

BUCHBESPRECHUNGEN

Die »moderne« Cusanus-Forschung
und das problematische Verständnis der Moderne.
Zu Inigo Bockens Cusanus-Deutung

Von Hubert Benz, Wiesbaden

Inigo Bocken hat in relativ kurzer Zeit eine Reihe von Cusanus-Aufsätzen vorgelegt, die nicht nur in ihrer sprachlichen Form,¹ sondern auch inhaltlich dringend der Korrektur bedürfen. In Opposition zu Hans Blumenbergs These, Cusanus stehe zwar bereits »auf der Schwelle der Neuzeit, gehe aber nicht darüber hinaus«, fühlt sich Bocken grundsätzlich dazu herausgefordert, mit allem Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, daß seines Erachtens Cusanus' Philosophie nur insofern mit Recht als eine »Übergangsphilosophie« bezeichnet werden könne, wenn dabei beachtet werde, daß sie »die philosophische Tradition der Neuzeit auf nicht vollzogene, vergessene Möglichkeiten hinweist.«² Wie das genau zu verstehen sein soll, wird nicht näher ausgeführt, bleibt vielmehr ziemlich dunkel und kann nur, wenn man zwischen den Zeilen zu lesen vermag, erahnt werden. Bocken scheint generell sagen zu wollen, Cusanus könne der Moderne ihre ureigenen »Möglichkeiten« bewußt machen. Eine derartig vage Interpretation ist natürlich nur dann nachvollziehbar, wenn man den gewagten Schritt mitgeht, den Bocken von Cusanus selbst gelernt haben will: Es komme prinzipiell darauf an, einen Autor besser zu verstehen, als dieser sich selbst verstanden habe. Was uns Cusanus als Interpret des Vorsokratikers Anaxagoras und an Hand des Diktums »quodlibet in quolibet« exemplarisch vorführe, dürften wir ruhig auch auf sein eigenes Denken und auf das seiner neuzeitlichen Interpreten wie Martin Buber und Karl Jaspers anwenden.³

Während Bocken im allgemeinen also einer sehr freien und weiten Interpretationsweise das Wort redet und keinerlei Bedenken hat, in der Schrift *De visione Dei* »die Ähnlichkeit mit Feuerbachs Argumentation« für »unübersehbar« zu halten oder im Hinblick auf Cusanus' Philosophie insgesamt eine Affinität zu Kants oder Hegels

¹ Die Artikel scheinen so schnell niedergeschrieben worden zu sein, daß stellenweise auf einer einzigen Seite bis zu 5 Orthographiefehler aufgetreten sind; siehe etwa INIGO BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft. Cusanus, Montaigne und die Philosophie der Renaissance*, in: Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age, ed. by K. Yamaki (Richmond 2002) 60–76, hier: 69 (im gesamten Aufsatz habe ich über 20 Fehler gezählt; auf S. 66 steht ein unvollständiger Satz); mehr als 20 Fehler sind mir ebenfalls aufgefallen bei BOCKEN, *Perspektiven der Theorie. Philosophie als scientia aenigmatica bei Nicolaus Cusanus*, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag, hg. v. I. Bocken und H. Schwaetzer (Maastricht 2005) 29–48 (allein auf S. 30 befinden sich 5 Rechtschreibfehler).

² BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 61f.

³ BOCKEN, *Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens für Martin Bubers Entwurf einer Dialog-Philosophie*, in: Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Regensburg 2005) 9–32; DERS., *Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre*, in: ebd., 51–76, bes. 53; vgl. auch BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 45.

Denkweise anzunehmen,⁴ äußert er erstaunlicher Weise geradezu skrupulöse Bedenken, »inwieweit sowohl Blumenberg als auch Benz – entgegen ihren Behauptungen – Cusanus nicht mit ihren eigenen Modernitätsmaßstäben messen«.⁵ Bereits in seiner kühnen Rezension meines Cusanus-Buches hat Bocken unterstellt, in meiner in Bezug auf Cusanus' Lehre und deren Interpreten durchaus profunden Studie falle ein Wissensmangel hinsichtlich des Projektes der modernen Philosophie ins Auge.⁶ Angesichts dieser Diagnose bedauert Bocken zutiefst, daß ich mit meinem ansonsten höchst informativen Buch leider »keinerlei Beitrag zur faszinierenden Diskussion bezüglich Cusanus' Modernität« geleistet hätte.⁷

Aus diesen Urteilen läßt sich leicht die Richtung ablesen, die Bockens eigenes hermeneutisches Interesse an Cusanus leitet. Sein Blick ist ausschließlich nach vorne gerichtet, streng auf das gelenkt, was Cusanus der Neuzeit, den Denkern des 20. Jahrhunderts und uns selbst zu sagen hat bzw. zu sagen haben könnte. Daß Cusanus in einer langen Tradition des Denkens steht und in den meisten seiner Grundeinsichten nur dann adäquat ausgelegt werden kann, wenn der Interpret um die Herkunft und den Sinn dieser grundlegenden Axiome weiß, läßt Bocken ziemlich unbekümmert. Auch die Tatsache, daß es eine intensive über 100 Jahre andauernde Erforschung cusanischen Denkens gibt, findet hier kaum Beachtung.⁸ Unser Interpret tut ganz so, als sei er berechtigt, mit seiner Deutung bei Null anzufangen. Nur weil für Bocken vergangene Interpretationen sozusagen Schnee von gestern zu sein scheinen und der Fokus seines Interesses ganz einseitig auf die Faszination des Modernen konzentriert ist, ist es auch zu verstehen, daß Bocken wenig Interesse an Textauslegung zeigt. Statt dessen handelt er sich mit Hilfe seiner mehr assoziativen Interpretationsmethode an cusanischen Begriffen und Denkmodellen entlang, die er sehr eigenwillig aus dem jeweiligen Kontext herauslöst und als die allein relevanten Grundaussagen in Cusanus' Philosophie hinstellt.

Was Bocken unter *der* Moderne bzw. unter Modernität versteht, wird von ihm selbst allerdings nicht näher reflektiert. Wer von *der* Moderne, *der* Antike oder *dem* Mittelalter spricht, begibt sich im allgemeinen von vornherein in das Fahrwasser von

⁴ Vgl. etwa BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 38f.; DERS., *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 66; DERS., *Konjunkturalität und Subjektivität. Einige Anmerkungen zur Position der Geistphilosophie des Nicolaus Cusanus in der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, in: Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie, in Verbindung mit K. Reinhardt hg. v. H. Schwatzer (Regensburg 2003) 51–63; 53: Cusanus' Philosophie könne »die gleiche Reflexionsebene der neuzeitlichen Philosophie für sich beanspruchen«, ja sie könne darüber hinaus »vielleicht sogar eine Alternative der von Descartes angesetzten und letztendlich von Kant und Hegel zur Vollendung gebrachten Subjektivitätsphilosophie bieten«.

⁵ BOCKEN, *Konjunkturalität und Subjektivität* (wie Anm. 4) 51–63, hier: 52. In einer Anm. wird hinzugefügt: »Auch Flaschs historische Attacken gegen eine subjektive Cusanus-Interpretation unterliegen m. E. einer analogen Gefahr«.

⁶ Bocken, in: *Isis* 94 (2003) 144f.: »Benz displays a lack of knowledge of modern philosophy«; »Benz has not the least notion of what the project of modern philosophy is«.

⁷ Ebd. 145: »Benz ... fails to offer any contribution to the fascinating discussion concerning the modernity of Cusanus«.

⁸ So bezieht sich Bocken in seinem Artikel: *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1), neben einer eigenen Arbeit lediglich auf zwei Cusanus-Studien, in: *Konjunkturalität und Subjektivität* (wie Anm. 4), immerhin auf sieben Arbeiten, von denen aber drei pauschal abgelehnt werden.

wenig sinnvollen Generalisierungen. Die Begriffsbestimmung der »Moderne« ist höchst komplex und problematisch. Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Anwendungsbereiche des Prädikats »modern«, von dem man inhaltlich höchstens sagen kann, daß es umgangssprachlich wie wissenschaftlich etwas enorm positiv Besetztes ausdrückt, lassen es von vornherein als wenig plausibel erscheinen, daß der Begriff »modern« für eine konzeptionelle oder geschichtliche Einheit steht. So wird beispielsweise bereits die Odyssee von vielen Philologen im Unterschied zur Ilias als modern eingestuft. Nietzsche versteht Euripides und Sokrates als Schöpfer einer modernen Wissenschaft. Zahlreiche Forscher verlegen den Beginn eines modernen Selbstverständnisses des Menschen in das Auftreten des Christentums, des Thomismus, Scotismus, Nominalismus, der Reformation, Aufklärung usw. In jedem dieser Fälle besagt »modern« jeweils etwas ganz anderes, von allen anderen Begriffsbestimmungen jeweils verschiedenes.

Indessen stellt sich die grundlegende Frage, warum seit der Neuzeit die Meinung vorherrscht, das je Neue könne nur durch eine radikale Überwindung des Alten erreicht werden, warum »das Bewußtsein der Modernität fast immer mit dem Bewußtsein eines Traditionsbruchs«, eines nicht mehr rückgängig zu machenden Verlustes von Vergangenen einhergeht. Für das Bewußtsein einer Epoche ist ihr jeweiliger Glaube bestimmend, sie lebe in einer Umbruchsphase. Deshalb empfindet sie einen jeweils erreichten Zustand als das Resultat eines Paradigmenwechsels, wie es beispielsweise in den folgenden »Revolutionen« zum Ausdruck kommt: In der Wende zur evolutionären Erklärung des Lebens, zum entwicklungsgeschichtlichen Denken, zu den Theorien einer Dominanz des Unbewußten, des Körpers, der Sprache, des Gefühls etc.; und als »das Vorbild aller dieser Wendungen« in der von Kant für seine eigene Philosophie in Anspruch genommenen kopernikanischen Wende.⁹

Der zentrale Umbruch ereignet sich durch die in der frühen Neuzeit vollzogene Wende des Denkens auf sich selbst. Die damit eröffnete Möglichkeit einer souveränen Selbstbestimmung des Menschen wird begleitet von dem Bewußtsein eines revolutionären Bruches mit der von der Antike abhängigen mittelalterlichen Denkweise. Ausschlaggebend für diese epochale Wende ist die ausschließliche Anerkennung der individuellen Existenz und des gegenwärtig sinnlich Erfahrbaren als des universellen Erkenntnis- und Handlungskriteriums. Die Überzeugung von der Priorität des Empirischen vor der Realität von Ideen impliziert eine prinzipielle antiplatonische Tendenz.

In ihrem Selbstverständnis erhebt die Moderne den Anspruch, erst- und einmalig zu sein, wobei sie notwendigerweise ein sich vom Vergangenen absetzendes Geschichtsbewußtsein ausbildet und der Überzeugung ist, das in ihr Neue nur durch Überwindung des Alten, durch einen radikalen Bruch mit der Tradition errungen zu haben. Exemplarisch für das Umbruchsbewußtsein der Moderne steht die sogenannte »kopernikanische Wende«. Kopernikus selbst wollte allerdings keineswegs, wie ihm von Giordano Bruno bis Thomas S. Kuhn unterstellt wird, die antik-ptolemäische Astronomie revolutionieren, sondern vielmehr deren Gültigkeit theoretisch bewei-

⁹ Siehe ARBOGAST SCHMITT, *Die Moderne und Platon* (Stuttgart/Weimar 2003) 1–10.

sen. Trotzdem konnte sein Rettungsversuch des traditionellen Weltbildes kurioserweise zum Modell für die Wende zur Moderne werden. Diese versteht sich als die Umkehr eines an die Wahrnehmung gebundenen Denkens in ein wissenschaftliches, methodisch rationales Denken, das bisherige Denkgewohnheiten umstößt.¹⁰

Die neuzeitliche und moderne Erkenntnistheorie, die eine unmittelbare Erfahrung der Einzeldinge zum Kriterium wissenschaftlicher Erkenntnis macht, erhöht das Einzelding zum in sich rational bestimmten, vollständigen Gegenstand. In erkenntnistheoretischer Hinsicht hat die spätmittelalterliche, verfehlte Auslegung der aristotelischen Wahrnehmungslehre durch Duns Scotus zu dieser für die Folgezeit maßgeblichen Überhöhung der Wahrnehmungsleistung geführt. Duns Scotus wertet die Anschauung derart auf, dass sie jetzt die volle Bestimmtheit eines Gegenstandes erfassen können soll. Wilhelm von Ockham läßt zudem in der Wahrnehmung sämtliche Erkenntnisakte eingeschlossen sein. Diese zum Allgemeingut gewordene Auffassung scheint zwar auch uns noch plausibel zu sein, übersieht aber »nur zu leicht, dass sie durch eine metaphysische Überlastung des Einzeldings erkaufte ist«. Das so verstandene Einzelding kann nämlich im Grunde überhaupt kein sinnvoller Erkenntnisgegenstand sein, da es als Unendliches keine Teile und endlichen Erkenntnisschritte zuläßt.¹¹

Ein Wahrnehmungsakt, der einen Gegenstand unmittelbar erfassen können soll, kann in Wirklichkeit keiner kritischen Erkenntnisanalyse standhalten. Wird die Leistung des Denkens doch in einer direkten Objektwahrnehmung generell zu etwas Nachträglichem, weil das Denken sich etwas Gegebenes erst vergegenwärtigen, bewußt machen, differenzieren muß. Diese Einschätzung der Funktion des Denkens, die noch Kant wie selbstverständlich übernimmt, ist aber das »Resultat einer massiven Verkürzung der möglichen Leistungen des Denkens«¹² und sie hat wirkungsgeschichtlich weit reichende Konsequenzen für das Bewußtsein der Moderne. Diese glaubt:

1. der Weg von der ersten Apprehension einer Sache bis zum Denken dürfe durch nichts gestört werden,
2. es sei ein Weg von der Dunkelheit zum Licht, von einer verworrenen zu einer hellen Vorstellung,
3. die rein auffassende und urteilende Gegenstandserkenntnis seien kategorial unterschieden, es handele sich dabei um einen radikalen Umbruch vom Nichtwissen zum Wissen oder reflexiven Bewußtsein,
4. die Spontaneität des Denkens gründe auf der Vermeidung von Begriffen, die die Sinneserfahrung übersteigen.

Obwohl der Neuzeit nur ein solches Denken als kritisch gilt, wird es bereits in der Antike und im aristotelisch-neuplatonisch geprägten Mittelalter als naiver Abbildrealismus eingestuft, weil dort kein Grund gesehen wird, weshalb sich eine Er-

¹⁰ Vgl. ebd. 10–14.

¹¹ Vgl. ebd. 23–35.

¹² Ebd. 38.

kenntnisanalyse auf die begriffliche Verarbeitung von Einzeldingen beschränken soll.¹³

In Inigo Bockens Bild der Moderne ist für derartig differenzierte Beobachtungen keinerlei Platz. Bocken scheint das Denken von Descartes bis Jaspers in Bausch und Bogen jenem Philosophieren zuzurechnen, von dem er mit geradezu blindem Enthusiasmus bekennt, dies sei das ihn schlechthin faszinierende Projekt der Moderne. Diesem Projekt gilt seine ganze Aufmerksamkeit, so daß auch seine Beschäftigung mit Cusanus völlig dieser Perspektive – genauer gesagt: der Einfügbarkeit in diese Sichtweise – dienstbar gemacht wird. Nur dort, wo sich Cusanus' Denken dem eigenen Modernitätsverständnis zuordnen läßt, ist es für Bocken überhaupt von philosophischer Relevanz. Es ist höchst aufschlußreich zu sehen, wie Bocken durch seine erstaunlich naive Begeisterung für alles, was ihm als modern erscheint, genau in die Falle tappt, in der seit der weithin mißverständenen »kopernikanischen Wende« allzu oft sämtliche notwendigen Differenzierungen außer acht gelassen werden. Bockens Cusanus-Deutung ist ein Paradebeispiel dafür, wie stark ein Interpret an Cusanus vorbeidenken kann und muß, wenn er sich seine eigenen hermeneutischen Voraussetzungen nicht bewußt macht. Das, was Bocken Blumenbergs und meiner Cusanus-Interpretation prinzipiell zum Vorwurf machen will,¹⁴ ist genau das, worauf er selbst in seinen Deutungsversuchen am wenigsten geachtet hat.

Ich möchte das an wenigen Beispielen demonstrieren. »Ausgangspunkt« des gesamten cusanischen Denkens sei – so Bocken – die Unerreichbarkeit der Wahrheit.¹⁵ Dabei gehe es Cusanus gar nicht so sehr um die Wahrheit selbst, also um Gott und die Gotteserkenntnis, als vielmehr um das Moment der Unerreichbarkeit und Unbegreiflichkeit,¹⁶ um die lediglich als »Wahrheitsbezogenheit« verstandene Wahrheit,¹⁷ also um uns Menschen und unsere Erkenntnisweise, um das, was Bocken in gänzlich uncusanischer Redeweise gerne das »Selbst«¹⁸ nennt. Mit Vorliebe spricht Bocken von der »*veritas personalis*« und tut dabei so, als sei dies ein feststehender Terminus in Cusanus' Philosophie: Der menschliche Geist könne »sich selbst als »*veritas personalis*« entdecken«;¹⁹ »die Struktur, die von jeder menschlichen Bedeutung

¹³ Vgl. ebd. 39–45.

¹⁴ Vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (= BCG XII, Münster 1999) 21–29, wo ich über die hermeneutische Methodik ausführlich Rechenschaft abgelegt habe.

¹⁵ Vgl. BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues*, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998) 241–266, hier: 250.

¹⁶ Siehe auch BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 64f., 69–71, bes. S. 71: Cusanus interpretiere »das menschliche Unvermögen, einen festen Maßstab zu gewinnen, gerade als Zeichen menschlicher Würde«.

¹⁷ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 252f.; vgl. auch DERS., *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1), 67: es gehöre »die Unerreichbarkeit der göttlichen Wahrheit in jeder menschlichen Aussage zur inneren Bedeutung der Aussage«; und 70: »die Unerreichbarkeit der Wahrheit ist ein Moment des menschlichen Begreifens selber«.

¹⁸ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 252 und 259f.

¹⁹ Ebd. 254; vgl. auch 257: »Es ist der [sic] Moment des Umschlagens selbst, der die Entdeckung der konkreten Wahrheit bzw. der »*veritas personalis*« ist«.

vorausgesetzt wird«, sei »nichts anderes . . . als die »*veritas personalis*«;²⁰ die »Konstitution des Menschseins« sei »als das konkrete und komplexe Ereignis der »*veritas personalis*« die unmittelbare Grenze und der Ursprung jeder Bedeutung.«²¹ Bocken mahnt uns, zu verstehen: »Nicht zufällig spricht Cusanus in »*De docta ignorantia*« über die Wahrheit als eine »*veritas personalis*«.²² Wer sich einmal die Mühe macht, sich die von Bocken mehrfach herangezogene Stelle in III 12, N. 260, genauer anzusehen, erlebt eine ziemliche Überraschung. Denn dort geht es keineswegs um den – wie Bocken suggerieren will – »Zusammenhang von theoretischer und praktischer Wahrheit«,²³ sondern um eine eminent theologisch-eschatologische Aussage: Unter Wahrung der »*veritas personalis*« wird jede »*natura rationalis*« mit Christus geeint, wenn sie im Leben mit höchstem Glauben, größter Hoffnung und Liebe Christus zugewandt gewesen ist.²⁴

Wie man aus diesem Text eine so weit reichende Theorie über die »*veritas personalis*« wie die oben gerade skizzierte herauslesen kann, bleibt Bockens eigenes Geheimnis. Er nimmt diese Textpassage – besser gesagt allein den daraus isolierten Begriff »*veritas personalis*« – befremdlicher Weise auch als Beleg dafür, daß bei Cusanus »die Wirklichkeitsverhältnisse immer schon als menschliche gedacht werden müssen.«²⁵ Überhaupt gerät unser Interpret leicht ins Schwärmen, wenn es um die Wirklichkeit und das Konkrete geht, das für Cusanus im Mittelpunkt des Interesses gestanden haben soll.²⁶ So ist bei Bocken in erstaunlich unbekümmerter Weise die Rede von der konkreten Wahrheit, dem konkreten Ursprung, der konkreten Vermittlung,²⁷ der konkreten Struktur,²⁸ dem konkreten »Ereignis der »*veritas personalis*«²⁹ und sogar von einer konkreten Subjektivität³⁰ und einer konkreten Unerreichbarkeit.³¹ Und das, was Cusanus vom Menschen überhaupt gedacht haben soll, faßt Bocken im folgenden vielsagenden Satz zusammen: »Der konkrete Mensch selbst kann als eine Mutmaßung verstanden und »gelesen« werden.«³² Auf der Grundlage

²⁰ Ebd. 258.

²¹ Ebd. 263f.

²² Ebd. 252.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. *De docta ign.* III, 12: *Omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cuiuslibet personali veritate, si ad Christum in hac vita summa fide et spe atque caritate conversa fuerit, adeo unita existit, ut omnes, tam angeli quam homines, non nisi in Christo subsistant: h I, S. 161, Z. 12–15.* Siehe auch H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 399 Anm. 697.

²⁵ BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 72.

²⁶ In welchem Zusammenhang »*contractio*« und Konkrektion in Cusanus' Denken stehen, bleibt bei Bocken unberücksichtigt; siehe grundsätzlich H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 112–135 und 11 Anm. 28.

²⁷ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 254f.; zum konkreten Ursprung siehe auch ebd. 259 und 264.

²⁸ Ebd. 260.

²⁹ Ebd. 263f.

³⁰ BOCKEN, *Konjektivität und Subjektivität* (wie Anm. 4) 62.

³¹ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 258.

³² Ebd. – Bockens Deutungen des »*coniectura*«-Begriffs können nur als kurios bezeichnet werden. In: *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) hatte er noch behauptet, die »*coniecturae*« könnten »als »symbolische

solcher Deutungen nimmt Bocken allgemein eine »anthropologische Wende« in Cusanus' Denken an.³³

Angesichts solch drastischer Betonung von menschlicher Konkretion und Realität nimmt es kaum Wunder, daß für Bocken die Wahrnehmung eine wichtigere Rolle in Cusanus' Erkenntnistheorie zu spielen scheint, als es »ratio« und »intellectus« tun. Die Sinneswahrnehmung wird ausführlich behandelt,³⁴ ohne daß die Grundlagen der cusanischen Wahrnehmungstheorie in ausreichender Weise Beachtung finden.³⁵ Das geistige Schauen versucht Bocken ganz in einen Praxisbezug und in »tätiges Schauen« hinein aufzulösen. Cusanus' »Theorie-Auffassung« in *De beryllo* bleibe »ein konkreter Versuch« und das höchste Schauen erscheine im Rahmen eines neuen Paradigmas. . . Die Theoriegebilde sind immer konkrete Gestalten. . . Es sind Hilfsmittel, die den Blick schärfen. In diesem Sinne kann die höchste Form von Theorie nur in konkreten »phänomenologischen« Studien stattfinden. . . Diese Art der Theorie ist eine Praxis, die darauf ausgerichtet ist, den wahrnehmenden Geist zum Bewußtsein seines Bildseins zu bringen.«³⁶

Ich kann hier nicht auf sämtliche Mißverständnisse im einzelnen eingehen, möchte abschließend aber noch ein Wort zum Thema: »cognitio sui« bei Cusanus, anfügen. Das, was Bocken hierüber zu sagen hat, erschöpft sich weitgehend in Trivialitäten, die er selbst sonderbarer Weise offenbar als letzte Weisheit empfindet: »Weil jedes Denken notwendig menschliches Denken ist. . ., muß auch der Gedanke einer für den Menschen unerreichbaren unbeschränkten Wahrheit als eine Möglichkeit des menschlichen Denkens interpretiert werden. . . Die Wirklichkeit ist nur auf menschliche Art und Weise zugänglich.«³⁷ Eine aufmerksame Lektüre von Kapitel 17 aus dem zweiten Buch von *De coniecturis*, in dem Cusanus in subtiler Weise über die Selbsterkenntnis, wie er sie versteht, Auskunft gibt, hätte Bocken zu anderen Einsichten führen müssen.

Formen« interpretiert werden« (251; mit dem Zusatz in Anm. 33: dieser Terminus sei Ernst Cassirer entlehnt, »der selbst von Cusanus beeinflußt ist«; vgl. auch ebd. 254: Cusanus betrachte die »coincidentia oppositorum« »als die Bedingung der Möglichkeit der Verschiedenheit symbolischer Formen, die seit »De coniecturis« Mutmaßungen genannt werden«). In: Konjunkturalität und Subjektivität (wie Anm. 4) hat sich dann offenbar eine neue Sicht durchgesetzt: »Indem das Wort »con-iectura« seinen Ursprung in »con-icere«, d. h. Zusammenwerfen (Griechisch *Symballein*, also Symbol) hat, spielt auch die Dimension des »Sammelns« eine wichtige Rolle« (59). Bei der cusanischen »Konjunkturalität« gehe es – so heißt es in einer Sprache, die an Heideggers Schreibstil und Vorliebe für das Konkrete erinnert, weiter – um ein »sammelndes« Gestalten, ein Zusammenwerfen, weil die menschliche Subjektivität für Cusanus niemals außerhalb des Geschehens stehe« (61).

³³ BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 73.

³⁴ BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 31–36. Dort findet sich die eine oder andere zutreffende Aussage.

³⁵ Ich verweise auf meine Ausführungen in: *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 232–301 (zur »suppositio« der Wahrnehmung im Intellekt).

³⁶ BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 47f.; die einschlägige Literatur zum Thema »visio« bleibt dabei unbeachtet; siehe aber vor allem WERNER BEIERWALTES, *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in: MFCG 18 (1989) 91–118; ALOIS MARIA HAAS, *Deum mystice videre . . . In caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (= 24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Basel, Frankfurt/M. 1989).

³⁷ BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 72. Völlig unbefangen operiert Bocken immer wieder mit den Begriffen Wirklichkeit und Wahrheit, die ihm austauschbar zu sein scheinen.

Dort zeigt Cusanus zunächst, daß ›homo‹ von ›humanitas‹ her ausgesagt wird³⁸ und daß die ›humanitas‹ eine in Andersheit partizipierbare Einheit ist. Ganz absolut und völlig unkontrahierbar ist nur die erste Einheit und Seinsheit (*entitas*), die in unterschiedlicher Andersheit auf unkontrahiert bleibende Weise partizipiert wird.³⁹ »Auf intellektuale Weise am Licht der göttlichen Natur (*divinitas*) zu partizipieren, bedeutet, an der Einheit zu partizipieren, in der Gleichheit und Verbindung sind, das heißt aber: am ›esse intellectualem‹, das ›intelligere‹ ist.«⁴⁰ Zu Julian, dem Adressaten der Schrift, gewandt, verdeutlicht Cusanus nochmals: »In der Gleichheit oder Ähnlichkeit des göttlichen Lichts, an dem du auf intellektuale Weise partizipierst, erlangst du die ›virtus intelligendi‹, so ferner auch [die ›virtus‹] ›ratiocinandi‹ und ›sentiendi‹.«⁴¹ Für die Erkenntnisebenen der ›ratio‹ und des ›sensus‹ gilt also Analoges: Auf allen Erkenntnisstufen⁴² handelt es sich um eine je anders geartete – höhere oder tiefere, intensivere oder schwächere, mehr absolute oder mehr kontrahierte – Teilhabe am Sein und an der Einheit. Nicht von ungefähr spielt gerade in diesem Abschnitt über die menschliche Selbsterkenntnis der Terminus ›participatio‹ eine Schlüsselrolle zum Verständnis des Textes.⁴³

Aus den Zitaten erhellt, daß Cusanus in der Selbsterkenntnis des Menschen die Aufgabe sieht, daß der Erkennende möglichst stark an der Einheit des göttlichen Seins oder Lichts partizipiert. Das aber besagt, daß die ›cognitio sui‹ für Cusanus eben nicht – wie Bocken will – bloß »notwendig menschliches Denken ist«. Darin soll sie sich gerade nicht erschöpfen. Denn das wäre Cusanus entschieden zu wenig. Deshalb mündet das Kapitel über die menschliche Selbsterkenntnis bezeichnender Weise in einen Appell zur Gottesliebe: »Je mehr also jemand Gott lieben wird, desto mehr partizipiert er an der ›divinitas‹.«⁴⁴

Bedauerlicher Weise steht Bocken mit seiner Cusanus-Deutung – genauer gesagt: mit der einseitigen Fokussierung des Blicks auf das Endliche, den Menschen und seinen unabschließbaren Erkenntnisweg – nicht alleine da. Vielmehr folgt er, was ihm selbst nicht bewußt zu sein scheint, einer langen Reihe von Auslegern, deren Prominenz allerdings kein Garant für die Korrektheit ihrer Interpretation ist. Dabei ist es bezeichnend, daß von Seiten der Philosophen schon früh ein starkes Interesse erkennbar ist, die Relevanz des Gottesgedankens und der Dependenz des Endlichen

³⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 17, a. 2, c.

³⁹ *De coni.* II, 17: h III, N. 171–172; zur Einheit als zentralem Begriff in *De coniecturis* siehe HERMANN SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*. BCG V (Münster/W. 1973) 49–60.

⁴⁰ *De coni.* II, 17: h III, N. 174, Z. 9–11.

⁴¹ Ebd. N. 177, Z. 5–8.

⁴² Die Abstufung der Erkenntnisvermögen kommt besonders deutlich zum Ausdruck in ebd., N. 175, Z. 3–9; N. 176, Z. 1–22; N. 178, Z. 1–10. Zur Unterscheidung der Erkenntnisvermögen in *De docta ign.* und *De coniecturis* vgl. H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 39) 44–48.

⁴³ ›Participatio bzw. ›participare‹ kommen 40 Mal in *De coniecturis* II, 17, vor.

⁴⁴ Ebd., N. 182, Z. 8f.; zur ›assimilatio dei‹ siehe H. BENZ, *Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?* In: ›Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hrsg. von Jan A. Aertens und Martin Pickavé (= *Miscellanea Mediaevalia* 31, Berlin-New York 2004) 371–392, hier: 389–392.

vom Unendlichen⁴⁵ in Cusanus' Denken zurückzudrängen bzw. allmählich ganz zu bestreiten. In diesem Sinne glaubt Ernst Cassirer als erster, Entwicklungsphasen im cusanischen Denken feststellen zu können: In Cusanus' frühen Werken stehe die Transzendenz Gottes, in seinen späteren Schriften jedoch der Eigenwert des geistig produktiven Subjekts im Vordergrund des Interesses.⁴⁶ Heinz Heimsoeth hat die von Cassirer eingeschlagene Auslegungsrichtung in seiner Cusanus-Interpretation fortgeführt, indem er als grundlegende cusanische Intention eine allmähliche Überwindung der Theozentrik und der axiologischen Stufungen, insbesondere zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Gott und Mensch, annimmt. Aufgrund des unabschließbaren Erkenntnisstrebens erfahre der Mensch als Individuum eine neue Wertschätzung.⁴⁷ Auch Joachim Ritter schließt sich diesem Auslegungsmuster an, wenn er behauptet, bei Cusanus werde die hierarchische Ordnung durch die »Bindung des Seins an die Vermittlung der ›Subjektivität‹« ersetzt.⁴⁸ Es ließe sich zeigen, wie dieses Deutungsschema vielfältig aufgegriffen worden ist⁴⁹ und bis zu den skizzierten Aufsätzen Bockens weitergewirkt hat.

Von analogen Vorgaben neuzeitlicher Subjektivitäts- und Bewußtseinsphilosophie abhängig und von einer im einzelnen zwar jeweils anders gewichteten, im prinzipiellen Ansatz aber durchaus gemeinsamen Auslegungstendenz bestimmt⁵⁰ sind zum

⁴⁵ Siehe dazu näherhin H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 112–123 und 29f.

⁴⁶ Vgl. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Bd. (Berlin 1906, Darmstadt 1974) 21, 23, 36, 45 und 54f.; vgl. auch DERS., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig und Berlin 1927, Darmstadt 1963) 19ff., bes. 37f.; dazu, daß seine »Stellung zum Erkenntnisproblem . . . Cusanus als den ersten modernen Denker« charakterisiere, siehe ebd. 10f. (vgl. auch 43 und 52f.); im »docta-ignorantia«-Prinzip sei die – auf der »Selbstbewegung des Geistes« basierende – positive Forderung nach einem unbeendbaren Erkenntnisstreben grundgelegt (ebd. 14f.; vgl. DERS., *Das Erkenntnisproblem* 26ff. und 43). Zustimmung erfährt Cassirers Cusanus-Sicht von E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues* (Heidelberg 1930) 38ff.; vgl. insgesamt auch K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 4) 26ff.

⁴⁷ Vgl. H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Berlin 1922, ⁸Darmstadt 1987) 40f., 52f. und 184ff.; DERS., *Metaphysik der Neuzeit. Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie* (München und Berlin 1929) 10ff. und 14–16.

⁴⁸ Vgl. J. RITTER, *Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 (1939/40) 122f., 141, 145f. (Zitat 146); zur These von der Priorität des Erkenntnisaktes vor dem Erkenntnisinhalt vgl. DERS., *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Cusanus* (Leipzig-Berlin 1927) 108f.: »Der erkennende Geist ist nicht mehr nur ein Instrument der Erkenntnis, sondern wird für das Erkennen wichtiger als das Erkannte . . . die Unvollendbarkeit des Erkenntnisweges hat hier nicht resignative, sondern positive Bedeutung«; zur Cusanus-Auslegung Ritters siehe auch JOSEF STALLMACH, *Ansätze neuerzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, in: *MFCG* 4 (1964) 341 und N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Cues*: BCG VI, Münster/W. 1975) 6: Wie Cassirers so gelte auch Ritters Aufmerksamkeit »vorwiegend dem Verhältnis des erkennenden Ich zum Gegenstand der Erkenntnis«; allerdings, das gibt Herold mit Recht zu bedenken, werde »sowohl bei Ritter wie bei Cassirer deutlich, daß ein rein erkenntnistheoretischer Ansatz . . . dem Denken des Cusanus nicht angemessen ist« (ebd. Anm. 32).

⁴⁹ Siehe auch H. BENZ, *Nikolaus von Cues: Wegbereiter* (wie Anm. 44) 371ff.

⁵⁰ MICHAEL THOMAS, *Der Teilhabedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Cues (1430–1450)*: BCG XII, Münster/W. 1996) 41 ist der Auffassung, inzwischen habe sich eine subjektivitäts- und bewußtseinsphilosophisch orientierte Deutungsweise »in der Cusanusforschung etabliert«.

Beispiel die Arbeiten von Walter Schulz,⁵¹ Karl Otto Apel,⁵² Erwin Metzke,⁵³ Heinrich Rombach,⁵⁴ Klaus Jacobi,⁵⁵ Norbert Henke,⁵⁶ Siegfried Dangelmayr,⁵⁷ Willi Schwarz,⁵⁸ Karl Meurer,⁵⁹ Ekkehard Fränztzki,⁶⁰ Peter Kampits,⁶¹ Michael Stadler,⁶² Fritz Nagel⁶³ und Christoph Riedel.⁶⁴

⁵¹ Siehe meine Behandlung von Schulz' Cusanus-Deutung in H. BENZ, *Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?* In: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 197–202.

⁵² Vgl. K. O. APEL, *Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955) 146ff.; siehe auch DERS., *Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues*, in: ebd. 218f.

⁵³ Vgl. E. METZKE, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. v. K. Gründer, (Witten 1961) 250 mit der These, daß »das Absolute nicht mehr als Seiendes, auch nicht als höchstes . . . Seiendes, sondern schlechthin als Subjekt gedacht wird. . . Gottes Sein ist der sich selbst bestimmende Vollzug des Sichselbstmanifestierens, Sichselbstentäußerns, Sichselbstentfaltens«.

⁵⁴ Vgl. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg, München 1965) 50f., 155f., 159, 169f., 175ff., 211–217; DERS., *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg, München 1971) 40ff.

⁵⁵ Vgl. K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg, München 1969) 13, 42f., 79ff. und bes. 233f.; DERS., *Ontologie aus dem Geist »belehrten Nichtwissens«*, in: Ders. (Hg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg, München 1979) 30f. und 48–50; grundsätzliche Kritik an der Behauptung, Cusanus' »quodlibet in quolibet«-Lehre sei als »Funktionalismus« auszulegen, übt Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction* (Minneapolis 1983) 59–95.

⁵⁶ Zu N. HENKES, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*: BCG III (Münster/W. 1969) transzendentalphilosophischer Cusanus-Deutung (vgl. 37f., 57, 60, 86, 105, 107, 110f., 114–122 und bes. 61: »Rückbeziehung« alles Seins und Erkennbaren auf die »Subjektivität«) siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 317–323.

⁵⁷ Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Meisenheim am Glan 1969) 1ff., 296, 308.

⁵⁸ Vgl. W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues* (Leiden 1970) 27, 79f., 158f., 180f., bes. 248f. und 238: Die vom Denken zu leistende Seinsvermittlung sei darzustellen in einer »Transzendentalontologie . . . , weil Sein nur über die Subjektivität zu Seiendem wird«.

⁵⁹ Vgl. K. MEURER, *Die Gotteslehre des Nikolaus von Kues in ihren philosophischen Konsequenzen* (Bonn 1970/71) 30: »Der Wert des Geschaffenen liegt in seiner individuellen Besonderheit und nicht mehr in seinem Stellenwert in einem Ordnungssystem«; vgl. 22f.

⁶⁰ Vgl. E. FRÄNZTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim am Glan 1972) 24ff., 31f., 38, 79ff., 87, 91, 165–171.

⁶¹ Vgl. P. KAMPITS, *Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30 (1976) 32ff., 42 Anm. 31, 46ff., der sich der Interpretation von Rombach und Jacobi anschließt; vgl. bes. 46f.: Cusanus setze »die Relation an jene Stelle, die im scholastisch-aristotelischen Philosophieren durch die Substanz eingenommen worden war«.

⁶² Vgl. M. STADLER, *Zum Begriff der »mensuratio« bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre*, in: *Mensura – Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, hg. v. A. Zimmermann (= *Miscellanea Medievale*, Bd. 16/1, Berlin, New York 1983) 123f.: Cusanus denke den Geist »nicht mehr als Substanz«, sondern »Geist ist aufgefaßt als die Erkenntnisbewegung selbst, der Geist ist Akt. Es ist der Gedanke der Subjektivität, der hier bereits deutlich erkennbar wird [unter Berufung auf Fränztzki und Schulz] . . . die Welt des Gemessenen . . . ist . . . Bestimmtheit in bloßer Relationalität . . . Die Annahme gegenseitiger relationaler Bestimmtheit aller Akte vermag eine durchgehende Identität vieler Aktmomente zu sichern und so die Einheit des Bewußtseins zu gewährleisten. Das Verständnis des Denkens als Akt erfordert so eine Kategorialität der Bewegung«; ferner 127: Cusanus verstehe göttliches wie menschliches Erkennen als ein »Offenlegen der Strukturmomente endlicher und unendlicher Subjektivität«. Zur These vom »direkten Hervorbringen der Gegenstände« durch den »gegenstandskonstituierenden« menschlichen Geist siehe dens., *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*, (München 1983) 47 und 49; vgl. auch 44: »Schaffen von Vielheit gemäß der Eigenstruktur des Denkens«; 54f.: Der menschliche »freie Entwurf der Gestalten« schaffe

Was die Beurteilung des Stellenwertes, der dem Menschen in Cusanus' Denken eingeräumt wird, anbelangt, so lautet die entscheidende Frage, die sich im Hinblick auf die cusanische Philosophie stellt: Wird der Mensch primär als ein Wesen, dem es um Beachtung seiner selbst geht, als ein in sich zentriertes, unabhängiges Seiendes gedacht oder soll er sich – wobei die Möglichkeit eines In-Angriff-Nehmens dieser Aufgabe Freiheit und Selbstverantwortung impliziert – von seinem Ursprung her zu verstehen und sein Leben auf diesen hin auszurichten versuchen?⁶⁵ Für eine der cusanischen Position adäquate Beantwortung dieser Frage ist ausschlaggebend, daß Cusanus' Interesse zweifelsohne nicht etwa dem Endlichen als solchem gilt, sondern vielmehr dem Unendlichen und der Möglichkeit einer Bezugnahme des Menschen auf Gott.⁶⁶

Wer jedoch wie Bocken geradezu trunken zu sein scheint vom »Projekt der Moderne«, der wird die Aussage eines spätmittelalterlichen Philosophen über die Unerreichbarkeit der Wahrheit lediglich auf die »*conditio humana*« beziehen und in ihr keine Auskunft über das Unerreichbare selbst sehen können. Solchen Interpreten muß verschlossen bleiben, wie Gott aufgrund des Gesetzes der Disproportionalität

allererst die vielfältigen »Strukturen der Wirklichkeit«, ferner 45: »'Gegenstand' menschlichen Erkennens« sei »eine 'unendliche Wirklichkeit'. Sämtliche Erscheinungsweisen dieser Wirklichkeit sind allein durch den Zugriff des Erkennens bedingt«; 49: »Menschliches Erkennen wird so selbst in radikaler Weise zum schaffenden Hervorbringen. . . Die Differenziertheit ist Schöpfung des Menschen, Produkt seiner begreifenden Tätigkeit«; 54f.: Für Cusanus sei »die von Gott geschaffene unendliche Wirklichkeit unstrukturiert, undinglich, gegenstandslos«; 56: Die Welt sei nur »Strukturmoment der infiniten Subjektivität«.

⁶³ Vgl. F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*: BCG IX (Münster/W. 1984) bes. 1ff., 6ff. und 21ff., 164, 178–181 (unter ausdrücklichem Anschluß an Cassirer und Rombach).

⁶⁴ Vgl. CHR. RIEDEL, *Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes* (Darmstadt 1989) 54f.: Durch das Prinzip der »*coincidentia oppositorum*« habe Cusanus »die reflexionstheoretischen Voraussetzungen für den neuen Begriff der geistigen Zentriertheit des Menschen«, d. h. für den »Begriff des Subjekts«, der menschlichen »Selbstbestimmung« und der »Kreativität des einzelnen« geschaffen.

⁶⁵ Vgl. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München / Salzburg 1968) 15: Bei Cusanus stehe in Kontrast zueinander: »einmal die absolute, allumfassende Wirklichkeit des Unendlichen, zum anderen die Eigenständigkeit des Endlichen«; 83, 136 und bes. 122: Die »*simpliciter unius*« sei »der Grund, warum die Teilhabe eine wesentliche Abhängigkeit vom Unendlichen und zugleich eine wesentliche Hinordnung zu ihm bedeutet, so daß die Dinge dabei eine eigene Individualität besitzen«.

⁶⁶ Vgl. ULRICH OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues*: BGPThMA, NF Bd. 33 (Münster 1991) 96ff.: unumkehrbares Verhältnis, demzufolge nur ein Bezug der Kreatur auf Gott, nicht jedoch ein Bezogensein des Unendlichen zum Endlichen gegeben ist; 129: des Geschöpfes »Verschiedenheit von Gott liegt in seiner Bedürftigkeit begründet, in der Tatsache, daß es selbst nicht alles ist, was es sein kann. Das einzelne Geschöpf wird konstituiert durch seinen Bezug zu Gott. . . , obwohl es von Gott in seiner Individualität gewollt wird«; vgl. auch P. KAMPITS, *Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 61) 33: Der Mensch werde bei Cusanus »nicht in Bezüglichkeit auf sich selber gesehen, sondern ist in seinem Wesen aus der Relation zum persönlichen Schöpfergott gedacht«; 36f., 46 und 48ff., bes. 50; N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des »Blickes' aus dem Bilde in der Cusanischen Schrift »De visione Dei«*, in: Wahrheit und Begründung, hg. v. V. Gerhard und N. Herold (Würzburg 1985) 90f.: Cusanus betone »den Prozeßcharakter der Wahrheitssuche . . . auf ein Ziel hin, das als das »eigentliche Selbst« vorausliegt. Cusanus plädiert für die Selbstannahme des Individuums, er spricht ihm aber nicht im eigentlichen modernen Sinne Selbständigkeit zu«.

zwischen dem ›*unum absolutum*‹ und der ›*multitudo contractionis*‹ einerseits für uns zwar unerreichbar bleibt (*inattigibile remanet*) und unsagbar ist (*ineffabile*), wie andererseits aber ebensowohl der dialektische Zusatz Geltung hat, daß ›nichtsdestoweniger dennoch jenes Eine selbst . . . dasjenige Eine ist, das in allem Erreichbaren erreicht wird‹, bzw. daß ›jede Redeweise das Unsagbare sagt (*omnis elocutio ineffabile fatur*)‹.⁶⁷

KREMER, KLAUS, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff Münster, 2004 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus). ISBN 3–402–03499–9. XIV+605 Seiten.¹

Der Trierer Theologie- und Philosophiehistoriker Klaus Kremer braucht keinerlei Empfehlung für das Werk, das er als Frucht seiner Retraite vom Universitätsleben einer in jedem Fall darauf begierigen Öffentlichkeit vorlegt. Im Gegenteil, die LeserInnen sind ihm mit Sicherheit dankbar, dass er Zeit und Lust gefunden hat, die respektable Sammlung von 15 Cusanus-Arbeiten² mit der Bedachtsamkeit vorzunehmen, die alle seine Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie und Philosophie – im Speziellen über den Aristotelismus,³ den Neuplatonismus und Thomas von Aquin,⁴ und immer wieder über Nikolaus von Kues⁵ – bisher charakterisierte. So haben wir nicht eine Aufsatzsammlung zu Nikolaus von Kues vor uns, sondern einen eigenständigen Forschungsbeitrag, der sich auf ein oder besser das zentrale Thema in dessen Werk fokussiert, auf die Thematik Gott. Einleitend schon zitiert Kremer jene berühmten Worte des Cusanus, die ihn mit einer weltweiten weisheitlichen Tradition der Aussagemöglichkeiten über das Absolute – mit dem indischen Catuskoti – verbinden:

⁶⁷ Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 13–16 und N. 73, Z. 3f. Ferner: Weil das Unsagbare ›*omnium effabilium principium*‹ ist (siehe auch *De deo abs.*, h IV, N. 10, Z. 5–6), ›drückt alles, was ausgesagt werden kann, das Unsagbare nicht aus‹; und doch ist das ›*ineffabile*‹ als ›das Eine selbst, als Vater oder Erzeuger des Wortes, all das, was in jedem Wort ins Wort gefaßt wird (verbatur), ebenso alles, (was) in jedem Zeichen bezeichnet wird, und so bei (allem) übrigen‹ (ebd. N. 73, Z. 2–5); vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 6; PG 3, 596A–C; Corpus Dionysiacum I, 118,2–119,9; *Liber de causis* V, n. 57 (ed. Pattin 59,22: Causa prima superior est omni narratione); MEISTER ECKHART, *In Exodum*, n. 35: Superius enim non est privatum perfectionibus inferiorum, sed omnes praehabet excellentius. ›Nomen‹ ergo, ›quod est super omne nomen‹ non est innominabile, sed omninominabile (LW II, 41,10–42,1); ERIUGENA, *De divisione naturae* I, 76 und III, 4 (PL 122, 522C; 633A; ed. Sheldon-Williams I, 218,9–11).

¹ Zitate aus dem hier besprochenen Buch Kremers werden im Folgenden als KREMER, mit Seitenzahl in der Anmerkung vermerkt.

² Dass für Kremer damit seine Bemühungen um den Kusaner noch keinesfalls zu Ende sind, belegt er selbst mit seinem Aufsatz: *Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, MFCG 30 (2005) 201–231.

³ K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster: Aschendorff 1961 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39/1).

⁴ K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden: E.J. Brill 1966, ²1971.

⁵ K. KREMER, *Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts*, Trier: Paulinus 1999, ²2002 (auch in Englisch und Französisch).