. Allerdings scheint der außerdem hergestellte Bezug zu ARISTOTELES *Physik* 186a8ff durchaus gleichrangig.

⁵⁹ Vgl. die Quellenangaben zu Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* II, 5 (h I, S. 76), wo auf *Physik* III, 4, 203a24 verwiesen wird, sowie den zusätzlichen Hinweis von Wilpert auf die Kommentierung des dritten Buches der aristotelischen *Physik* durch ALBERTUS MAGNUS *Physica*, tract. 2., c. 1 als derjenigen mittelalterlichen Quelle, in der Anaxagoras mit Bezug auf das *omnia in omnibus* wie dann bei Cusanus namentlich genannt ist. Vgl. dazu NIKOLAUS VON KUES, *De docta ign.* II: NvKdÜ H. 15b, Anm. 52, S. 121.

tual Unendlichen die *corruptio* seiner endlichen Gegensätze mit sich bringen müsse. Allerdings stellen etwa die starke Betonung der Disproportionalität des Unendlichen zum Endlichen und die Verneinung der Möglichkeit eines Größenverhältnisses zwischen zwei Unendlichen, die bereits *De docta ignorantia* prägen, ebenfalls gängige Motive der spätmittelalterlichen Diskussion des dritten Buches der aristotelischen Physik dar. Sie vermögen über die systematische Anschließbarkeit hinaus eine frühe Kenntnis des aristotelischen Argumentes der *corruptio* der Gegensätze und deren Fruchtbarkeit für die cusanische Koinzidenzlehre plausibel zu machen.⁶⁰ In späteren Schriften wie *De non aliud* und *De beryllo* taucht die mit der Folge der Auflösung des jeweiligen Gegensatzes einhergehende koinzidentelle Sicht einer physikalischen Eigenschaft wie Wärme dann jedoch durchaus zur Erläuterung der Koinzidenzkonzeption auf.⁶¹

Wichtiger, als die Herkunft der eigenen Position historisch herzuleiten, scheint Cusanus zunächst die Entwicklung einer Darstellung gewesen zu sein, die zeigte, dass die *corruptio* der endlichen Gegensätze des aktual unendlichen Gottes keine *corruptio* des Endlichen überhaupt darstellt – also dasjenige, was die systematisch eigenständige Leistung der cusanischen Koinzidenzlehre und damit den Weg darstellt, der von der *corruptio contrariorum* zur *coincidentia oppositorum* noch zu beschreiten war. Die Rekonstruktion dieses Weges, der meines Erachtens die angedeutete mereologische Auffassung des Unendlichen in der naturphilosophischen Diskussion des 14. Jahrhunderts aufnimmt und möglicherweise angeregt von dieser gegen Aristoteles das unendliche Seiende als Ganzes der endlichen Seienden als ontologisch abhängigen Momenten konzipiert, muss allerdings an einem anderen Ort geschehen.⁶²

⁶⁰ Vgl. A. MAIER, *Diskussionen über das Aktuell Unendliche* (wie Anm. 13) 45–47; sowie G. F. VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua* (wie Anm. 56) 95–97.

⁶¹ Vgl. *De non aliud* 13: h XIII, S. 27, Z. 1 – S. 29, Z. 7 (N. 48–52) sowie *De beryllo*: h²XI/1, N. 46.

⁶² Die damit umrissene holistische Auffassung des cusanischen koinzidentellen Unendlichen stellt die Lösung für das bei PH. CLAYTON, *Das Gottesproblem*. Bd. 1. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie (Paderborn, München, Wien, Zürich 1996) 136–139 in Bezug auf Cusanus ungelöst angesehene Problem dar, dass die Setzung nicht-transzendenter, absoluter göttlicher Unendlichkeit in der Regel stets auf einen kontraintuitiven göttlichen Monismus herauszulaufen scheint.