

CUSANUS-GESELLSCHAFT

Vereinigung zur Förderung der Cusanus-Forschung e.V.

Bernkastel-Kues

*Mitteilungen und Forschungsbeiträge*

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von WALTER ANDREAS EULER

unter Mitwirkung von

MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – JOÃO MARIA ANDRÉ, Coimbra – WERNER BEIERWALTES, München – HUBERT BENZ, Wiesbaden – KARL BORMANN, Köln – PETER CASARELLA, Washington – GIANLUCA CUOZZO, Turin – ALBERT DAHM, Merzig – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – JOHANNES HELMRATH, Berlin – FRITZ HOFFMANN†, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – KLAUS KREMER†, Trier – JORGE MARIO MACHETTA, Buenos Aires – ERICH MEUTHEN, Köln – JEAN-MARIE NICOLLE, Rouen – SATOSHI OIDE, Sapporo – KLAUS REINHARDT, Trier – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER, Northampton – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER†, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

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

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

32

Nikolaus von Kues:  
De venatione sapientiae

Akten des Symposions  
in Trier vom 23. bis 25. Oktober 2008  
Herausgegeben von Walter Andreas Euler

2010

PAULINUS

© 2010 Cusanus-Institut Trier

ISBN 978-3-7902-1593-9

Satz Cusanus-Institut, Dr. Niels Bohnert und Dr. Alfred Kaiser

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

Druck Krüger-Druck, Dillingen/Saar

# INHALT

Vorwort	IX
WALTER ANDREAS EULER, Nachruf auf Fritz Hoffmann	XI
ALBERT DAHM, Zum Tod von Reinhold Weier	XVII
Bibliographie Klaus Kremer 1993–2007	XXIII

## ERÖFFNUNG DES SYMPOSITIONS

WOLFGANG LENTZEN-DEIS, Eröffnung und Begrüßung	3
WALTER ANDREAS EULER, In memoriam Klaus Kremer	5
Grußworte und Würdigungen	
PETER SCHWENKMEZGER	23
TAN SONODA	24
MORIMICHI WATANABE	26
JOACHIM VOBBE, Von der <i>venatio</i> zur <i>veneratio sapientiae</i>	29
WALTER ANDREAS EULER, Einführung in die Thematik des Symposions	35

## HAUPTREFERATE

ALBERT DAHM, Der bisherige Diskussionsstand zu <i>De venatione sapientiae</i>	41
JASPER HOPKINS, Cusanus und die sieben Paradoxa von posse	67
WERNER BEIERWALTES, <i>Venatio sapientiae</i> : Das Nicht-Andere und das Licht	83
HANS GERHARD SENGER, Das Feld »laus« und die Laudabilien	105

## Inhalt

---

JAN BERND ELPERT, <i>Unitas – Aequalitas – Nexus</i>	127
HUBERT BENZ, Die Felder 9 und 10 (terminus und ordo) in Cusanus' <i>De venatione sapientiae</i>	183
WILHELM DUPRÉ, Die »Jagdbeute« von <i>De venatione sapientiae</i>	231

## SONDERBEITRÄGE

GIANLUCA CUOZZO, <i>Ludi mathematici</i>	255
TOM MÜLLER, Über einige Gemeinsamkeiten zweier, Robert Grosseteste und Roger Bacon zugeschriebener <i>Compoti</i> und der Schrift <i>De reparatione kalendarii</i> des Nicolaus Cusanus	267
ANDREAS LEHNARDT, Die hebräischen Einbandfragmente in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals	283
JEAN-CLAUDE LAGARRIGUE, Les souffrances « infernales » du Christ en Croix	301

## BUCHBESPRECHUNGEN

NICOLAI DE CUSA <i>Apologia doctae ignorantiae</i> , edidit Raymundus Klibansky, Hamburg 2007 (Wilhelm Dupré)	319
NICOLAI DE CUSA <i>Sermones</i> II (1443–1452), fasc. 6: <i>Sermones LXXVI–CXXI</i> a Heidi Hein et Hermann Schnarr editi, Hamburg 2007 (Wilhelm Dupré)	320
NICOLAI DE CUSA <i>Sermones</i> III (1452–1455), fasc. 4: <i>Sermones CLXXVI–CXCII</i> a Silvia Donati, Harald Schwaetzer et Franz-Bernhard Stammkötter editi, Hamburg 2004; fasc. 5: <i>Sermones CXCIII–CCIII</i> a Silvia Donati et Isabelle Mandrella editi, Hamburg 2005 (Georg Steer)	321
NICOLAI DE CUSA <i>Sermones</i> IV (1455–1463), fasc. 5: <i>Sermones CCLVIII–CCLXII</i> a Heide Dorothea Riemann, Harald Schwaetzer et Franz-Bernhard Stammkötter editi, Hamburg 2005; fasc. 6: <i>Sermones CCLXVIII–CCLXXXII</i> a Heide Dorothea Riemann editi, Hamburg 2005; fasc. 7: <i>Sermones CCLXXXIII–CCXCIII</i> a Silvia Donati et Heide Dorothea Riemann editi, Hamburg 2005 (Wilhelm Dupré)	323
NIKOLAUS VON KUES. <i>Predigten in deutscher Übersetzung</i> , hg. von Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster 2007 (Wilhelm Dupré)	325

## Inhalt

---

<i>Nikolaus von Kues als Prediger</i> , hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Regensburg 2004 (Hermann Schnarr)	326
<i>Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus</i> , hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Regensburg 2007 (Viki Ranff)	333
<i>Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus</i> , hg. von Inigo Bocken und Harald Schwaetzer, Maastricht 2005 (Norbert Herold)	336
JOVINO DE GUZMAN MIROY, <i>Tracing Nicholas of Cusa's Early Development: The Relationship between De concordantia catholica and De docta ignorantia</i> , Louvain-la-Neuve 2009 (Gerald Christianson)	344
JOHANNES HOFF, <i>Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues</i> , Freiburg/München 2007 (Norbert Fischer)	346
THOMAS LEINKAUF, <i>Nicolaus Cusanus. Eine Einführung</i> , Münster 2006 (Hans Gerhard Senger)	349
MARKUS RIEDENAUER, <i>Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus</i> , Stuttgart 2007 (Philipp David)	353

## REGISTER

Personenregister	359
Sachregister	367
Ortsregister	373
Handschriftenregister	375
Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues	377
Die Autoren dieses Bandes	383



## Vorwort

Der vorliegende Band 32 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (= MFCG) enthält die Akten des vom Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft veranstalteten Symposions: »Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae (Die Jagd nach der Weisheit)«, welches vom 23. bis 25. Oktober 2008 in Trier stattfand, weitere Beiträge aus dem Bereich der Cusanus-Forschung und zahlreiche Rezensionen zu einschlägigen Neuerscheinungen. Allen Autoren des Bandes sei herzlich für ihre Mitwirkung gedankt.

Das genannte Symposion war dem Andenken von Herrn Professor Dr. Klaus Kremer gewidmet, der den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft zwischen 1990 und seinem Tod im November 2007 leitete. Auf ihn gingen die Konzeption des Symposions sowie überwiegend auch die Auswahl der Referate und Referenten zurück. Der Band enthält neben verschiedenen Würdigungen von Klaus Kremer auch ein Verzeichnis seiner Veröffentlichungen für den Zeitraum ab 1993. Das Symposion selbst wurde von rund 100 Cusanus-Forschern aus der ganzen Welt besucht. Im Einzelnen kamen die Teilnehmer außer aus Deutschland aus Japan, Südkorea, Argentinien, den USA, Norwegen, Schweden, Finnland, Russland, Portugal, Spanien, Italien, Frankreich, den Niederlanden, Belgien und Luxemburg.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die Fritz Thyssen Stiftung, der Evangelische Kirchenkreis Trier und die Cusanus-Gesellschaft haben die Durchführung des Symposions durch ihre großzügige finanzielle Unterstützung ermöglicht. Dafür sei den genannten Institutionen herzlich gedankt.

Die Drucklegung des Bandes wurde bis Ende 2009 von Herrn Dr. Alfred Kaiser und ab 1. März 2010 von seinem Nachfolger im Amt des Wissenschaftlichen Mitarbeiters des Instituts für Cusanus-Forschung, Herrn Dr. Niels Bohnert, betreut. Beiden sei herzlich für die engagierte Arbeit gedankt. Ausdrücklich würdigen möchte ich die Verdienste von Herrn Dr. Kaiser in Hinblick auf die MFCG, der die Reihe fast 30 Jahre redigierte und für ihr hohes drucktechnisches Niveau verantwortlich war. Zu danken ist ebenfalls Frau HD Dr. Viki Ranff und Frau Martina Morawietz, die den Band Korrektur gelesen haben. Den Mitarbeitern des Paulinus Verlages, Frau Adriana Walther und Herrn Benjamin Haßler,

## Vorwort

---

sei herzlich für die reibungslose und vertrauensvolle Zusammenarbeit bei der Drucklegung gedankt.

Trier, im August 2010

Walter Andreas Euler

Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft  
Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der  
Universität und Theologischen Fakultät Trier

# Nachruf auf Fritz Hoffmann

von Walter Andreas Euler, Trier

Prälat Professor Dr. Fritz Hoffmann gehörte dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft seit 1977 an.<sup>1</sup>

Er wurde am 25. Februar 1913 in Breslau geboren und verstarb am 24. Oktober 2007 in Erfurt. Von 1931 bis 1936 studierte er katholische Theologie, 1937 wurde er in Breslau zum Priester geweiht und 1941 zum Dr. theol. promoviert. Sein Doktorvater und akademischer Lehrer im Fach Fundamentaltheologie Josef Koch, der spätere Gründungsdirektor des Kölner Thomas-Instituts und erste Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, regte Hoffmann an, sich mit der mittelalterlichen Theologie und Philosophie zu befassen. Konkret stieß er ihn auf den Häeresieprozess gegen Wilhelm von Ockham, zu dem er selbst in den 1930er Jahren eine grundlegende Untersuchung veröffentlicht hatte, auf deren Ergebnissen Hoffmann aufbaute.<sup>2</sup> Die Dissertation Hoffmanns befasst sich mit dem ersten bedeutenden Kritiker Ockhams, dem Oxforder Kanzler John Luterell, der an den päpstlichen Hof in Avignon geholt wurde, um Ockhams Schriften zu untersuchen. Die diesbezüglich von Luterell verfasste Schrift bildet die Grundlage der Monographie von Hoffmann.<sup>3</sup> Unmittelbar im Anschluss an die Dissertation wollte Hoffmann den von ihm untersuchten Text auch durch eine Edition der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich machen, »doch der Krieg und die ihm folgenden Jahre, in denen dem Verfasser durch die Notzeit andere Aufgaben gestellt wurden«, verhinderten deren rasche

---

1 Das genaue Datum der Aufnahme von Fritz Hoffmann konnte ich nicht feststellen, da die Akten des Wissenschaftlichen Beirats nach dem Tod von Klaus Kremer verschwunden sind. Die Vermutung, dass Hoffmann 1977 in den Beirat aufgenommen wurde, gründet auf der Tatsache, dass er erstmals in MFCG 13 (erschieden 1978) unter den Mitgliedern des Beirats aufgezählt wird. In MFCG 12 (erschieden 1977) fehlt sein Name noch.

2 *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß*, in: RThAM 7 (1935) 353–380; 8 (1936) 79–93; 168–197; nachgedruckt in: J. KOCH, *Kleine Schriften*, Bd. II (Rom 1973) 275–365.

3 *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Luterell* (nach der Hs. C CV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels) (Breslau 1941).

Veröffentlichung, wie Hoffmann selbst im Vorwort zur 1959 erfolgten Publikation schrieb.<sup>4</sup>

Hoffmann teilte das Schicksal der vielen Schlesier, die bei Kriegsende aus ihrer Heimat vertrieben wurden. Er gelangte nach Thüringen und widmete sich dort zunächst der Seelsorge an den Heimatvertriebenen. 1952 wurde er als einer der ersten Dozenten an das neu errichtete Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt berufen. 1957 wurde er zum Ordinarius für Fundamentaltheologie und Philosophie ernannt. Er blieb dieser Hochschule bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1978 treu, mehrere ehrenvolle Rufe an westdeutsche Universitäten, u. a. 1969 auf den Lehrstuhl für Katholische Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt/M., hat er aus Sorge um die Priesterausbildung in der DDR abgelehnt. Für seine Verdienste wurde Hoffmann, der als Peritus auch am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen hatte, 1970 zum Päpstlichen Ehrenprälaten und 1999 zum Apostolischen Protonotar ernannt.

Dem weiten und hoch diffizilen Forschungsgebiet des spätmittelalterlichen Nominalismus sowie der Nominalismuskritik galt zeitlebens Hoffmanns besonderes wissenschaftliches Interesse. In seiner umfangreichen Habilitationsschrift beschäftigte er sich mit der theologischen Methode des Ockhamisten Robert Holcot.<sup>5</sup> Die Arbeit wurde von dem Mainzer Dogmatiker Bruno Decker angeregt und nach dessen frühem Tod von Rudolf Haubst betreut.<sup>6</sup> Auf diese Weise ist Hoffmann, der noch weitere grundlegende Monographien, Editionen und zahlreiche substantielle Aufsätze zur Nominalismusforschung veröffentlichte,<sup>7</sup> wohl auch zu Nikolaus von Kues gekommen.

4 *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts*, hg. und erläutert von Fritz Hoffmann (Leipzig 1959), V. In diesem Buch wird neben Luterells *Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam* nach Hs. C CV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels auch dessen *Epistula de visione beatifica* nach Hs. Ji.III.10, Universitätsbibliothek Cambridge, ediert.

5 *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot* (Münster 1972; BGPPhMA, N.F. 5).

6 In MFCG 13 (1978) XIII wird Hoffmann unter den von Haubst betreuten Habilitanden aufgeführt. 1968 wurde das Verfahren abgeschlossen (ebd.). In der Todesanzeige der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt heißt es dagegen: »Hoffmann habilitierte sich 1957 mit einer Arbeit über »Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot«. Diese Angabe ist wohl falsch, da Hoffmann selbst im Vorwort seiner Habilitationsschrift darauf hinweist, Bruno Decker habe ihn »gelegentlich eines Besuches der Erfurter Handschriftensammlung Amploniana 1960 auf Holcot« hingewiesen (VI).

7 Genannt seien nur die selbstständigen Veröffentlichungen Hoffmanns zu diesem The-

In die Cusanus-Forschung brachte er sein reiches philosophie- und theologiegeschichtliches Wissen sowie eine durch die jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Nominalismus geschärfte Sensibilität für die Probleme der theologischen Logik und Erkenntniskritik ein. Dass Hoffmann aber nicht nur analytisch ausgerichtet war, sondern zugleich synthetisch zu argumentieren vermochte, dürften die folgenden Zitate aus seinen Aufsätzen deutlich machen.

In den MFCG hat Hoffmann vier bedeutsame Aufsätze publiziert. Der Beitrag »Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues«, vorgetragen auf dem Symposium zum Thema: »Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems« im Oktober 1973 und dort intensiv diskutiert, ist unverändert lesenswert.<sup>8</sup> Hoffmann macht in diesem Referat deutlich, dass Cusanus mit seiner kritischen »Einstellung zur menschlichen Erkenntnis auf der Linie der durch den Nominalismus verbreiteten Erkenntniskritik liegt«,<sup>9</sup> auch die für Cusanus charakteristische »Hinwendung zur empirischen Welt« werde bei den Nominalisten vorbereitet.<sup>10</sup> Auf der anderen Seite unterscheidet sich Cusanus' »Einheitsmetaphysik von sonst kaum vergleichlicher Geschlossenheit« prinzipiell vom nominalistischen Ansatz. In diesem Zusammenhang spricht Hoffmann von einer »ganz eigenartigen Gegensätzlichkeit, die das ganze cusanische Denken durchzieht«.<sup>11</sup>

Die kontroverse Diskussion seines Vortrags hat Hoffmann veranlasst, das Problem der cusanischen Erkenntnislehre in MFCG 12 nochmals aufzugreifen und zwar in dem Beitrag: »Entwicklung« und »Harmonisierung«. Zur Stellung des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems.<sup>12</sup> In diesem Artikel kommt Hoffmann zu dem Schluss, dass Cusanus sich mit den Nominalisten in formaler Hinsicht treffe, d.h. mit Blick auf seine Art zu denken, aber sich von ihnen durch

---

menkreis: *Crathorn. Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text* (Münster 1988; BGPhMA, N.F. 29); *Die »Conferentiae« des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford* (Münster 1993; BGPhMA, N.F. 36); *Ockham-Rezeption und Ockham-Kritik im Jahrzehnt nach Wilhelm von Ockham in Oxford 1322–1332* (Münster 1998; BGPhMA, N.F. 50).

8 MFCG 11 (1975) 125–159; Diskussion zum Vortrag: Ebd., 160–167.

9 Ebd., 125.

10 Ebd., 139.

11 Ebd., 157.

12 MFCG 12 (1977) 72–102.

sein »Sinnteilhabedenken« unterscheide.<sup>13</sup> Hoffmann begründet dies folgendermaßen:

»Bei Ockham und bei Holcot ist demgegenüber der Kontingenzbegriff grundlegend. Das Sein des Geschöpfes, insbesondere des Menschen wird durch die Betonung der Nichtnotwendigkeit an den Willen Gottes gewiesen, der gewiß auch höchste Weisheit und Liebe ist, so aber dem menschlichen Geist nur im Glauben erreichbar und der Einsicht verborgen. Gott und Schöpfung geraten damit für den im Glauben pilgernden Menschen in ein einander ausschließendes Gegenüber. Durch den Begriff der *potentia dei absoluta* werden Sinn und Einheit der Welt – wenn auch nicht aufgehoben, so doch durchkreuzt. Das Werk des Cusanus stellt dagegen den gigantischen Versuch dar, die auseinanderstrebenden Kräfte (in der Gesellschaft, in der Kirche, im Denken und Leben des Glaubens) noch einmal zu einer Einheit zusammenzuführen. Damit bewies er ein sicheres Gespür dafür, daß der Mensch seine Existenz nur in der Erfahrung einer umgreifenden Sinn-Einheit verwirklichen kann, im personalen, im gesellschaftlichen, im geistigen Bereich.«<sup>14</sup>

Die Sinnfrage, die Hoffmann im zuletzt zitierten Abschnitt anspricht, behandelt er ausführlich in dem Beitrag: »Krise des Humanum – Überwindung und Scheitern. Eine Gegenüberstellung des Sinndenkens bei Nikolaus von Kues mit dem neuzeitlichen Nihilismus«, der in der Festschrift für Rudolf Haubst: »Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus« erschienen ist.<sup>15</sup> Dieser Aufsatz, geprägt durch die Erfahrungen seines Autors in einer Welt des staatlich verordneten Atheismus, würde angesichts der sich dramatisch verschärfenden Sinnkrise in der Gegenwart eine eingehende Relecture verdienen, die hier nicht geleistet werden kann. Unveränderte Gültigkeit besitzt sein Resümee, das sich an ein Zitat aus Sartres Hauptwerk *L'Être et le Néant* anschließt:

»In der Beurteilung der ausgeweglosen Situation des Menschen sind der hier skizzierte Nihilismus und der christliche Glaube einander vielleicht gar nicht so fern. Das Bewußtwerden der Verfallenheit seiner Existenz verschärft die Sinnfrage. Als Philosoph hat Nikolaus von Kues die Antwort vom Standpunkt der Vernunft zu geben versucht. Dabei stellte sich heraus, daß der Mensch auf diesem Wege die Lösung seiner Existenzkrise wohl vermuten (konjizieren) kann, daß aber die Wahrheit selbst, die zum Leben befreit, empfangen werden muß. Diese Einsicht erwächst als Endergebnis aus der Analyse der verfallenen menschlichen Existenz. Der vom Nihilismus gewiesene Weg zur Freiheit erinnert demgegenüber an das Experiment jenes Freiherrn, der behauptete, sich an seinem eigenen Schopf aus dem Teich gezogen zu haben.«<sup>16</sup>

13 Ebd., 102. Die Formulierung »Sinnteilhabedenken« stammt aus dem Buch von W. WEIER, *Sinn und Teilhabe* (Salzburg/München 1970) Kap. 9: Mittelalterliches Sinndenken und neuzeitlicher Autonomismus im Denken des Nikolaus von Kues, 182–195

14 Ebd.

15 MFCG 13 (1978) 433–446.

16 Ebd., 445f.

Der letzte Aufsatz Hoffmanns in den MFCG geht auf einen Vortrag zurück, den er im Rahmen des Symposions »Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues« 1986 in Trier gehalten hat. Der Titel lautet: »Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes«. <sup>17</sup> Im Rahmen seiner anthropologisch-metaphysisch ausgerichteten Überlegungen seziert Hoffmann die Themenstellung in ihre einzelnen Aspekte. Er widmet sich zum einen der Analyse der Sehnsucht des Geistes im Kontext des cusanischen Denkens, zum anderen dem Begriff des Unendlichen und schließlich der »dialektischen Spannung«, die er im Begriff der »unendlichen Sehnsucht« ausgedrückt und in dem »unübersetzbaren Wortspiel« der Überschrift von *De visione Dei*, Kap. 16 prägnant auf den Punkt gebracht sieht: »Nisi Deus esset infinitus, non foret finis desiderii«. <sup>18</sup> Der Beitrag mündet in eine Lobeshymne auf Nikolaus von Kues:

»Wie bei Meister Eckhart begegnen wir bei Nicolaus Cusanus dieser großartigen Koinzidenz: Eine theologische und pastorale Beredsamkeit, die Hörer und Leser auch durch eine Fülle der Bilder und Gleichnisse entzückt, verbindet sich mit dem mystischen Schweigen. Die Koinzidenz solcher Gegensätze kann nur im Nachvollzug einer *Theologia experimentalis* verstanden werden. Nur glaube ich, daß unser ›Herkules‹ aus Kues noch souveräner das philosophische und natürliche Denken und Sein in das der Theologie einbezieht. Das konnte er ohne die Furcht, die Theologie der Philosophie auszuliefern oder die Philosophie durch die Theologie zu entmündigen, weil für ihn, wie sich am Ziel unserer kleinen *venatio sapientiae* hoffentlich zeigt, die in Gott wesende Liebe die Grundlage seiner Lehre und seiner Existenz war.« <sup>19</sup>

Den Gedanken, dass Gott die Grundlage der gesamten Existenz des Nikolaus von Kues bildete, stellt Fritz Hoffmann eindringlich in der Einführung zu der von ihm verantworteten Cusanus-Anthologie: »In menschlicher Weise zum Göttlichen führen. Hinführung zu Nikolaus von Kues« heraus, die 1986 in Leipzig, also in der DDR, erschienen ist. <sup>20</sup> Diese Anthologie ist zu Unrecht weitgehend vergessen. Die von Hoffmann unter den beiden Überschriften »Naturerkenntnis« und »Gotteserkenntnis« ausgewählten Cusanustexte eignen sich hervorragend für einen reflektierten Einstieg in das cusanische Denken. Es wäre deshalb wünschenswert, wenn Hoffmanns handliches Buch bei Seminaren und Einführungskursen wieder Beachtung fände. Bemerkenswert ist, dass der Autor der mar-

---

17 MFCG 18 (1989) 69–86; Diskussion: 86–90.

18 Ebd., 71.

19 Ebd., 85f.

20 Die kenntnisreiche »Einführung zu Nikolaus von Kues« umfasst die Seiten 9–28.

xistischen Ideologie weder verbale noch inhaltliche Konzessionen macht. Es dürfte wohl nicht viele Publikationen über Nikolaus von Kues aus dem Bereich des ehemaligen Sowjetblocks geben, die heute neu gedruckt werden könnten, ohne dass ihr Verfasser auch nur eine Zeile ändern müsste.

Was Fritz Hoffmann für die Verbreitung des unverfälschten cusanischen Denkens durch seine akademischen Lehrveranstaltungen auf dem Gebiet der DDR geleistet hat, kann ein Außenstehender nicht ermessen. Es scheint mir aber bezeichnend zu sein, dass Prof. Dr. Michael Gabel, Schüler und Nachfolger von Fritz Hoffmann auf dem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, in seiner Predigt beim Requiem für den Verstorbenen am 30. Oktober 2007 im Erfurter Dom ausführlich auf dessen Cusanus-Interpretation eingeht:

»Was Fritz Hoffmann vor allem in der Cusanus-Vorlesung zu zeigen versuchte, ist, dass wir ihm (= Gott) nicht nur gegenüberstehen, sondern schon auf ihn hin sind und leben kraft unseres Geistes, der nach der Wahrheit strebt und diese findet im Erblicken der Grenze vom Vergänglichen zum Ewigen. Schon im Erblicken dieser Grenze liegt die Verheißung der Ewigkeit. Indem Gott selbst aber Mensch wird und die Vergänglichkeit dieser Welt in das Geheimnis seiner Liebe und seines Herzens hineinbirgt, indem das Maximum sich gegenwärtig im Minimum erweist, indem Gott in Jesus Christus zum Mysterium sowohl der Absolutheit wie der Geschöpflichkeit wird, nimmt er unseren Geist schon jetzt an die Hand und führt uns behutsam auf dem Weg seines ewigen Geheimnisses.«<sup>21</sup>

---

21 Ich danke Herrn Gabel sehr herzlich dafür, dass er mir den Text seiner Ansprache und weitere Materialien für diesen Nachruf zur Verfügung gestellt hat.

# Zum Tod von Reinhold Weier

von Albert Dahm, Merzig

Als am 27. Oktober 2009 Reinhold Weier heimgelufen wurde, ging ein Leben zu Ende, in dem sich wissenschaftlicher Eros und priesterlich-seelsorglicher Eifer, Strenge des akademischen Forschens und Lehrens und tiefe Spiritualität, »Dogma und Verkündigung« zu einer harmonischen Einheit verbanden, die dem Verstorbenen sein ganz eigenes und besonderes Profil verliehen. Bertram Stubenrauch, sein Nachfolger auf dem dogmatischen Lehrstuhl, charakterisierte ihn mit vollem Recht als einen großen Gelehrten. Zusammen mit seiner Gelehrsamkeit verliehen ihm sein priesterlicher Ernst, seine menschliche Schlichtheit und seine natürliche Herzlichkeit und Güte eine Ausstrahlung ganz eigener Art.

Sein Lebensweg begann in Fulda. Hier wurde er am 6. Februar 1928 geboren. Der Katholizismus seiner Heimat und seines Elternhauses haben ihn schon in seiner Jugend, als über Deutschland schwerste Zeiten hereinbrachen, tief geprägt. Reinhold Weier besuchte das Domgymnasium seiner Heimatstadt und legte dort im Jahr 1946 die Reifeprüfung ab. Im gleichen Jahr immatrikulierte er sich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda und trat ins Priesterseminar ein. Sein weiterer Weg führte ihn alsbald nach Würzburg, wo er in kürzester Frist unter der Obhut von Hans Meyer seine philosophische Dissertation verfasste. 1951 wurde er mit der Arbeit »De emendatione intellectus« des Ulrich Weis<sup>1</sup> zum Doktor der Philosophie promoviert. Nach Fulda zurückgekehrt, wurde er am 19. Juli 1953 im heimatlichen Dom zum Priester geweiht.

Man hätte erwarten können, dass dem jungen Priester, der so früh seine glänzende Begabung und seine Neigung zum wissenschaftlichen Arbeiten unter Beweis gestellt hatte, recht bald der Weg zu einer akademischen Karriere eröffnet worden wäre. Doch es kam anders. Sein früher Erfolg hatte ihm nicht nur Anerkennung, sondern bei den zuständigen Autoritäten auch Misstrauen, ja – für heutiges Empfinden kaum noch verständlich und nachvollziehbar – den Vorwurf des Ungehorsams eingebracht. Reinhold Weier hat diesen Vorwurf bis in die letzten Le-

---

1 Unveröffentlicht.

bensjahre hinein zurückgewiesen. Wer ihn kannte, wird an der Aufrichtigkeit, mit der er die Dinge zurechtrückte, keinen Zweifel hegen, er wird aber auch erahnen, wie sehr die Unterstellung den jungen Priester bedrücken musste.

Auf die Priesterweihe folgte eine achtjährige Kaplanszeit, die der Neupriester zunächst in Anzefahr bei Marburg, dann an der Kugelkirche Marburg verbrachte. Die hier gesammelten Erfahrungen in Predigt und Religionsunterricht dürften nachhaltig in sein Leben hineingewirkt und zur Formung seines theologischen Interesses beigetragen haben.

Eine glückliche Fügung ermöglichte am Ende seiner Kaplansjahre eine Begegnung mit Rudolf Haubst, der seit 1958 an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz Dogmatik lehrte und das »Institut für Cusanus-Forschung« aufbaute. Reinhold Weier wechselte 1960 nach Mainz und ließ sich für ein Studium der cusanischen Theologie gewinnen. 1964 erwarb er mit der Arbeit »Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther«<sup>2</sup> den theologischen Doktorgrad. Mit der Dissertation war auch thematisch der Weg zur weiteren wissenschaftlichen Arbeit gebahnt. Im Jahr 1968 konnte sich Reinhold Weier mit der Arbeit »Das Theologieverständnis Martin Luthers«<sup>3</sup> ebenfalls in Mainz habilitieren. Gegenüber seinem Lehrer Rudolf Haubst, der ihn auch als Habilitanden begleitet hatte, empfand er lebenslang höchste Wertschätzung und Dankbarkeit, die er in seinen letzten Lebenstagen noch zum Ausdruck brachte.

Im Anschluss an die Antrittsvorlesung, die der Privatdozent an der Universität Mainz zu halten hatte, wurden die Weichen für sein künftiges Leben gestellt. Ignaz Backes aus Trier, der auf ihn aufmerksam geworden war, trat beeindruckt auf ihn zu und trug ihm seine Nachfolge an. So wurde Reinhold Weier am 30. September 1968 auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte I an der Theologischen Fakultät Trier berufen.

Durch seine bisherigen Studien für seine Aufgabe aufs beste gerüstet, prägte Reinhold Weier in seinen Vorlesungen und Seminaren eine ganze Generation von Priestern und Lientheologen. Als Dogmatik-Professor

---

2 Veröffentlicht in: BCG, Bd. 2, Münster 1967. Die Arbeit wurde von der Universität Mainz mit dem ersten Preis für Dissertationen des Jahres 1964 ausgezeichnet.

3 Die überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift erschien in der Reihe: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 36, Paderborn 1976.

entwickelte er seinen ganz eigenen Stil. Seine Forschungen führten ihn immer wieder auf Cusanus und Luther zurück. Man wird gewiss sagen dürfen: In der Begegnung mit dem moselländischen Kardinal und dem Reformator formte sich seine eigene Theologie. In seinen zahlreichen Beiträgen zu den seit 1961 erscheinenden »Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft« hat er es verstanden, das auch heute Wegweisende cusanischer Positionen in Anthropologie, Ekklesiologie und Ökumene klar herauszuarbeiten.<sup>4</sup> Besonders die Christozentrik, die er bei Nikolaus von Kues, aber auch bei Luther antraf, bestimmte seine eigene Dogmatik. Man könnte fragen, ob nicht die Leidenschaft, die in Reinhold Weiers Vortrag immer wieder durchschlug (und seine Hörer auch emotional mit dem Ernst des gerade besprochenen Problems konfrontierte), durch die existentielle Bewegtheit und Stoßkraft des Denkens bei Cusanus und Luther mit angeregt wurde (wenn man von seinem eigenen Temperament einmal absieht).

Sicher dürfte aber sein, dass seine Aufmerksamkeit für das katechetische und kerygmatische Anliegen, das wir schon biographisch verorten konnten, aus der Lektüre des Cusanus und Luthers entscheidende Impulse erfahren hat. Reinhold Weier hat immer auch mit dem Problem der Glaubensvermittlung gerungen, d. h. der rechten Unterweisung und der rechten Predigt des Glaubens. Dabei ging es ihm vor allem auch um die Vollständigkeit des Glaubens, an dem nichts um wohlfeiler Zugeständnisse an den Zeitgeist willen abgemarktet werden darf.

Aus seinem Empfinden der Verantwortung für die Predigt (und den Prediger) heraus hat er sozusagen seine letzte Kraft in ein Werk investiert, das er noch für den Druck vorbereiten konnte, für das er den Titel gewählt hatte »Dogmatische Psalmverseklärungen. Zur Vermittlung von Stundengebet und Predigt«. Vorausgegangen waren die beiden Werke »Der rechte Ernst einer Predigt«<sup>5</sup> und »Wort und Antwort«.<sup>6</sup> Gerade die Studie, an der er bis in seine letzten Tage hinein gearbeitet hat, zeigt, wie in Reinhold Weiers Leben seelsorgliche Erfahrung und theologische Einsicht zusam-

---

4 Auf folgende Aufsätze sei besonders hingewiesen: *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*, in: MFCG 7 (1969) 89–102; *Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten*, in: MFCG 13 (1978) 264–278; *Christus als »Haupt« und »Fundament« der Kirche*, in: MFCG 21 (1994) 163–179.

5 TThSt, Bd. 66, Trier 2000.

6 3 Bände, Trier 1989–1991.

menfließen. Der Psalter, der als das Gebetbuch der Kirche schon immer die Aufmerksamkeit der großen Lehrer auf sich gezogen hatte (wie Reinhold Weier in seinem Studium bei Cusanus, Faber Stapulensis und Luther auf Schritt und Tritt feststellen konnte), sollte für die Verkündigung der Gegenwart erschlossen und fruchtbar gemacht werden. Dabei folgte er einem Leitgedanken des Aquinaten, der die Aufgabe der Predigt mit den Worten beschrieben hatte: *Contemplata aliis tradere*.<sup>7</sup>

Es darf schließlich nicht unerwähnt bleiben, dass Reinhold Weier als Förderer und Referent viele Jahre an der Theologischen Sommerakademie in Dießen mitgewirkt hat. Im Jahr 2002 hatte er dort zum Thema »Das Geheimnis des Sterbens«<sup>8</sup> gesprochen. In seiner behutsamen und umsichtigen Art, die das Ganze des Glaubens zur Sprache zu bringen suchte, hatte er dort auch über die Spannung von Furcht und Vertrauen nachgedacht, in die die Erwartung des Todes den Christen stürzt. In diesem Zusammenhang hatte er die Frage gestellt: »Wie also kommen wir innerlich ins Reine damit, einerseits voll Vertrauen auf unseren Erlöser zu schauen, andererseits aber doch Furcht zu haben?« In seiner Antwort rekurriert er auf die Hilfe und die Begleitung der Kirche: »Immer noch hoffen wir dabei auf die Fürsprache der Kirche. Dies drücken wir besonders aus in der Bitte um die Fürsprache Marias, der Mutter der Kirche und unserer Mutter: ›Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes.‹«<sup>9</sup> Wenn er in seinen letzten Tagen einer Besucherin anvertraute, wie kostbar ihm in der aktuellen Situation der zweite Teil des *Ave Maria* geworden sei, unterstreicht dies noch einmal, wie sehr in Reinhold Weiers Leben Theologie und Spiritualität zu einer Einheit verschmolzen waren.

In den cusanischen Predigten, in die er bis zu seiner Erkrankung nahezu täglich einen Blick warf – er hatte sich dazu ein eigenes Exzerpt angelegt – traf er auch auf den Satz »Complementum igitur fidei nostrae est in resurrectione«.<sup>10</sup> In seinem oben erwähnten Werk »Der rechte Ernst einer Predigt« hat er dem Zusammenhang von Glauben und Auferstehung einen eigenen Abschnitt gewidmet.<sup>11</sup> Die Worte, die er hier

7 S. dazu: *Der rechte Ernst*, 17ff.

8 Der Vortrag wurde veröffentlicht in dem Sammelband: *In der Erwartung des ewigen Lebens*, hg. G. Stumpf, Landsberg 2002, 29–63.

9 Ebd., 37. 42f.

10 *Sermo LXXIV*: h XVII, N. 12, Z. 7f.

11 *Der rechte Ernst*, 64–70.

gefunden hat, werfen noch einmal ein helles Licht auf seine geistige Physiognomie, die vielleicht niemand so treffend beschrieben hat wie sein Schüler Bischof Dr. Felix Genn, wenn er in seinem Kondolenzbrief an die Theologische Fakultät Trier schreibt: Reinhold Weier war nicht nur Professor, er war auch Confessor.

Im Glauben an die Auferstehung, den er theologisch durchdacht und in seinem Lebenszeugnis bekräftigt hat, ist er heimgegangen.



# Bibliographie Klaus Kremer

1993–2007\*

## Monographien

- Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts*, Trier 1999. 2. Auflage sowie Übersetzung ins Englische und Französische 2002, 78 S.
- Nikolaus von Kues. Gott – verborgen und dennoch offenbar*, Textauswahl und Einführung von K. Kremer, Betreuung der Texte durch A. Kaiser, Leutesdorf 2001, 80 S.
- Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Münster 2004, XIV u. 605 S.
- Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott*, unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. [1969], erw. um einen Anhang mit Corrigenda und Addenda, Stuttgart 2006, 128 S.

## Aufsätze

- Nicolaus Cusanus: Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum)*, in: Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo, offerti a Giovanni Santinello, hg. v. G. Piaia, Padova 1993, 145–180.
- Plotin (204–270). Nur Mystiker? Oder auch Metaphysiker?*, in: EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. FS K. Bormann zum 65. Geburtstag, hg. v. L. Hagemann u. R. Gleiß, Würzburg 1993, 284–311.
- Vernunft im abendländischen Denken: Wandel und Konstanz. Platon – Plotin – Boethius – Cusanus – Leibniz*, in: Das geistige Erbe Europas, hg. v. M. Buhr, Napoli 1994, 291–299.
- In Memoriam Rudolf Haubst*, in: MFCG 21 (1994) 7–26.
- Wie geht das Viele aus dem Einen hervor? Plotins quaestio vexata im*

---

\* Für die Bibliographie der Jahre bis 1992 siehe die Festschrift *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik* (Paderborn/München/Wien/Zürich 1992), 297–301.

- Spiegel der Schrift V 3,11 (49)*, in: Aus reichen Quellen leben. FS Helmut Weber zum 65. Geburtstag, hg. v. H.-G. Angel, J. Reiter, H.-G. Wirtz, Trier 1995, 251–262.
- Plotin (204–270)*, in: Klassiker der Religionsphilosophie, hg. v. F. Niewöhner, München 1995, 56–68 u. 344–349.
- Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: MFCG 23 (1996) 21–70.
- Plotin*, in: Philosophen der Antike. Bd. II, hg. v. F. Ricken, Stuttgart 1996, 216–228 u. 298–302.
- Nikolaus von Kues*, in: Trier. Die Geschichte des Bistums. Das Hohe Mittelalter 1100–1500, Heft 3, hg. von Éditions du Signe, Strasbourg 1996, 22f.
- Die Einheit des menschlichen Geistes (der Seele) und die Vielheit seiner (ihrer) Kräfte bei Nikolaus von Kues*, in: Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. FS Richard Heinzmann, hg. v. M. Thurner, Stuttgart 1998, 357–372.
- Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in: MFCG 26 (2000) 101–138 u. Diskussion 138–144.
- Christus – Grund und Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes bei Nikolaus von Kues*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 110 (2001) 253–266.
- Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, in: Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age, hg. von K. Yamaki, Surrey/Great Britain 2002, 5–34.
- Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues. Gemeinsamkeiten und Unerschiede*, in: Coincidência dos opostos e Concórdia. Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa, hg. von J. M. André und M. Álvarez-Gómez, Coimbra 2002, 13–48.
- Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie*, in: MFCG 28 (2003) 27–63.
- Das natürliche Gesetz (lex naturalis) in der Sicht des Thomas von Aquin und des Nikolaus von Kues*, in: Abwägen der Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive. FS Friedo Ricken, hg. von F.-J. Bormann und Chr. Schröer, Berlin / New York 2004, 157–177.
- Die lex naturalis in der Sicht des Thomas von Aquin und des Nikolaus von Kues*, in: Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, hg. von K. Kremer, Münster 2004, 487–511.

- Einführung in die Gesamthematik: Begründung des zweiteiligen Symposions und summarischer Überblick* [über die Sermones], in: MFCG 30 (2005) 11–41.
- Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, in: MFCG 30 (2005) 201–231.
- Wege und Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 31 (2006) 53–100 u. Diskussion 100–102.
- Plotins negative Theologie: »Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht«*, in: *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, hg. von W. Schüßler, Darmstadt 2008, 9–27.
- Änigmatische Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues. Überwindung oder veränderte »Gestalt« der negativen Theologie?*, in: *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, hg. von W. Schüßler, Darmstadt 2008, 59–75.

## Lexikon-Artikel

- Artikel *Chorismos*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., hg. v. W. Kasper u. a., Bd. II, Freiburg i. Br. 1994, Sp. 1096.

## Rezensionen

- Eine anonyme Quelle für das Kernstück der Docta ignorantia des Nikolaus von Kues?*, in: MFCG 24 (1998) 233–237.
- Zu: Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt/M. 1998, in: *Theologische Literaturzeitung* 124 (1999) 412–415.
- Zu: Kurt Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, in: *Theologische Literaturzeitung* 127 (2002) 779–782.

## Herausgebortätigkeit

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 21–31 (mit Klaus Reinhardt), Trier 1994–2006.

Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 12–16 und Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus: GERDA VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* (Bd. 12 und Sonderbeitrag mit Erich Meuthen und Josef Stallmach; Bd. 13 mit Erich Meuthen und Klaus Reinhardt; Bd. 14–16 mit Erich Meuthen und Klaus Reinhardt, in Verbindung mit Wilhelm Dupré), Münster 1995–2006.

# ERÖFFNUNG DES SYMPOSITIONS



# Eröffnung und Begrüßung

am 23. 10. 2008 durch den  
stellvertretenden Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft,  
Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trier

Sehr verehrte Damen und Herren,

als stellvertretender Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft heiÙe ich Sie alle herzlich willkommen zum Internationalen Wissenschaftlichen Cusanus-Symposion über das Alterswerk des Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae* (Die Jagd nach der Weisheit). Das Symposion war zum großen Teil von Prof. Dr. Klaus Kremer geplant und vorbereitet worden. Der Tod riss ihn am 18. 11. 2007 aus dieser Arbeit. Dankenswerterweise hat der Direktor unseres Trierer Cusanus-Instituts, Prof. Dr. Euler, die Leitung des Symposions übernommen und es in Übereinstimmung mit dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft dem Gedenken an Klaus Kremer gewidmet.

Eigentlich wollte der Erste Vorsitzende der Cusanus-Gesellschaft, Dr. Christoph Böhr, selbst das Symposion eröffnen. Er bedauert es außerordentlich, wegen einer Koinzidenz von Terminen, die bei der Planung noch nicht absehbar war, verhindert zu sein. In Lublin findet zurzeit ein internationaler Kongress der Wojtyła-Forscher statt – anlässlich des 30. Jahrestages der Wahl von Karol Wojtyła zum Papst (Johannes Paul II.) im Jahre 1978. Dr. Böhr, promovierter Philosoph, hält bei dem Festakt einen Vortrag zum Thema: »Ethik als Anthropologie. Phänomenologie und Metaphysik bei Karol Wojtyła«. Außerdem leitet er dort eine Sitzung der Herausgeberkonferenz zur Veröffentlichung des philosophischen Werks von Karol Wojtyła.

Aus diesem Grund wird mir die ehrenvolle Aufgabe zuteil, das Cusanus-Symposion zu eröffnen. Ich begrüÙe dazu mit Freude den Ständigen Vertreter des Diözesanadministrators, Herrn Prälaten Domkapitular Dr. Georg Holkenbrink, den Präsidenten der Universität Trier, Prof. Dr. Peter Schwenkmezger, den Vizepräsidenten der Japanischen Cusanus-Gesellschaft, Prof. Dr. Kazuhiko Yamaki und den Vizepräsidenten der nordamerikanischen Cusanus-Gesellschaft, Prof. Dr. Peter

Casarella und danke ihnen dafür, dass sie ein Grußwort sprechen wollen. Ich heiße die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats – unter ihnen den hoch verdienten Trierer Cusanusforscher und langjährigen Leiter des Cusanus-Instituts, Herrn Prof. Prälaten Dr. Klaus Reinhardt, sowie den Ehrenvorsitzenden unserer Gesellschaft, Dr. Helmut Gestrich, herzlich willkommen. Dankbar begrüße ich die Referenten und Moderatoren des Symposions, die im Verlauf der Tagung noch vorgestellt werden.

Ich sehe zahlreiche liebe Gäste aus dem In- und Ausland, aus Argentinien, Finnland, Frankreich, Japan, den Niederlanden, Norwegen, Portugal, Russland, Schweden, Spanien und den Vereinigten Staaten von Amerika und fürchte fast, damit noch nicht alle hier vertretenen Nationen aufgezählt zu haben.

Die Cusanus-Gesellschaft schätzt sich glücklich, durch ihre regelmäßigen Symposien die Erforschung des geistigen Werks des Nikolaus von Kues vorantreiben und Cusanus-Forscher und Freunde aus aller Welt zusammenführen zu können. Ihnen allen, die Sie gekommen sind, wünsche ich in diesen drei Tagen geistigen und geistlichen Gewinn bei der Jagd nach der Weisheit – in memoriam Klaus Kremer.

# Im memoriam Klaus Kremer

Von Walter Andreas Euler, Trier

Das Anliegen der folgenden Ausführungen ist es, vor allem den Cusanus-Forscher Klaus Kremer zu würdigen und außerdem seine Verdienste für die Cusanus-Gesellschaft, deren Wissenschaftlichen Beirat und das Institut für Cusanus-Forschung in aller Kürze darzulegen. Diese Einschränkung ergibt sich aus dem Anlass und Kontext dieser Würdigung im Rahmen eines Symposions des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft. Mein Fakultätskollege Werner Schüssler, Klaus Kremer als Schüler und Freund viele Jahre eng verbunden, hat mich in großzügiger Weise mit Materialien für diese Gedenkrede versorgt. Dafür sei ihm herzlich gedankt.<sup>1</sup>

## I

Zur rechten Einordnung der Cusanus-Arbeiten von Klaus Kremer schicke ich einige knappe Angaben zu seinem Lebenslauf und etwas eingehendere Beobachtungen zu den drei von ihm verfassten Monographien, die sich nicht schwerpunktmäßig mit Nikolaus von Kues befassen, voraus. Auf die zahlreichen Aufsätze und Beiträge Kremers, die sich z. B. auch mit Denkern des 20. Jahrhunderts wie Bloch, Bultmann und Horkheimer beschäftigen, kann ich aus Zeitgründen nicht eingehen.<sup>2</sup>

Klaus Kremer wurde am 22. November 1927 in Dungenheim bei Cochem an der Mosel geboren. Er war das älteste von vier Kindern der Eheleute Matthias und Anna Kremer, der Vater übte den Beruf eines Organisten aus. Den größten Teil seiner Jugend verbrachte er im Saarland. In der Endphase des II. Weltkriegs wurde er noch zum Dienst in

1 Eine Würdigung von Klaus Kremer hat W. SCHÜSSLER in der Mitgliederzeitschrift der Cusanus-Gesellschaft »Litterae Cusanae« 2 (2002) H. 1, 35–37, veröffentlicht.

2 Die Festschrift: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik* (Paderborn/München/Wien/Zürich 1992) enthält auf den S. 297–301 eine vollständige »Bibliographie Klaus Kremer« bis zum Jahr 1992. Die Fortsetzung dieser Bibliographie bis zum Tod Kremers findet sich in diesem Band (S. XXIII).

der deutschen Wehrmacht eingezogen, am 24. 02. 1945 geriet er in amerikanische Kriegsgefangenschaft, aus der er im September 1945 wieder entlassen wurde. Im Sommer 1947 legte er die Prüfung zum Abitur ab, anschließend begann er ein Studium am Bischöflichen Priesterseminar in Trier (die Theologische Fakultät Trier wurde erst im Jahr 1950 gegründet). Im Herbst 1948 wurde er nach Rom an die Päpstliche Universität Gregoriana geschickt, um dort sein Philosophie- und Theologiestudium fortzusetzen. In Rom wurde Kremer 1953 zum Priester geweiht. Nach kurzer Kaplanszeit wurde er zum Wintersemester 1955/56 freigestellt zum Promotionsstudium im Fach Philosophie an der Universität Frankfurt am Main. 1958 wurde er dort zum Dr. phil. promoviert. An der genannten Universität habilitierte er sich auch im Januar 1964. Ich werde auf die Dissertation und die Habilitationsschrift gleich noch eingehen. 1965 wurde er zum außerordentlichen Professor, 1966 zum ordentlichen Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier ernannt. Diesen Lehrstuhl behielt er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1993. Im Jahr 1973 erhielt er einen Ruf an die Universität Tübingen, den er nicht annahm. 1984 wurde er zum Honorarprofessor für Philosophie an der Universität Trier ernannt. Die wissenschaftlichen Verdienste Kremers wurden durch die Festschrift: »Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik« gewürdigt, die ihm 1992 aus Anlass seines 65. Geburtstags überreicht wurde. Die Herausgeber dieser Festschrift sind Ludger Honnefelder und Werner Schüßler. Neben seinen akademischen Aufgaben war Kremer bis zu seinem Tod auch als Seelsorger tätig, von 1961 bis 1983 in der Pfarrei St. Helena in Trier-Euren, danach bis zu seinem Tod an seinem letzten Wohnort in Meckel, wo er, wie er selbst in seinem Lebenslauf schreibt, als »Landpfarrer« tätig war. Am 18. November 2007 ist er in Trier nach schwerer Krankheit verstorben.

Klaus Kremer hat drei philosophiegeschichtliche Monographien verfasst, bevor er sich der Cusanus-Forschung zuwandte: seine Doktordissertation, die Habilitationsschrift und das Buch »Gott und Welt in der klassischen Metaphysik«. Dazu nun einige Bemerkungen und Beobachtungen:

Die Dissertation trägt den Titel: »Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule« (diese Arbeit wurde 1961 in der sog. »Baeumker-Reihe«: »Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters« veröffentlicht). Im Zentrum der Arbeit

stehen der alexandrinische Philosoph Ammonius Hermeiu, der selbst ein Schüler des Neuplatonikers Proklos war, und seine direkten und indirekten Schüler. Insgesamt bezieht sich die Untersuchung auf Autoren, die zwischen 430–650 n. Chr. tätig waren.<sup>3</sup> Dem Titel der Arbeit entsprechend geht es um Grundfragen der Metaphysik im Verständnis dieser Philosophenschule: zunächst um den Begriff selbst, dann aber vor allem um die damit gemeinte Sache. Dabei werden viele Punkte angesprochen, die Kremer zeitlebens, auch in Hinblick auf Nikolaus von Kues, beschäftigt haben: das Problem der Transzendenz, die Frage nach Gott als Thema der Philosophie, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, die Ideen- und Teilhabelehre, der erkenntnistheoretische Apriorismus u. Ä. Kremer schreibt in der »Schlußanmerkung«, er habe »versucht, die Texte selbst sprechen zu lassen und ihnen keine ›Doktrin‹ aufzuzwingen.«<sup>4</sup> Diese Orientierung an den Originaltexten, die in der Regel mit großer Intensität herangezogen werden,<sup>5</sup> ist ebenfalls für praktisch alle Arbeiten Kremers bestimmend geworden. Zugleich macht er bereits in dieser Erstlingschrift deutlich, dass das Interesse an dem von ihm behandelten Gegenstand keineswegs nur historisch-musealer Natur ist. Bezogen auf die Ammonius-Schule schreibt Kremer:

»Die klassische Zeit der griechischen Philosophie liegt mehr als 800 Jahre zurück. Was Platon und Aristoteles lehrten, ist zum großen Teil formelhafte Tradition geworden. Aber diese Formeln sind bei weitem noch nicht so versteinert, daß ihr geistiger Inhalt nicht mehr zu uns spräche. Wer die Mühe auf sich nimmt und sich ihnen eingehender widmet, wird bald den tiefen philosophischen Gedankenstrom erkennen, der unter den Formeln und fixierten Begriffen dahinfließt. Mag die Dynamik der philosophischen Problematik oft bis zum Verschwinden abgeschwächt sein, die Problemstellungen sind da und werden manchmal sogar in ihrer ganzen Wucht vorgetragen.«<sup>6</sup>

Und etwas später heißt es, diesen Gedankengang abschließend: »Mag das traditionelle Moment in der alexandrinischen Schule überwiegen – keine Zeit philosophiert ohne Tradition –, der eigene, selbständige und kritische Geist fehlt indes nicht.«<sup>7</sup>

---

3 Diese Angaben ergeben sich aus der Einleitung: K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* (Münster 1961) 3.

4 Ebd., 217.

5 E. CORETH lobt in einer Rezension die »sorgfältigen Textanalysen« in der Dissertation Kremers (ZKTh 84 [1962] 106f., hier 106).

6 K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff* (wie Anm. 3) 3.

7 Ebd., 4.

Diese Thesen, die – *mutatis mutandis* – noch pointierter im Vorwort zur Habilitationsschrift vorgetragen werden,<sup>8</sup> zeigen, dass Kremers Verständnis der Philosophiegeschichte wesentlich durch die problem- und ideengeschichtliche Betrachtungsweise seines akademischen Lehrers Johannes Hirschberger bestimmt worden ist. Hirschberger schreibt in der Einleitung zum ersten Band seiner »Geschichte der Philosophie«:

»Wenn wir Geschichte der Philosophie treiben, werden wir darum in die Lage versetzt, dem eigentlichen Sinn und Wert unserer Denkmittel auf den Grund zu kommen: Begriffe werden gereinigt, Probleme richtiggestellt, der Weg zu den Sachen selbst wird freigemacht. Philosophiegeschichte wird damit von selbst zur Erkenntniskritik und ist insofern Philosophie im Vollsinn des Wortes; denn jetzt ist man auf dem Weg zu dem zeitlosen Gehalt ihrer Probleme. Und jetzt zeigt sich auch, daß Philosophiegeschichte in Wirklichkeit Sachphilosophie ist.«

Philosophiegeschichte ist, so Hirschberger weiter, »wirkliche Philosophie«, wenn sie als »Selbstbesinnung des Geistes« verstanden werde. »Ohne genügende philosophiegeschichtliche Fundierung« werde die »sachlich-systematische Lösung der philosophischen Probleme [...] nicht selten zu einem Gefecht mit Windmühlen«.<sup>9</sup>

In der Einleitung zu seiner umfangreichen Habilitationsschrift mit dem Titel: »Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin« (veröffentlicht als erster Band der von Hirschberger in Verbindung mit Bernhard Lakebrink herausgegebenen Reihe: »Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie«, 1. Aufl. 1966, 2. Aufl. 1971) hat Kremer sein Verständnis vom Sinn des Studiums der mittelalterlichen Philosophie zum Ausdruck gebracht – ein Verständnis, das zweifelsohne auch seine Arbeiten zur Philosophie des Cusanus bestimmt. Kremer schreibt:

»Wer sich daher in die Vergangenheit mittelalterlicher Philosophie begibt, tritt nicht den Gang in ein archaisches Museum an, um hier im Genuß einstiger kühner Spekulationen und großartiger Konstruktionen zu schwelgen, sondern er unternimmt eine eminent aktuelle Aufgabe.«<sup>10</sup>

An anderer Stelle, im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband »Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteser-

---

8 Vgl. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, XXIf.

9 J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Altertum und Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 5.

10 K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie* (wie Anm. 8) XXVI.

kenntnis heute« aus dem Jahr 1985, macht Kremer deutlich, worin konkret die Aktualität der Philosophiegeschichte (und damit auch der mittelalterlichen Philosophie) besteht:

»Es könnte wohl sein, daß wir heute allzu rasch geneigt sind, einst gedachte Gedanken hinter uns zu lassen, um an ihre Stelle moderne und, wie wir meinen, der Sache angemessenere zu setzen, ohne zuvor in das volle Verständnis jener Gedanken eingedrungen zu sein. Die Beschäftigung mit der Philosophie der Vergangenheit erfordert unendlich viel Geduld. Wer diese Geduld aufbringt, entdeckt plötzlich, daß diese Philosophie der Vergangenheit keine vergangene Philosophie ist, sondern gegenwärtiger Problematik näher steht als so mancher moderne Gedanke. In der Philosophie ist nicht das Alter des Gedankens, sondern der Gedanke selbst entscheidend.«<sup>11</sup>

Diese Aussage verdient m. E. eine eingehendere Betrachtung. Die Aktualität der Philosophie der Vergangenheit, der antiken ebenso wie der mittelalterlichen, erschöpft sich dem von Kremer Gesagten zufolge keineswegs in den Aspekten, in denen die Denker der Vergangenheit tatsächlich oder vermeintlich mit unserer gegenwärtigen Weltsicht übereinstimmen. Diese heute weithin dominierende, aber unreflektierte Auffassung charakterisiert Werner Beierwaltes als »Vorläufer«-Modell, weil dabei die früheren Denker in erster Linie danach beurteilt werden, ob und inwiefern sie die Moderne vorwegnehmen. Dieser reduktionistischen Sichtweise liege, so Beierwaltes, eine »fortschrittsoptimistische Aktualisierungssucht« und »Neuheitsversessenheit« zugrunde, die davon ausgehe, dass nur »das ›Neue‹ das im Alten Bessere, Bedenkenswertere wäre.«<sup>12</sup> Eher das Gegenteil ist richtig: Die Denker der Vergangenheit (und das gilt natürlich auch für Nikolaus von Kues) erweisen sich gerade dann in einem substantiellen Sinn als aktuell, wenn wir durch sie auf Defizite unserer gegenwärtigen Weltsicht aufmerksam werden, wenn wir durch sie auf tiefere Gedanken und Problemzusammenhänge gestoßen werden, die im Lauf der Zeit verschüttet worden sind. Solche Entdeckungsprozesse können aber nur durch intensives Studium der Philosophie der Vergangenheit um ihrer selbst willen möglich werden – ein Studium, das, so Beierwaltes bezogen auf Cusanus,

---

11 K. KREMER (Hg.), *Um Möglichkeit und Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute*, Leiden 1985, VII.

12 W. BEIERWALTES, *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hg. v. J. A. Aertsen u. M. Pickavé, Berlin / New York 2004, 351–370, hier 353.

»begrifflich produktiver und auch folgenreicher« ist, »als es kurzatmige Adaptionen von Teil-Aspekten jemals sein könnten«. <sup>13</sup>

Die großen Meister der abendländischen Philosophiegeschichte können also – anders gesagt – nur dann unseren geistigen Horizont weiten, wenn wir bereit sind, ihre unverstellte Stimme zu uns dringen zu lassen, ohne diese in irgendeiner Form zu instrumentalisieren. Diese Haltung war für Klaus Kremer zeit seines Lebens prägend. Er ist buchstäblich bei Platon, Plotin, Proklos, Augustinus, Ps.-Dionysius Areopagita, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Leibniz (um nur die nach meinem Eindruck in seinem Schrifttum am häufigsten zitierten Autoren zu nennen) und anderen in die Schule gegangen. Er wollte bei ihnen nicht nur wiederfinden und bestätigt bekommen, was er ohnehin schon wusste, sondern sich durch das systematische Studium der Philosophiegeschichte neue geistige Horizonte erschließen. Geradezu emphatisch konnte dieser ansonsten eher spröde Mann vom Genie eines Plotin oder eines Cusanus schwärmen und von dem, was er aus ihren Schriften gelernt hat. Diese Haltung, die nicht auf die Instrumentalisierung eines Autors der Vergangenheit für bestimmte Zwecke und schnellen Publikationsnutzen schießt, kann man gerade heute kaum genug rühmen. In ihr drückt sich eine intellektuelle Demut aus, die in Zeiten, in denen die Wissenschaftler permanent genötigt werden bzw. sich mehr oder weniger gerne nötigen lassen, ihre eigene »Exzellenz« anzupreisen, recht selten geworden ist und immer mehr zu verschwinden droht.

In der bereits erwähnten Habilitationsschrift versucht Kremer zu beweisen, dass, so wörtlich, »die platonische Philosophie in der Form, wie sie vor allem von *Plotin* geprägt und dann von *Proklos* und *Dionysius* weitergetragen und weitergebildet wurde, einen *entscheidenden* Einfluß auf die Metaphysikvorstellung des Aquinaten ausgeübt hat«. <sup>14</sup> Diese von Kremer anhand genauer Textanalysen begründete These, <sup>15</sup> die die Vorstellung von Thomas als »reinem« Aristoteliker nachhaltig korrigierte, hat in der wissenschaftlichen Diskussion weitgehende Zustimmung ge-

13 Ebd., 352.

14 K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie* (wie Anm. 8) 470; Hervorh. im Text.

15 H.-R. SCHWYZER betont in einer Rezension der Habilitationsschrift, dass Kremer »erfreulicherweise stets von den Texten ausgeht und jeden Gedanken mit einer großen Zahl von Belegstellen sichert« (DLZ 89 [1968] 963f., hier 963).

funden.<sup>16</sup> Kremer selbst machte in einem Anhang zur 2. Auflage präzisierend deutlich, dass seine These nicht auf den nicht zu erbringenden Nachweis einer philologisch-historischen Filiation von Plotin zu Thomas ziele, sondern im Sinne einer sachlich-philosophischen Kontinuität zu verstehen sei.<sup>17</sup>

Das dem Umfang nach relativ schmale, 125 Seiten umfassende, aber ungewöhnlich couragiert und selbstbewusst argumentierende Buch »Gott und Welt in der klassischen Metaphysik« wurde von Kremer 1969 veröffentlicht. Der Untertitel: »Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott« deutet bereits an, dass Kremer einen Perspektivenwechsel zu begründen versucht. Gegen die im Verlauf der Neuzeit immer selbstverständlicher gewordene Prävalenz des Endlichen gegenüber dem Absoluten betont Kremer unter Berufung auf den Hauptstrom der abendländischen Philosophie von Platon bis Cusanus (die platonisch-neuplatonische Sichtweise dominiert in Kremers Darstellung), dass die Welt streng von Gott her zu verstehen sei. Seine Parole heißt: »Welt in Gott!« und nicht: »Gott in Welt!«, wie der Titel der großen Festschrift für Karl Rahner aus dem Jahr 1964 lautet.<sup>18</sup> Ähnlich verhalte es sich, so Kremer, beim Verhältnis von Seele und Leib: Der Leib sei in der Seele und nicht die Seele im Leib.<sup>19</sup> In eindringlichen Analysen zeigt Kremer, wie die Immanenz der Welt in Gott und zugleich dessen Transzendenz gegenüber der Welt zu verstehen sei, wobei der Übergang

---

16 F. VAN STEENBERGHEN schreibt zur Arbeit von Kremer in einer Rezension: »Les conclusions *historiques* de l'auteur relatives aux sources néoplatoniciennes de S. Thomas paraissent solidement fondées et son ouvrage est une contribution de premier ordre à notre connaissance de la genèse historique de la métaphysique thomiste« (RPL 66 [1968] 530–533, hier 532; Hervorh. im Text); vgl. außerdem die Rezensionen von W. BEIERWALTES, *Neoplatonica*, in: PhR 16 (1969) 130–152, hier 141–152 zur ersten Auflage der Habilitationsschrift von Kremer; Rez. zur 2. Aufl.: PhR 20 (1973) 141f. – N. HINSKE schreibt mit Bezug auf die Habilitationsschrift von Klaus Kremer: »Auf zahlreiche immer wieder diskutierte Fragestellungen der Philosophiegeschichte fällt dadurch ein neues Licht, so zum Beispiel auf den Gedanken der Teilhabe [...], das Verhältnis von Emanations- und Schöpfungstheorie, die Problematik des ontologischen Gottesbeweises und die von Gilson proklamierte sogenannte Exodusmetaphysik. [...] Daß es sich bei dem vorliegenden Werk um einen Meilenstein der Forschung handelt, kann heute wohl kaum noch in Zweifel gezogen werden.« (*Laudatio für Klaus Kremer*, in: *Unijournal*. Zeitschrift der Universität Trier, Jg. 10, Nr. 7, 14.12.1984, 2–4, hier 2).

17 K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie* (wie Anm. 8) 535.

18 K. KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 9.

19 Ebd., 8.

vom historischen zum systematischen Gedankengang durchgängig fließend ist. Kremer scheut sich nicht, in Seitenhieben immer wieder darauf hinzuweisen, dass das sog. kritische Denken der Neuzeit vielfach unkritischer und unreflektierter sei als dasjenige der großen Meister der antiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte.<sup>20</sup> Die philosophische Unzulänglichkeit des seit der Aufklärungszeit unerschwellig so stark verbreiteten deistischen Ansatzes vermag er in überzeugender Weise darzulegen.<sup>21</sup>

Dieses Buch im Jahr 1969, auf dem Höhepunkt der Fortschrittseuphorie, als alles Platonische unter einem Generalverdacht stand und mit Etiketten wie Leibfeindlichkeit, Weltflucht etc. abgetan wurde,<sup>22</sup> zu veröffentlichen, war eine mutige Tat, mit der sich Klaus Kremer in der philosophischen Landschaft exponiert hat. Der teilweise recht gereizte und unsachliche Ton der meisten Rezensionen von damals macht dies deutlich.<sup>23</sup> Heute sollte man das Buch differenzierter wahrnehmen. Es ist ohne Zweifel ein etwas einseitiges, aber zugleich ein kraftvolles Werk, dessen »Frische und Neuheit« Alois Maria Haas erst vor kurzem vollkommen zu Recht gerühmt hat.<sup>24</sup> Es ist deshalb sehr erfreulich, dass das Buch »Gott und Welt in der klassischen Metaphysik« 2006 neu aufgelegt worden ist.

## II

In den von mir genannten drei Monographien Kremers ist Nikolaus von Kues zwar präsent, aber nur als einer der schon mehrfach genannten Philosophen, die dem platonisch-neuplatonischen Strom zugeordnet werden können. Warum Kremer »1977 in die Cusanus-Forschung eingestiegen« ist (so seine eigene Formulierung in dem Sammelband seiner

20 Vgl. ebd., u. a. 99.

21 Vgl. ebd., 114f.

22 Vgl. ebd., 14–17.

23 Als Verriss muss man die Rezension von K. JACOBI in: AGPh 52 (1970) 213–220 bezeichnen. K. KREMER hat auf diese Rezension mit einer »Erwiderung in eigener Sache« geantwortet (AGPh 53 [1971] 93–98); vgl. außerdem die kritischen Rezensionen von TH. SCHNEIDER in: ThRv 67 (1971) 125–127, sowie von M. SCHNEIDER (Wi-Wei 34 [1971] 104–107). Praktisch uneingeschränkt positiv ist die Rezension von B. LAKEBRINK (PhJ 78 [1971] 423f.).

24 So A. M. HAAS in einer Rezension zu: K. Kremer, Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, in: MFCG 31 (2006) 290–292, hier 292.

großen Cusanus-Arbeiten<sup>25</sup>) und Nikolaus von Kues in den verbleibenden 30 Jahren seines Lebens dann immer stärker ins Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeit rückte – von der Emeritierung im Jahr 1993 bis zu seinem Tod widmete er ihm praktisch sein gesamtes Schaffen –, entzieht sich im Einzelnen meiner Kenntnis. Den Anstoß dafür hat vielleicht Rudolf Haubst gegeben, ohne dessen Zutun Kremer sicherlich nicht Mitglied im Kuratorium der Cusanus-Gesellschaft und im Wissenschaftlichen Beirat der Gesellschaft (beides bereits 1976) geworden wäre. Auf dem Symposium 1977, dessen Akten als Festschrift zum 65. Geburtstag von Rudolf Haubst veröffentlicht worden sind, hat Kremer erstmals einen Vortrag über Nikolaus von Kues gehalten.<sup>26</sup> Auch der Umzug des Instituts für Cusanus-Forschung von Mainz nach Trier, für den Kremer sich mit Nachdruck eingesetzt hat, dürfte sein Interesse an Cusanus gefördert haben.

Es sollte klar sein, dass die Hinwendung zu Cusanus nicht als Abwendung von Kremers bisherigen Arbeitsschwerpunkten zu verstehen ist, sondern im Gegenteil als deren organische Fortsetzung bzw. als Konzentration auf einen Autor, dessen komplexes Werk sich erst durch eine gründliche Kenntnis der antiken und mittelalterlichen Philosophie erschließt, die er bis dahin so eingehend erforscht hat. Kremer teilte zweifelsohne die Auffassung Augustins aus *De civitate Dei*, wonach den Christen niemand so nahe gekommen sei wie die Platoniker<sup>27</sup> und unter Berufung auf die beiden Editoren der Schrift *De pace fidei* stellt er mit Bezug auf Cusanus ausdrücklich fest: »Klibansky und Bascour haben daher allen Grund zu schreiben: Nikolaus war mit Augustinus der Ansicht, daß niemand näher an die christliche Wahrheit herangekommen sei als die *platonici*.«<sup>28</sup> Daraus folgt aber keineswegs, dass er Cusanus nach

---

25 K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) X.

26 K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23–57 (verbesserter Neudruck: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae*, 3–49). Im Folgenden werden die in *Praegustatio naturalis sapientiae* enthaltenen Aufsätze Kremers nach dieser Ausgabe zitiert, aber im Titel wird in Klammern auf das Ersterscheinungsjahr hingewiesen.

27 AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VIII,5: »Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt«; zit. n. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie* (wie Anm. 8) 396.

28 K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Eimen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott* (1984), in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) 227–272, hier 237. In dem Artikel: *Wege und Art der Gotteserkenntnis*

einem vorgefassten platonisch-neuplatonischen Schema interpretiert hätte, welches diesem Raster entgegenstehende Aspekte etwa aristotelischer oder nominalistischer Provenienz überhaupt nicht oder bestenfalls verzerrt zur Kenntnis nehmen würde. Bereits Kremers konsequente Ausrichtung an den cusanischen Originaltexten verhindert unreflektierte Einseitigkeit bzw. Voreingenommenheit, die man ihm bestimmt nicht vorwerfen kann. Dies zeigt sich – *pars pro toto* – ganz deutlich in seiner ausführlichen Stellungnahme zur cusanischen Erkenntnislehre, in der er förmlich darum ringt, die verschiedenen Facetten der cusanischen Position auf einen Nenner zu bringen.<sup>29</sup>

Die Mehrstimmigkeit und mitunter auch Uneinheitlichkeit im Werk des Kardinals mit Bezug auf wichtige systematische Fragen wird von Kremer regelmäßig thematisiert und – soweit ich sehen kann – nie unter den Teppich gekehrt. Man kann ohne Übertreibung feststellen, dass er für jeden seiner großen Cusanus-Aufsätze jeweils die einschlägigen Schriften (oft unter Einbeziehung wichtiger *Sermones*) systematisch studiert hat. Typisch für seine Einstellung ist die folgende Aussage aus dem Aufsatz »Philosophische Überlegungen zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele«, in der zugleich seine unverhohlene Entdeckerfreude deutlich wird:

»Ich behaupte nicht, *alle* philosophischen Argumente des Cusanus für die Unsterblichkeit der Seele entdeckt zu haben. Das hätte ein Studium seiner Schriften von Anfang bis Ende erforderlich gemacht. Aber ich habe viele und, wie ich meine, sehr wichtige Argumente aufgestöbert.«<sup>30</sup>

Diese Intensität ist, wie gesagt, für jeden Artikel Kremers charakteristisch. Schon allein aus diesem Grund gehört die Lektüre seiner Cusanus-Aufsätze zum Pflichtprogramm für jeden, der sich ernsthaft für die Philosophie des Kardinals aus Kues interessiert. Diese Texte bilden eine reiche Fundgrube sowohl in Hinblick auf die erschlossenen Quellen als auch in

*in den Sermones des Nikolaus von Kues* (in: MFCG 3 I [2006] 53–100, hier 59 Anm. 23) verweist KREMER auf zwei Stellen in den Predigten des Nikolaus von Kues, in denen dieser Augustins Einstellung zu den Platonikern zitiert.

29 Vgl. den in Anm. 26 genannten Aufsatz sowie: K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen* (2000), in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) 103–146.

30 K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele* (1996), in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) 439–485, hier 442; Hervorh. im Text.

Bezug auf die rechte Einordnung und Bewertung dieser Quellen. Ich teile die Auffassung von Albert Dahm, der in seiner Ansprache beim Sterbeamt für Klaus Kremer sagte: »Was die Cusanus-Forschung ihm zu verdanken hat, wird sich in den nächsten Jahren und Jahrzehnten noch erweisen.«

In diesem Zusammenhang muss auf einen besonderen Vorzug der Kremerschen Cusanus-Arbeiten hingewiesen werden: die Klarheit, Schnörkellosigkeit und Allgemeinverständlichkeit der von ihm verwendeten Sprache und Begrifflichkeit. Bernhard Lakebrink hat Kremer in einer Rezension zu dem Buch »Gott und Welt in der klassischen Metaphysik« eines der schönsten Komplimente gemacht, das einem Geisteswissenschaftler, einem Philosophen zumal, zuteil werden kann: Der »Klarheit des Gedankens« entspreche die »Klarheit der Aussage« und er fügt mit feiner Ironie hinzu, dass Kremer all diejenigen ermuntere, »die (immer noch) der Meinung sind, der Schein der Philosophie müsse nicht unbedingt ihre Unverständlichkeit sein«.<sup>31</sup>

Die Cusanus-Arbeiten von Klaus Kremer behandeln eine Vielzahl von Fragen, wobei allerdings eindeutige Schwerpunkte festzustellen sind: die Erkenntnislehre des Cusanus in Verbindung mit der Frage nach Gott und dem Verhältnis von Gott und Mensch. Dazu zählt auch das Problem der menschlichen Geistseele, insbesondere die Frage nach ihrer Unsterblichkeit. Außerdem hat sich Kremer immer wieder um die Klärung zentraler cusanischer Begriffe (z. B. Konkordanz und Koinzidenz sowie *lex naturalis*) bemüht, die für die genannten sachlichen Schwerpunkte von hoher Relevanz sind. All diese Aspekte spiegeln sich in der Gliederung des großen Sammelbandes seiner Cusanus-Arbeiten: »*Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*« aus dem Jahr 2004. Danach hat Kremer noch einen Aufsatz zum Begriff der *visio intellectualis* bei Cusanus verfasst<sup>32</sup> und zwei Artikel zur Frage der Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues.<sup>33</sup>

31 Wie Anm. 23, 424.

32 K. KREMER, *Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, in: MFCG 30 (2005) 201–231.

33 K. KREMER, *Wege und Art* (wie Anm. 28); DERS., *Ängstliche Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues. Überwindung oder veränderte »Gestalt« der negativen Theologie?*, in: *Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, hg. v. W. Schüßler (Darmstadt 2008) 59–75. – An ein breites Publikum wendet sich die Broschüre: K. KREMER, *Nikolaus von Kues (1401–1464): Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts* (Trier 2002). Diese Broschüre wurde auch ins Englische und Französische übersetzt.

Die Frage nach Gott, die zugleich eine Frage nach dem Menschen und nach dessen Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben und mit ihm Gemeinschaft zu erlangen, ist: Diese Frage steht ganz eindeutig im Zentrum der Untersuchungen von Klaus Kremer zu Nikolaus von Kues. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, herauszuarbeiten, dass Cusanus die Frage nach Gott als ein genuin philosophisches Anliegen versteht, als eine Sache der spekulativen Vernunft und nicht allein des Glaubens. »Kant wie Bultmann«, so Kremer, »bloß die praktische Vernunft oder bloß der Glaube, bedeuteten für ihn [d. h. Cusanus] eine Einengung des Geistes. Gott ist, und sein Sein kann durch die spekulative Vernunft aufgezeigt werden, das lehrt Cusanus.«<sup>34</sup> Dass aus Kremers Perspektive Cusanus' Ringen um ein philosophisch reflektiertes Gottesverständnis auch in Hinblick auf die Probleme der Gegenwart hoch bedeutsam ist, steht nach meinem Eindruck außer Frage. Die Marginalisierung der natürlichen bzw. philosophischen Gotteserkenntnis sowohl von Seiten der modernen Philosophie als auch von Seiten gewisser theologischer Entwürfe, wie z. B. demjenigen von Rudolf Bultmann, hat Kremer in vielen Publikationen kritisiert. Dabei ist sein Hauptargument so einfach wie überzeugend: »Eine natürliche Gotteserkenntnis im Unterschied von der auf positiver Offenbarung beruhenden ist notwendig, gerade auch für den Glauben, um die Möglichkeit des Gottesgedankens überhaupt grundzulegen.«<sup>35</sup> Bei Cusanus findet Kremer jene Offenheit für ein philosophisches Gottesverständnis, jene Weite der spekulativen Vernunft, deren Wieder- bzw. Neuentdeckung Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede am 12. September 2006 so entschieden eingefordert hat.<sup>36</sup>

So erklärt sich auch der Obertitel des großen Sammelbandes von Kremer: »*Praegustatio naturalis sapientiae*« – »Natürlicher Vorgesmack der Weisheit«, wobei der Begriff der Weisheit in diesem Kontext als Synonym für Gott zu betrachten ist. Das Attribut *naturalis* – »natürlich« zeigt an, dass dieser Vorgesmack nicht nur ein Geschenk des Glaubens und der

34 K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus* (wie Anm. 30) 480.

35 K. KREMER, *Gottesbeweise – ihre Problematik und Aufgabe. Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie*, in: TThZ 82 (1973) 321–338, hier 337; vgl. außerdem DERS., *Die Problemsituation*, in: Ders. (Hg.), *Um Möglichkeit und Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis* (wie Anm. 11) 1–30.

36 Vgl. W. A. EULER, *Papst Benedikt XVI., Kaiser Manuel II. und Kardinal Nikolaus von Kues. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft und die christliche Sicht des Islams* (Trier 2007) v. a. 30f.

Gnade ist, sondern durch die höchsten Erkenntnisorgane des Menschen, den *intellectus*, die spekulative Vernunft auf der einen Seite, und den *affectus*, die liebende Zuneigung auf der anderen, im Zuge eines unabschließbaren Annäherungsprozesses reflektiert und erfahren werden kann. In der Einführung zu seinem Sammelband zitiert Kremer die Schrift *Idiota de sapientia* Buch I, um so den Obertitel seines Werkes zu erläutern:

»Da die Weisheit das geistige Leben des Intellektes ist, der in sich einen gewissen naturgegebenen Vorgeschmack (*quandam connaturatam praegustationem*) von ihr hat, durch welchen er mit so großem Eifer nach der Quelle seines Lebens forscht, die er ohne Vorgeschmack nicht suchte, noch, wenn er sie fände, wüßte, daß er sie gefunden hätte, so bewegt er sich zu ihr hin als zu seinem eigentlichen Leben.«<sup>37</sup>

Die subtile Dialektik des cusanischen Weisheitsbegriffes, der zum einen als Voraussetzung, zum anderen als Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes betrachtet werden muss, hat Kremer eingehend studiert und aufgeschlüsselt.<sup>38</sup> Der menschliche Intellekt, als lebendiges Abbild Gottes verstanden, vermag seinem Urbild, der göttlichen Weisheit, immer näher zu kommen, freilich »ohne daß es jemals zur völligen Angleichung, richtiger Identität von Ab- und Urbild käme«.<sup>39</sup> Präzise wird von Kremer das anthropologische Ideal von Cusanus erfasst. Dieser intendiere »eine Selbstgestaltung des Menschen«, die »im Sinne einer kontinuierlichen Angleichungsbewegung an die ewige Weisheit und Wahrheit« zu verstehen sei. Diese Bewegung »ist theoretischer und praktischer Natur in einem, niemals auf den Intellekt allein, sondern immer auf den ganzen Menschen bezogen. Sie umfaßt nicht nur den noetischen, sondern ebenso den ethischen und religiösen Bereich.« Kremers eindeutige und vollkommen richtige Schlussfolgerung lautet: »Mit dem heutigen Begriff der Selbstverwirklichung hat diese Art von Selbstgestaltung so gut wie nichts gemein.«<sup>40</sup>

Daraus ergibt sich nun wiederum nicht, dass die von Cusanus verbal so sehr urgierende Freiheit des Menschen letztlich nur ein inhaltsleeres Postulat wäre, durch das lediglich eine schrankenlose Heteronomie bemäntelt werden soll. In dem Aufsatz »Gottes Vorsehung und die menschliche

---

37 K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) XIII.

38 K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes* (1992), in: Ders., *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) 51–91.

39 Ebd., 84.

40 Ebd., 85.

Freiheit«, der den zentralen Satz aus *De visione Dei* Kap. 7: *Sis tu tuus et ego ero tuus* – »Sei Du Dein und ich werde Dein sein« eingehend interpretiert, verweist Kremer auf die »große sachliche Ähnlichkeit des Freiheitsverständnisses von Cusanus und K. Jaspers«. <sup>41</sup> Er zitiert in diesem Zusammenhang die folgende Aussage von Jaspers:

»Der Mensch, der sich wirklich seiner Freiheit bewußt wird, wird sich zugleich Gottes gewiß. Freiheit und Gott sind untrennbar. Warum? Ich bin mir gewiß: in meiner Freiheit bin ich nicht durch mich selbst, sondern werde mir in ihr geschenkt, denn ich kann mir ausbleiben und mein Freisein nicht erzwingen. Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich gewiß, daß ich es nicht durch mich selbst bin. Die höchste Freiheit weiß sich in der Freiheit von der Welt zugleich als tiefste Gebundenheit an Transzendenz.« <sup>42</sup>

Kremer charakterisiert den Ansatz des Cusanus mit seiner dialektischen Verflochtenheit von Selbstbindung und Bindung an das göttliche Urbild im Anschluss an Hans Blumenberg als die »Konstruktion einer theonomen Autonomie«. Er fügt auch Blumenbergs Bedenken hinzu, dass diese Konstruktion »gebrechlich genug« sei. <sup>43</sup> Blumenbergs Bedenken ist sicherlich ernst zu nehmen. Aber gibt es Alternativen, die weniger »gebrechlich« sind und doch dem Menschen gerecht werden – diesem Wesen, welches »auf dem Gipfel der Zeit und am Beginn der Ewigkeit« lebt, wie Klaus Kremer mit Bezug auf Nikolaus von Kues feststellt? <sup>44</sup>

Die Ganzheitlichkeit des cusanischen Ansatzes gerade auch in Hinblick auf die Anthropologie und Erkenntnislehre hervorzuheben, war Kremer ein besonderes Anliegen. In dem Aufsatz »Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen« entfaltet Kremer zunächst das harmonische Verhältnis von *intellectus* und *affectus*, von dem er sagt, er sei aus der cusanischen Perspektive »fast ein Zwilling Bruder des Intellekts«. Daran schließt sich eine geradezu hymnische Einschätzung des cusanischen Denkens an, die ich Ihnen deshalb nicht vorenthalten möchte, weil sie in seinem Schrifttum durchaus untypisch ist:

»Wiederum erweist sich auch von dieser Seite her Cusanus als der überlegene Ganzheitsdenker, der die einzelnen Kräfte des Menschen glänzend zu diagnostizieren und zu ana-

41 K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* (»*Sis tu tuus et ego ero tuus*«) (1989), in: Ders., *Prægustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) 319–352, hier 332.

42 Ebd., 332f.

43 Ebd., 338; vgl. auch K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus* (wie Anm. 30) 481.

44 K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus* (wie Anm. 30) 459.

lysiere versteht, aber niemals ihre Einheit aufsprengt und so jede Vereinseitigung meidet. Die cusanische Anthropologie und damit auch die Ethik ist in sich nicht brüchig. Sie ist holistisch angelegt, und dieser Holismus bestimmt sie ebenso wie ihre Theozentrik, die das Eigenrechtliche des Menschen jedoch nicht zerstört, sondern allererst ermöglicht.«<sup>45</sup>

In Hinblick auf das Problem der möglichst adäquaten Gottesrede und Gotteserkenntnis hat es Kremer mit den diffizilsten Problemen der Cusanus-Forschung zu tun bekommen und ist ihnen nicht ausgewichen. In der Einführung zu seinem großen Sammelband listet er einige der Fragen auf, die Cusanus bewegt haben:

»Läßt Gott sich überhaupt finden? Wenn ja, auf welche Weise und wo? Finde ich ihn schließlich, wie kann ich ihn dann benennen? Läßt er sich überhaupt benennen, der Unbenennbare, ›der verborgene Gott‹? Ist er wirklich unbenennbar, jage ich dann vielleicht letztlich doch einem Phantom nach? Oder kann ich ihn nur so finden, daß ich glaube, eher ein ›Nichts‹ als ein ›Etwas‹ gefunden zu haben?«<sup>46</sup>

Ich nehme an, der Eine oder Andere ist bereits jetzt ein wenig verwirrt. Seien Sie versichert, dass das nur der Anfang ist und Cusanus die Aporien und Fallstricke der Frage nach dem Absoluten vielfach noch stärker zuge-spitzt hat. Klaus Kremer ist all dem nachgegangen, hat es benannt und zu interpretieren versucht. Dies im Einzelnen hier darzulegen, ist weder möglich noch sinnvoll. Ich beschränke mich auf einen Aspekt: Kremers eingehende Behandlung des cusanischen Satzes: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*). Dieser zunächst völlig paradox erscheinende Satz wird von Kremer in seiner tieferen Sinnhaftigkeit mustergültig erschlossen. Seine Überlegungen münden in das Axiom: *Dubito, ergo posse ipsum est* – »Ich zweifle, also existiert das Können selbst, d. h. Gott«, ein Gedanke, den er von Hans Gerhard Senger übernommen hat und mit dem Folgendes gemeint ist:

»Von wem, wann und wie immer irgendein Können (und auch das Können selbst) in Frage gestellt würde, – die Frage muß gestellt werden *können*. Das Infragestellen-können soll das Können sichern, so daß ein Zweifel am Können – oder an der Sinnhaftigkeit der Können-Spekulation – selbst noch das Können bezeugt, ja bekräftigt. Es ist der Zweifel, der sich im Vollzug des Zweifelns selbst einholt und [...] alle Skepsis gegenüber dem Können selbst als dem einen Prinzip von allem, jetzt auch des Zweifels selbst, aufhebt.«<sup>47</sup>

---

45 K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori* (wie Anm. 29) 145.

46 K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) XII f.

47 NvKdÜ, H. 19: *Die höchste Stufe der Betrachtung*. Lat.-Deutsch (Hamburg 1986) 104; zit. n. K. KREMER, *Nicolaus Cusanus: »Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus«* (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*) (1993), in: Ders., *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 25) 147–178, hier 174; Hervorh. im Text.

Diese Lösung mag oberflächlich betrachtet wie ein rhetorischer Trick erscheinen, aber Klaus Kremer hat vollkommen Recht, wenn er feststellt, der »cusanische Weg« habe »etwas Bestechendes, [...] wenn man seinen Denkansatz einmal durchschaut hat«. <sup>48</sup>

Besondere Anerkennung verdient schließlich Kremers Bemühen um eine Klärung der cusanischen Begrifflichkeit. In dieser Hinsicht hat er wirkliche Kärnerarbeit für die Forschung geleistet. Gründliche Begriffsanalysen sind immer eine mühsame, schweißtreibende Angelegenheit. In Bezug auf Cusanus wird die Sache noch dadurch erheblich erschwert, dass dessen Begriffsgebrauch vielfach uneinheitlich und verwirrend ist. Diesen Tatbestand beklagt Kremer mehrfach. <sup>49</sup> Nach meinem Eindruck scheint er in diesem Punkt (mit Verlaub gesagt) einen leichten Groll gegen den ansonsten so geschätzten Kardinal aus Kues gehegt zu haben.

Ich schließe meine Überlegungen zu den Cusanus-Arbeiten von Klaus Kremer mit einem Zitat von Alois Maria Haas. Dieser schreibt in Bezug auf den großen Sammelband »*Praegustatio naturalis sapientiae*«: »Man schwankt schließlich nach der Lektüre dieses erstaunlichen Buches über einen Theologen an der Schwelle zur Neuzeit, was mehr fasziniert hat: die bis in die letzte Zitierung hinein praktizierte Genauigkeit, die reiche Fülle der Gesichtspunkte, die immer in ihrer inneren Konsequenz abgehandelt werden, oder schließlich die trotz aller wissenschaftlichen Akribie gewahrte Höhenlage der philosophisch-theologischen Reflexion.« <sup>50</sup>

### III

Klaus Kremer diente der Cusanus-Forschung nicht nur durch seine eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen zu diesem Thema, sondern auch durch sein jahrzehntelanges Engagement im Dienste der diese Forschung fördernden Institutionen. Er war lange Jahre, von 1990 bis wenige Wochen vor seinem Tod, Zweiter Vorsitzender der Cusanus-Gesell-

48 Ebd., 176.

49 Vgl. u. a. K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus* (wie Anm. 30) 439 (»Cusanus bekundet einen sehr freien Gebrauch im Umgang mit den Termini«) und 460 (»Dieser Gedankengang wird vornehmlich im ersten Buch von *De ludo globi* entwickelt, wobei auch hier, wie schon so oft, die Promiskuität in der Terminologie auffällt«).

50 Wie Anm. 24, 291 f.

schaft und seit 1990 bis zu seinem Tod Vorsitzender des Internationalen Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft.

Diesem Gremium, dem wohl repräsentativsten Organ der internationalen Cusanus-Forschung, galt seine besondere Zuneigung. Er hat sich sehr für die kontinuierliche Internationalisierung und Verjüngung des Beirats eingesetzt. Die sieben bzw. acht Symposien des Beirats (je nachdem, ob man das sog. Doppel-Symposion zu den *Sermones* als ein oder als zwei Symposien wertet),<sup>51</sup> die unter seiner Leitung stattfanden, hat er akribisch vorbereitet. Von ihm wurde in Abstimmung mit den Mitgliedern des Beirats nicht nur das jeweilige Generalthema festgelegt, sondern auch eine präzise Feinabstimmung zwischen den einzelnen Referaten vorgenommen. Um dies leisten zu können, musste er sich intensiv in die Sachthematik einarbeiten und den aktuellen Forschungsstand genau eruieren.<sup>52</sup> Der Lohn dieser Mühen waren ertragreiche Symposien und Kongressakten, die unverzichtbare Standardwerke in Bezug auf die behandelten Themengebiete sind und auch zukünftig bleiben werden. Auch das gegenwärtige Symposion zu *De venatione sapientiae* wurde von Kremer konzipiert und in weiten Teilen vorbereitet.

Nach dem Tod von Rudolf Haubst übernahm Klaus Kremer zusammen mit Klaus Reinhardt die Leitung des Instituts für Cusanus-Forschung. Sein Direktorat begann am 15. April 1993 und endete am 30. Juni 2000. Er ist aus Alters- und Gesundheitsgründen aus dem Institut ausgeschieden. Die beiden Direktoren haben in je eigener Weise dazu beigetragen, die durch den Tod von Rudolf Haubst entstandene Lücke zu schließen. Es ist im Wesentlichen ihrem Engagement zu verdanken, dass das Institut seine geachtete Stellung in der internationalen Cusanus-Forschung behaupten konnte. Kremer hat sich in besondere Weise darum bemüht, die Präsenz des Instituts innerhalb der Universität Trier zu intensivieren. Zu diesem Thema wird Herr Präsident Schwenkmezger Näheres sagen. Die enge Verbundenheit von Klaus Kremer mit dem Cusanus-Institut kommt sinnenfällig darin zum Ausdruck, dass er diesem

---

51 Die Akten dieser Symposien sind enthalten in den MFCG-Bänden 20, 21, 23, 24, 26, 28, 30 und 31.

52 Wie intensiv er sich in die Themen der Symposien eingearbeitet hat, zeigt exemplarisch seine Einführung in das Doppel-Symposion zu den *Sermones* des Nikolaus von Kues: K. KREMER, *Einführung in die Gesamtthematik: Begründung des zweiteiligen Symposions und summarischer Überblick*, in: MFCG 30 (2005) 11–41.

einen Großteil seiner wissenschaftlichen Bibliothek vermachte. Sein Nef- fe, Dr. Bernhard Kremer, ist dem Institut in dieser Angelegenheit in großzügiger Weise entgegengekommen. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Ich komme zum Schluss:

Im *Sermo* CCXI stellt Nikolaus von Kues die These auf, dass der Mensch die ihm angeborene Sehnsucht nach endgültiger Erfüllung bei Gott nicht vergeblich (*non frustra*) empfangen habe. Seine Begründung dafür lautet: »Ein Verlangen ohne Hoffnung auf Erfüllung zu geben, wäre Folter, was dem besten Gott nicht zuzuschreiben ist, der nur gute Gaben zu geben weiß.«<sup>53</sup> Klaus Kremer zitiert diesen Text<sup>54</sup> und kommentiert ihn dann folgendermaßen: »In die *natürliche Ordnung* gehört die *Hoffnung* auf Erfüllung. In die *natürliche Ordnung* gehört auch die *Einsicht* von der Widersprüchlichkeit der anerschaffenen Sehnsucht nach Erlangung der Weisheit einerseits und der Verweigerung jedweder Chance zu ihrer Erfüllung andererseits. Die Hoffnung auf Erfüllung ist gewiß. Das *Wie* der Erfüllung bestimmt Gott, in dem er die *Gnade* gewährt. Diese Gnade ist Gnade der Zeugung in seinem Sohn, Gnade der Wiederzeugung in uns, uns durch den Sohn geschenkt. Allein durch ihn, ›den Mittler aller vernunfthaften Geister‹, vermögen wir ›das Letzte unserer Sehnsüchte zu erlangen‹.«<sup>55</sup>

Als Christen dürfen wir darauf vertrauen, dass Klaus Kremer *ultimum desideriorum* – »das Letzte der Sehnsüchte«<sup>56</sup>, die endgültige Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott, erlangt hat. Uns obliegt es, sich seiner Lebensleistung dankbar zu erinnern. Diese verdient hohen Respekt, bleibende Anerkennung und ehrendes Gedenken weit über seinen Tod hinaus.

53 *Sermo* CCXI: h XIX, N. 10, Z. 5–16.

54 K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung* (wie Anm. 38) 79. Seine Übersetzung weicht ein wenig von meiner ab.

55 Ebd., 80f.; Hervorh. im Text; vgl. dazu auch K. KREMER, *Wege und Art* (wie Anm. 28) 54 A. 7: Dort nennt Kremer Origenes als Quelle für den Gedanken des Cusanus in *Sermo* CCXI.

56 *Sermo* CCXI: h XIX, N. 11, Z. 16.

# Grußworte und Würdigungen

Prof. Dr. Peter Schwenkmezger

Präsident der Universität Trier

Sehr geehrte Damen und Herren,

das Internationale wissenschaftliche Cusanus-Symposium findet in Memoriam Klaus Kremer statt. Bis zu seinem Tode war Klaus Kremer mit dem gemeinsam von Universität und Theologischer Fakultät getragenen Cusanus-Institut in vielfältiger Weise verbunden. Zuletzt war er Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, lange Jahre von 1993 bis 2000 Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung, Gründer der Cusanus Lecture, die im akademischen Leben von Theologischer Fakultät und Universität nicht mehr wegzudenken ist.

Besonders ist er aber zu würdigen, weil er sich um die Zusammenarbeit der beiden Hochschulen verdient gemacht hat. Im Jahre 1984 wurde er deshalb zum Honorarprofessor der Universität Trier ernannt und hat seit dieser Zeit das akademische Leben des Faches Philosophie und darüber hinaus in reichem Maße beeinflusst.

Klaus Kremer wurde 1965 auf einen Lehrstuhl für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier berufen. Er ist trotz Rufen an andere Universitäten Trier treu geblieben. Bereits 1969, während der Gründungsvorbereitungen für die Universität Trier, wurde Prof. Kremer zum Mitglied für die Berufungskommission für die Besetzung zweier philosophischer Lehrstühle ernannt. Er hat in den Anfangsjahren der Universität Trier seine Arbeitskraft in Seminaren zur Verfügung gestellt und tat dies auch später noch. Er hat gemeinsame Symposien zwischen Universität und Theologischer Fakultät eingerichtet. Auch als Rektor der Theologischen Fakultät hat er stets die engen Beziehungen zur Universität gepflegt. Deshalb ist er auch zum Honorarprofessor berufen worden.

Ich erinnere mich auch an eine meiner ersten Begegnungen mit Prof. Kremer. Er hatte eine Habilitation von Kollegen Schüßler zu Leibniz betreut und da wir in unserer Habilitationsordnung die Bedingung haben, dass auch ein Kollege eines anderen Faches mit gutachten müsse, hat

er mich gebeten, diese Aufgabe zu übernehmen. Er hat damals diese Bitte so freundlich vorgetragen, dass ich mich nicht verweigern konnte. Erst hinterher habe ich gemerkt, welch starken Tobak er mir zugemutet hatte. Wegen der schwierigen Materie habe ich lange gebraucht, dieses Gutachten zu erstellen, bin aber Herrn Kremer heute noch dankbar, weil ich durch diese Aufgabe sehr viel gelernt habe. Auch später waren wir in der gemeinsamen Arbeit für das Cusanus-Institut und die Cusanus-Gesellschaft eng verbunden. Wir haben stets den kollegialen aber auch persönlichen Austausch gepflegt. Der Tod von Herrn Kremer und auch seine lange Krankheitszeit hat mich betroffen gemacht.

Ich freue mich sehr, dass Sie mit dieser heutigen Veranstaltung bis zum Samstag das Gedächtnis an diesen großen Gelehrten aufrecht erhalten. Sie haben ein anspruchsvolles Programm zusammengestellt, für das ich insbesondere dem Organisator und Leiter dieses Symposiums, Herrn Prof. Euler, ganz herzlich danken will. Der Tagung wünsche ich einen erfolgreichen und harmonischen Verlauf.

Prof. Dr. Tan Sonoda

Präsident der japanischen Cusanus-Gesellschaft,  
Rektor an der Jin-Ai Universität in Echizenza/Japan

Sehr verehrte Kollegen, meine Damen und Herren!

Da ich wegen der Verpflichtungen des Rektorats an der Jin-Ai Universität in Echizen leider nicht an dem Symposium teilnehmen kann, das in memoriam Prof. Dr. Klaus Kremer stattfindet, wird Herr Prof. Kazuhiko Yamaki mein Grußwort vortragen.

Prof. Kremer hat uns dankenswerterweise viele Jahre lang als Ehrenberater der japanischen Cusanus-Gesellschaft sehr stark unterstützt. Er hat die japanischen Cusanus-Forscher, die das Heimatland des Nikolaus von Kues besuchten, herzlich empfangen und sorgfältig betreut. Ich habe von nicht wenigen Japanern gehört, dass sie von ihm in sein Pfarrhaus in Meckel eingeladen wurden, um mit ihm ein sehr gastfreundliches und wissenschaftliches Gespräch zu führen.

Darüber hinaus hat Herr Kremer unsere Einladung angenommen, an dem Tokioter Cusanus-Symposion, das wir im Herbst vom Jahr 2000 anlässlich des 600. Geburtstages des Cusanus veranstaltet haben, teilzunehmen. Er ist damals mit seinem sehr gut vorbereiteten großen Vortrag weit nach Fernost gereist. Die Gründlichkeit und Akribie seines Vortrags waren für uns sehr eindrucksvoll; sie zeigte uns deutlich die vorbildliche Methode seiner Cusanus-Forschung.

Nicht nur die Tage des Tokioter Symposions, sondern auch die zwei Tage in Kyoto, die wir mit ihm gemeinsam verbringen durften, bleiben uns immer noch in sehr schöner Erinnerung.

Persönlich erinnere ich mich dankbar daran, dass er uns, meine Frau und mich, mit außerordentlicher Gastfreundlichkeit empfangen hat, als wir im Mai des Jahres 2001 zum Jubiläums-Symposion in Bernkastel-Kues eingeladen waren.

Obwohl sein Gesundheitszustand langsam schlechter wurde, hat er sich mittels seiner wissenschaftlichen Aufrichtigkeit und seiner integren Persönlichkeit sehr darum bemüht, die internationale Cusanus-Forschung weiter zu entwickeln, und dies ist ihm auch gelungen. Ein Beispiel dafür ist die Tatsache, dass er das Doppel-Symposion: »Die Sermones des Nikolaus von Kues« ausnahmsweise 2004 und 2005 zwei Jahre hintereinander veranstaltet hat. Wie Sie wissen, wurden diese Symposien aus Anlass der Vollendung der Edition der fast 300 cusanischen Predigten unter der Leitung des Trierer Cusanus-Institutes veranstaltet. Mit diesen Symposien wollte Prof. Kremer die weltweite Cusanus-Forschung auf einen vielfach übersehenen, wichtigen Teil des cusanischen Gedankengutes hinweisen. Er hat so eine neue Etappe der internationalen Cusanus-Forschung eingeleitet. Dass Prof. Yamaki als Referent zum ersten der beiden Doppel-Symposien aus Japan eingeladen wurde, ist für die japanische Cusanus-Gesellschaft eine große Freude. Und wir dürfen nicht übersehen, dass aufgrund der ausgezeichneten Leitungsfähigkeiten von Prof. Kremer die guten Ergebnisse der Doppel-Symposien gleich nach dem jeweiligen Symposion als Band 30 und 31 der »Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft« so publiziert worden sind, dass sie als nützliche Materialien für die Cusanus-Forschung weltweit zur Verfügung stehen.

Man kann feststellen, dass das ganze Leben des Prof. Klaus Kremer zeigt, wie er selbst mit seinem Intellectus und seinem Affectus nach der

Wahrheit suchte und die Mitmenschen zur Wahrheit zu führen versuchte, genau so, wie er es selber in Bezug auf Cusanus in der Einführung zu seiner letzten großen Schrift: »Praegustatio naturalis sapientiae« (Münster 2004, S. XIII) betont.

Das Thema dieses Symposions: »Die Jagd nach der Weisheit«, ist auch das letzte, das er als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft festgesetzt hat, und ich bin überzeugt, dass das Thema genau das Leben von Prof. Kremer symbolisiert, der als vorbildlicher Professor und Priester gelebt hat.

Weit im Fernen Osten hoffe und wünsche ich Ihnen, meine Damen und Herren, dass dieses Symposium reiche Frucht für die Cusanus-Forschung bringen wird, indem es von dem wissenschaftlichen Geist der Gründlichkeit und Akribie, den Prof. Klaus Kremer uns brillant gezeigt hat, geführt wird.

Prof. Dr. Morimichi Watanabe

Präsident emeritus der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft,  
Professor emeritus der Geschichte und Politikwissenschaft,  
Long Island Universität/USA\*

Sehr verehrte Kollegen, meine Damen und Herren!

Der 18. 11. kommt näher. Wenn wir an den Tod von Herrn Prof. Dr. Kremer an jenem Tag des letzten Jahres denken, erinnern wir uns an ein Ereignis, das uns sehr betrübt hat. Jetzt aber haben wir die freudvolle Gelegenheit, seinen exemplarischen Beitrag zur Cusanus-Forschung in Betracht zu ziehen.

Selbstverständlich kennen fast alle deutsche Kollegen und Freunde von Prof. Kremer seinen Lebenslauf sehr gut und deswegen kann ich Einzelheiten überspringen.

Wir können jetzt mein Verhältnis zu Klaus Kremer nennen und dabei auch das Verhältnis zwischen der American Cusanus Society und ihm beleuchten. Es war mir eine Freude und ein Privileg, ihn kennenlernen zu

---

\* Das Grußwort wurde vorgetragen von Prof. Dr. Peter Casarella.

dürfen und ihm danach öfters zu begegnen. Zunächst wurde er mir 1977 bei einer Sitzung des Instituts in Trier vorgestellt, und zwar, als er als Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats aufgenommen wurde. Damals kannte ich ihn nur als Forscher. 1996 hat er als Referent an dem Symposium der American Cusanus Society im Gettysburg Lutheran Seminary teilgenommen. Dabei war es uns möglich, uns persönlich kennen zu lernen. Vor allem aber wurde unsere Freundschaft beim Cusanus-Symposium zu Padua vom 14.–19. Oktober 1997 enger und wir begannen, uns besser zu verstehen. Bei diesem internationalen Symposium wurden vor allem seine Organisationsqualitäten schnell deutlich und hoch geschätzt.

Prof. Erich Meuthen hatte die Idee, einen Kongress in Padua mit Blick auf die Tätigkeit von Nikolaus von Kues als Jurist zu veranstalten. Aber aus gesundheitlichen Gründen konnte er zum Kongress nicht kommen. Gleichfalls war Prof. Giovanni Santinello, der führende Cusanus-Kenner in Italien, ausgefallen. Aufgrund dessen wurde Professor Kremer die Leitung und der Vorsitz des Kongresses übertragen.<sup>1</sup>

Bevor ich nach Padua gefahren bin, besuchte ich den Mailänder Dom. Im Untergrund des Doms konnte ich *I Battisteri Paleocristiani* besuchen. Dort wurde der hl. Augustinus getauft. Eine Erinnerung, die mich sehr begeistert hat.

Der Kongress von 1997 hat in der Nähe des Doms von Padua stattgefunden, in der Basilika des hl. Antonius, und hat mir die schöne Gelegenheit gegeben, den Heiligen besser kennen zu lernen. Außerdem hat Prof. Kremer uns zum Grab und zur Residenz Francesco Petrarca begleitet.

Um im Jahr 2001 das 600. Jubiläum des Geburtstages von Nikolaus von Kues zu feiern, hat die japanische Cusanus-Gesellschaft unter Leitung von Prof. Dr. Kazuhiko Yamaki einen Kongress vom 6.–8. Oktober 2000 an der Waseda Universität in Tokyo veranstaltet. Die Vertreter der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft waren Prof. H. Lawrence Bond, Prof. Gerald Christianson und ich. Aus Deutschland kamen Prof. Klaus Kremer und Prof. Euler. Sie haben wegen der sorgfältigen Vorbereitung und Betreuung durch Prof. Yamaki und seine Kollegen großen Erfolg gehabt. Die Waseda Universität ist 1882 gegründet worden und ist heute noch in Japan sehr berühmt. Sie hat eine lange Geschichte von bedeu-

---

1 Das Grußwort, das Herr Professor Watanabe beim Kongress in Padua vorgetragen hat, ist abgedruckt in MFCG 24 (1998) 3f.

tenden Professoren und Gastforschern. Dementsprechend hat der Besuch der angesehenen Wissenschaftler aus dem Ausland einen gewissen Sinn innerhalb der ältesten Traditionen dieser Universität und innerhalb der japanischen Gesellschaft selbst.

Was darf man zusammenfassend jetzt nur kurz über die Zukunft der Cusanus-Studien sagen? Ohne Prof. Kremer und seine Leitung wäre die heutige Zusammenarbeit zwischen der Cusanus-Gesellschaft und den vielen anderen Gesellschaften in anderen Ländern einfach undenkbar. Jetzt ist Prof. Euler der Leiter des Instituts. Prof. Euler war doch seit langem ein erfahrener Mitarbeiter und Kollege von Prof. Kremer. Deshalb hoffe und wünsche ich, dass die deutsche Cusanus-Gesellschaft auch weiterhin mit den anderen Cusanus-Gesellschaften auf der Welt kooperiert.

Am Ende habe ich nur noch einen Wunsch. Gott segne die Seele von Prof. Kremer und auch unsere harmonische Zusammenarbeit zum künftigen Fortschritt der Cusanus-Forschung!

Mit besten Wünschen verbleibe ich,

Ihr Morimichi Watanabe

# Von der venatio zur veneratio sapientiae

Predigt im ökumenischen Gedenkgottesdienst  
für Klaus Kremer

Von Joachim Vobbe,  
Bischof des Alt-Katholischen Bistums in Deutschland,  
Bonn

Lesungstexte:

Sir 14,20–15,1;

Mt 11,25–30

Verehrte Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Cusanus-Symposium,

der Begriff »Jagd« ist heute nicht mehr unbedingt positiv besetzt. Nicht nur Vegetarier oder Schöpfungsbewegte beklagen, dass Jagd doch etwas mit der *Zerstörung* von Leben zu tun habe, auch die Jäger selbst stimmen ein in das Lamento: Ein Klassenkamerad von mir, passionierter Jäger, klagte neulich darüber, dass seine Ausgleichszahlungen für Wildschäden in enorme Höhen gingen und dass die dadurch erforderlichen Abschussquoten das Ganze zu einer zuweilen doch recht mühseligen und freudlosen Veranstaltung werden ließen.

In der Tat: Ein Jäger tötet. Er eignet sich sein Zielobjekt an, indem er es zerstört. Er entscheidet aus sicherer Entfernung durch das bloße Krümmen des Fingers über Leben und Tod, ohne Einsatz des eigenen Lebens. Reduzierte man die Aufgabe eines Jägers daher nur noch aufs Töten von Wild und auf die Vermarktung von Fleisch, so würde er damit tatsächlich zum Paradigma unserer Gesellschaft, die droht zu einer rücksichtslosen, gnadenlosen Einverleibungsgesellschaft zu werden, weil sie Mensch, Tier und Natur einzig und allein unter dem Gesichtspunkt des eigenen Nutzens, ja mehr noch des eigenen Appetits sieht. Begriffe wie Schnäppchenjäger, Erlebnisjäger, Schürzenjäger belegen diesen Tatbestand. Die Jäger dieser Jagdgesellschaft werden allerdings, ehe sie es sich versehen, selbst zu Gejagten ihrer eigenen Ängste

vor dem Scheitern und dem Tod. Die aktuelle Bedrohung der Weltwirtschaft ist eine Folge genau dieser Gier.

Vorderhand scheint es daher ein Widerspruch, wenn bei Nikolaus Cusanus von der *Jagd* nach der Weisheit die Rede ist. Nach unserem heutigen Empfinden passen Jagd und Weisheit nicht mehr recht zusammen. Weisheit lässt sich nicht mit einem Schuss aus sicherer Entfernung zur Strecke bringen, erledigen und schließlich verkonsumieren. Wer Weisheit so *besitzen*, in den *Griff* kriegen wollte, würde sie zerstören.

Das ist – nebenbei gesagt – eine durchaus kritische, hochaktuelle Bemerkung gegenüber solchen, die meinen, man könne sich Weisheit als eine Art Konsumgut mittels bestimmter Techniken aneignen. Weise ist eben noch nicht ein Mensch, der sich aus sicherer Entfernung durch Meditationsverfahren in weltflüchtiger Versenkung allen Problemen, die der Alltag uns auflädt, entzieht. Weise ist auch noch nicht einer, der – wie so viele Zeitgenossen – einfach nicht mehr nachdenkt über Gott und die Welt und der sich zufrieden gibt mit dem, was ihm gerade vor die Flinte kommt.

Zur Zeit des Cusanus war die Jagd noch ein Sport, ein Sport der Reichen und Privilegierten, des Adels; eine gefährliche, gleichwohl und gerade darum aber auch lustvolle Angelegenheit. Das Wildbret wurde noch nicht mit Büchsen erlegt, sondern mit Armbrust, Lanzen, Pfeil und Bogen. Auf oft halsbrecherische Weise musste dem Wild nachgestellt oder musste es zusammengetrieben werden. Wenn Nikolaus Cusanus nun das Streben, die Sehnsucht nach Weisheit in die Metapher einer Jagd kleidet, dann bezieht er sich damit auf diesen adligen Sport. Der *Weisheitsjäger* allerdings erwirbt seine Adelsrechte, – wie Cusanus selbst – nicht mehr mit der *Geburt*, sondern mit dem Hunger und Durst nach *Erkenntnis*. Es handelt sich mithin um ein Adelsprädikat, das jedem Menschen frei zugänglich ist.

Cusanus geht also einen anderen Weg als die modernen Weltverweigerer oder Konsumjäger. Er nimmt das menschliche Streben nach Erkenntnis ernst. »Da das Unbekannte durch noch Unbekannteres nicht erkannt werden kann, so muss ich an etwas *Gewissem* festhalten, das alle Jäger unbezweifelt voraussetzen, und in *seinem* Lichte das Unbekannte suchen« (*De venatione sapientiae*, Kap. 2).

Zugleich bringt er das Erkenntnisvermögen des Menschen in Einklang mit dem Glauben, dass alle Erkenntnis sich Gott verdankt, der alleine die Weisheit ist. Weise wird man also frei nach Paulus (1 Kor 13,9ff., vgl. auch *De venatione sapientiae*, Kap. 39, Schluss), indem man das eigene

Erkennen als Stückwerk begreift. Weisheit erschließt sich nicht im *Ab-lehnen* von Wissen, im Gegenteil, wohl aber im steten Bewusstsein seiner *Begrenztheit*.

An dieser Stelle überschneiden sich die Wege des Nikolaus von Kues mit denen des Verfassers des alttestamentlichen Weisheitsbuches Jesus Sirach. Der, wie uns die Exegeten erklären, greise Sirach entwirft eine Weisheitslehre für eine Generation von Juden, die auch in einer *hellenistisch-aufgeklärten* Gesellschaft noch als gläubige Juden leben wollen. Er versucht, das Streben nach menschlicher *Erkenntnis* zusammenzubringen mit dem Glauben Israels. Die Krone und die Wurzel der Weisheit ist die Gottesfurcht, so beginnen seine Gedanken. Denn weise ist nur *einer*, nämlich der Herr. Gott hat, so der Sirazide, die Weisheit über alle seine Werke ausgegossen. Diese Weisheit ist es, die in das menschliche Herz die Sehnsucht gelegt hat, die Wege Gottes zu erforschen und ihm durch die Tat zu entsprechen. Weisheit *hat* man nicht, sondern weise *wird* man allenfalls, wenn man die Weisheit liebt. Weisheit kann man daher nicht mit ökonomischen Mitteln oder meditativen Techniken erwerben, sondern nur lieben und sich danach sehnen, so die Bilder im Buch Jesus Sirach. Der Weise *wohnt* nicht einfach im Haus der Weisheit, sondern schaut durch ihre Fenster, horcht an ihren Türen und macht bescheiden die Stricke seines Zeltes an ihr fest. Wie ein Späher geht er ihr nach. Er nimmt ihr Joch auf sich, das leicht ist.

Zwei Lebensläufe von Professor Klaus Kremer habe ich erhalten: Einen seiner *vita academica*, und einen zweiten, der auch recht persönliche Aussagen macht.

Der Vergleich dieser beiden Lebensläufe zeigt: In Klaus Kremer verbunden sich hohe Intelligenz, Fleiß und eine schließlich immense Fülle klassischen Wissens zu einer beachtlichen wissenschaftlichen Karriere. Der zweite Lebenslauf zeigt aber auch: Was ihn *trieb* (das ist ein Ausdruck aus der *Jägersprache!*), war ein untrennbar wissenschaftlicher *und* priesterlicher Eros.

Erinnern wir uns: Die Jagd in der Deutung des Cusanus hat etwas mit Sport zu tun, mit einem mehr als physischen Hunger und Durst – gleichwohl elementaren Bedürfnissen, die uns, die den Jäger buchstäblich treiben. Dieser Stimme eines geistigen und geistlichen Hungerns und Dürstens ist Klaus Kremer gefolgt. Bei seinem wissenschaftlichen wie bei

seinem priesterlichen Tun hat er der Stimme des Herzens, des Herzens, welches die Impulse für diese Art Jagd setzt, den Vorrang gegeben. Aus dem zweiten Lebenslauf spricht beispielsweise die Verletzung über die Übergriffigkeit, mit der man ihn mit 15 Jahren zum Luftwaffenhelfer ausbildet, mit 16 bei der Flak einsetzt, mit 17 zum Fronteinsatz zwingt und schließlich gefangennimmt, um ihn dann – als so Lebens- und Todeserfahrenen – nach dem Krieg wieder auf die Schulbank zu drücken. Aber es spricht aus diesem zweiten Lebenslauf auch die Freude und Zuversicht des jungen Mannes, der nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Priester, Seelsorger werden will und kann. Dankbarkeit, Freude und Stolz sprechen aus den Hinweisen auf seinen Lehrer Hirschberger, auf seine Wahl zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft der philosophischen Fachvertreter innerhalb des Theologiestudiums, seine Aufnahme in das Kuratorium und den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft und die Wahl zu deren Vorsitzenden. Aber ebenso spricht *aus* diesem Lebenslauf und *für* dieses Leben, dass es ihm ein Anliegen seines Herzenshungers war, stets auch seinen *Priesterberuf* in aller Bescheidenheit *praktisch* auszuüben. Derselbe Klaus Kremer, den wir als Cusanus-Kenner von hohen Graden schätzen gelernt haben, leistet von 1961 bis 1983 tägliche Aushilfe in St. Helena in Trier und leitet ab 1983 neben seiner Professur als »Landpfarrer« die kleine Eifelgemeinde Mekel. Das Ineinsfallen großer philosophischer und theologischer Gedanken mit der Gnade des Glaubenkönnens und der seelsorglichen Hingabe auch an die Geringsten war für ihn, der, wie Professor Euler in seiner Würdigung beschrieben hat, die »Welt in Gott« glaubte, kein Widerspruch. Sein Priesteramt ermöglichte ihm in der Eucharistie, in der Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, die Erfahrung, dass unser Wissenshunger nicht verbindungslos neben dem anderen Hunger und Durst steht, nämlich dem Hunger und Durst nach der unmittelbaren Begegnung mit Gott, der die Weisheit ist, ein Brot, das sich austeilt, aber nie ganz verzehrt. Klaus Kremers aus diesem Gotthunger, der Erkenntnis der Unverzehrbarkeit Gottes und damit der Erkenntnis eigener Grenzen lebenswürdige, bescheidene Wesensart grenzte nicht aus, sondern bezog ein.

Lassen Sie mich schließen mit einigen Passagen aus Cusanus' *venatio sapientiae*, die mir besonders aussagekräftig scheinen für die Methoden des gläubigen Weisheitsjägers:

Aus dem ersten Feld: Das belehrte Nichtwissen

»Je mehr also jemand sich bewußt wird, dass Gott nicht gewußt werden kann, desto unterrichteter ist er [...] ›Laßt uns ein Gefühl dafür bekommen, daß es ein *Vorteil* für uns ist zu unterliegen. Niemand ist eifriger in der Erkenntnis der Wahrheit als der, welcher begreift, daß in den göttlichen Dingen auch dem Fortgeschrittensten immer noch etwas zum Forschen übrigbleibt.« [Leo d. Gr.]« (*De venatione sapientiae*, Kap. 12)

Aus dem vierten Feld: Das Licht

»Der Geist erfaßt in seinem eigenen Begriff von Gutheit die Gutheit dessen, dessen Bild er ist, als über alles Denken und Begreifen groß.« (*De venatione sapientiae*, Kap. 17, vgl. Ps 36, 10: In seinem Lichte schauen wir das Licht)

Aus dem neunten Feld: Die Grenze

»Die Grenze des Werden-Könnens ist [...] völlig grenzenlos und enthält [doch] im voraus in umgrenzter Form alle Dinge, die werden können.« (*De venatione sapientiae*, Kap. 27, vgl. Klaus Kremers »Welt in Gott«)

Aus dem zehnten Feld: Die Ordnung

»[...] die erhabenste Erkenntnis Gottes erfolgt durch ein Nichtwissen. Sie erfolgt gemäß einer Vereinigung, die über vernünftiges Begreifen hinausliegt, wenn die Vernunft von allen seienden Dingen sich abzieht, dann auch sich selbst entläßt und sich mit den hell leuchtenden Strahlen vereinigt« [Dionysius Ps.-Areopagita]« (*De venatione sapientiae*, Kap. 30)

Am Ziel dieser Vereinigung glauben wir Klaus Kremer nun angekommen. Sein Leben verkündet uns: Die *venatio sapientiae* kann nur erfolgreich sein, wenn sie Hand in Hand geht mit der *veneratio sapientiae*. Das verbindet Klaus Kremer mit seinem Meister Cusanus. Und wir bitten, dass Klaus Kremer nun den schauen darf, an den er geglaubt hat.

Cusanus hätte seine Freude gehabt an seinem Schüler Klaus Kremer. Ach, was sage ich, er hat sie.



# Einführung in die Thematik des Symposions

Von Walter Andreas Euler, Trier

Der Titel zeigt an, dass im Zentrum dieses Symposions eine einzelne Schrift des Nikolaus von Kues steht, nämlich das Spätwerk: *De venatione sapientiae* – »Die Jagd nach der Weisheit«. Bei den bisherigen Symposien des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft dominierten Sachthemen. Im Einzelnen hatten die folgenden Tagungen eine thematische Ausrichtung: »Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene« (1970), »Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems« (1973), »Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus« (1977), »Weisheit und Wissenschaft: Cusanus im Blick auf die Gegenwart« (1990), »Kirche und *Respublica christiana*« (1993), »Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues« (1995), »Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker« (1997) und »Sein und Sollen: Die Ethik des Nikolaus von Kues« (1998). Zwei Symposien befassten sich mit zentralen cusanischen Schriften: Das Symposion von 1982 mit *De pace fidei*, dasjenige von 1986 mit *De visione Dei*. Das sogenannte Doppel-Symposion 2004 und 2005 widmete sich dem cusanischen Predigtwerk. Die Jubiläumssymposien von 1964 und 2001 nahmen jeweils Person und Werk des Nikolaus von Kues aus verschiedenen Perspektiven in den Blick.

Das gegenwärtige Symposion steht mit seiner Ausrichtung auf eine einzelne Schrift in der Tradition der Symposien von 1982 und 1986. *De venatione sapientiae* nimmt unter den Alterswerken des Kardinals aus Kues eine besondere Stellung ein. Im Prolog bezeichnet Cusanus die Schrift ausdrücklich als sein philosophisches Testament:

»Da ich nicht weiß, ob mir noch eine längere und dem Denken zuträglichere Zeitspanne vergönnt sein wird, möchte ich in dieser Schrift eine zusammenfassende Darstellung meiner Jagdzüge nach der Weisheit der Nachwelt überliefern, soweit ich diese bis zu diesem Alter durch geistige Einsicht als der Wahrheit am angemessensten erachtet habe. Ich habe nämlich das 61. Lebensjahr (bereits) überschritten.«<sup>1</sup>

---

1 *De ven. sap.* Prol.: h XII, N. 1, Z. 6–9. – KLAUS KREMER nennt *De venatione sapientiae* »Cusanus' Gedächtnisschrift« (*Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, 273).

Diese Angabe zeigt an, dass die Schrift etwa »zur Jahreswende 1462/63« verfasst wurde, wie Erich Meuthen nach einer eingehenden Analyse der Datierungsfrage feststellt.<sup>2</sup>

Diese soeben zitierte Aussage bedeutet keineswegs, dass sich Nikolaus in *De venatione sapientiae* darauf beschränken würde, die Ergebnisse seines Denkens lediglich zusammenzufassen, sondern er nimmt sie unter einer veränderten Perspektive neu in den Blick, wie er selbst schreibt:

»Ich ließ mich jetzt durch die vielfältigen Jagdzüge der Philosophen nach Weisheit, von denen ich in den Lebensbeschreibungen der Philosophen bei Diogenes Laertius las, anregen, mein ganzes geistiges Vermögen (*ingenium*) einer so angenehmen Betrachtung (*speculatio*) zuzuwenden, im Vergleich zu der der Mensch nichts Köstlicheres finden kann.«<sup>3</sup>

Cusanus versucht also, dieser Absichtserklärung gemäß, seine Jagdzüge nach der Weisheit mit denjenigen der antiken Philosophen, über die Diogenes Laertius berichtet, in Beziehung zu setzen. Auf diese Art und Weise verbindet sich sein Blick auf das eigene Werk originell und instruktiv mit demjenigen auf die Geschichte der Philosophie.

Um nicht in der Uferlosigkeit der Weisheitsproblematik unterzugehen, nimmt der Kardinal eine wichtige Einteilung vor: Er unterscheidet drei Gebiete bzw. Ebenen (*regiones*) der Weisheit: diejenige der Ewigkeit, diejenige der fortdauernden Ähnlichkeit (*perpetua similitudo*) und diejenige, in der die Ähnlichkeit im zeitlichen Fluss von fern aufleuchte,<sup>4</sup> und in Verbindung mit den drei Ebenen zehn Felder (*campi*), in bzw. auf denen nach der Weisheit gejagt werden könne. Cusanus schreibt:

»Das erste Feld nenne ich die belehrte Unwissenheit (*docta ignorantia*), das zweite das Können-Ist (*possest*), das dritte das Nicht-Andere (*non aliud*), das vierte das Feld des Lichtes (*lucis*), das fünfte dasjenige des Lobes (*laudis*), das sechste dasjenige der Einheit (*unitatis*), das siebte dasjenige der Gleichheit (*aequalitatis*), das achte dasjenige der Verknüpfung (*conexionis*), das neunte dasjenige der Grenze (*termini*) und das zehnte dasjenige der Ordnung (*ordinis*).«<sup>5</sup>

In den Schlusskapiteln denkt Cusanus über das von ihm Erreichte nach und er kommt zu dem Schluss: »Ich habe eine große Jagd unternommen, um große Beute zu erlangen.«<sup>6</sup> Mit dieser recht selbstbewussten Feststel-

2 Dies geschieht in einer Besprechung der textkritischen Edition von *De venatione sapientiae* (h XII): HJ 103 (1983) 446–448, hier 448.

3 *Ebd.*: h XII, N. 1, Z. 11–14.

4 *De ven. sap.* 11: h XII, N. 30, Z. 4–6.

5 *Ebd.*: h XII, N. 30, Z. 7–10.

6 *De ven. sap.* 34: h XII, N. 101, Z. 4f.: *Magnam utique venationem feci, ut magnam praedam reportarem.*

lung hat Nikolaus keineswegs übertrieben. Die Schrift *De venatione sapientiae* gehört zu den facettenreichsten und bedeutendsten Werken des Kardinals aus Kues. Sie ist von Bedeutung in Hinblick auf die großen Linien der Gedankenführung, aber auch in Bezug auf viele Details, die den aufmerksamen Leser immer wieder in Erstaunen versetzen.<sup>7</sup> Beide Perspektiven zeigen Cusanus als einen Meister der metaphysischen Spekulation.

Der philosophische Beutezug des Nikolaus von Kues in der Schrift *De venatione sapientiae* soll bei diesem Symposium in sieben Referaten und in den jeweils sich anschließenden Diskussionen eingehend erörtert werden. Ich habe bereits in meiner Gedenkrede darauf hingewiesen, dass dieses Symposium noch von Klaus Kremer konzipiert worden ist. Er hat dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft den Vorschlag unterbreitet, *De venatione sapientiae* zum Thema eines eigenen Symposiums zu machen. Der Beirat hat diesen Vorschlag im Oktober 2004 einmütig angenommen. Die Formulierung der Referatsthemen geht ebenfalls auf Klaus Kremer zurück und auch (mit einer Ausnahme) die Auswahl der Referenten.

Ich hoffe, dass unser Symposium zu *De venatione sapientiae* einen substantiellen wissenschaftlichen Ertrag durch luzide Referate und gehaltvolle Diskussionen bringen wird. Den Referenten, Moderatoren und Diskutanten darf ich im Interesse aller Teilnehmer des Symposiums höflich folgende Mahnung des Nikolaus von Kues aus dem 31. Kapitel der Schrift über die Jagd nach der Weisheit ans Herz legen:

»Niemand kann ein Redner (*orator*) oder sonst in einer Sache Kundiger (*peritus*) sein, wenn seine Rede der Ordnung entbehrt. Er versteht nämlich weder sich selbst noch wird er verstanden, wenn ihm die Ordnung fremd ist. Diese ist ja der Widerschein der Weisheit.«<sup>8</sup>

---

7 Alters- und krankheitsbedingte Schwächen der Schrift benennt HANS GERHARD SENGER in seinem Beitrag in diesem Band.

8 *De ven. sap.* 31: h XII, N. 94, Z. 14–16.



# HAUPTREFERATE



# Der bisherige Diskussionsstand zu *De venatione sapientiae*

Von Albert Dahm, Merzig

Der hier vorgelegte Überblick über den Stand der Diskussion versteht sich als Einführung in den weiteren Gang des Gesprächs. Er soll einen ersten Einblick gewähren in die bisher geleistete Arbeit der Forschung, Problemfelder benennen und aufdecken, die die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben. Wir möchten Positionen beschreiben, Einstellungen der Interpretation und Schwerpunkte des Forschungsinteresses vorstellen. Dazu erschien es uns sinnvoll, über einen bloßen, die einzelnen Beiträge in chronologischer Reihenfolge präsentierenden Literaturbericht hinauszugehen und die Übersicht nach thematischen Gesichtspunkten zu ordnen, auch wenn dabei in Kauf zu nehmen ist, dass nicht lückenlos alles erfasst werden kann, was zu *De venatione sapientiae* bisher vorgetragen worden ist.

Eine Durchsicht der wichtigsten Veröffentlichungen, die auf *De venatione sapientiae* Bezug nehmen,<sup>1</sup> ergab, dass besonders drei Themenbereiche in den Vordergrund rücken, von den Autoren mit besonderem Nachdruck hervorgehoben und bedacht werden:

---

1 Berücksichtigt wurden: FRANZ ANTON SCHARPFF, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts* (Tübingen 1871) 231–242. JOHANNES UEBINGER, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus* (Münster/Paderborn 1888); ELISABETH BOHNENSTAEDT, *Einführung zu Vom Können-Sein. Vom Gipfel der Betrachtung: Schriften des Nikolaus von Cusa*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. E. Hoffmann, Heft 9, Philosophische Bibliothek, Bd. 229 (Leipzig 1947) V–LXXIX. 81–153; JOSEF STALLMACH, *Sein und das Können-selbst bei Nikolaus von Kues*, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, hg. v. Kurt Flasch (Frankfurt 1965) 407–421; SIEGFRIED DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues: Monographien zur philosophischen Forschung*, Bd. 54 (Meisenheim am Glan 1969); HERMANN SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues: BCG V* (Münster 1973); ALFONS BRÜNTRUP, *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues: Epimeleia. Beiträge zur Philosophie*, Bd. 23 (München/Salzburg 1973); KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues –*

1. Ein formaler Gesichtspunkt: Die Frage nach dem Ort von *De venatione sapientiae* im Gesamtwerk: Wie fügt sich *De venatione sapientiae* in die Entwicklung der cusanischen Spekulation ein?
2. Der Begriff des *posse fieri*: Wie bestimmen die Autoren das Profil, den Sinn, die metaphysische Aussage, Aufgabe und Funktion dieses für *De venatione sapientiae* wichtigen Leitgedankens?
3. Das Problem einer möglichen Erkennbarkeit der *quidditates* bzw. *essentiae*, der Wesenheiten der Dinge. Wie wird das auf ein Erfassen der Wesenheiten zugespitzte Erkenntnisproblem, das in *De venatione sapientiae* erneut aufgerollt wird, wahrgenommen, dargestellt und beurteilt?

Mit der Konzentration auf diese drei Themenkreise ist auch die Gliederung unserer Einführung vorgegeben.

## § 1 Kontinuität und Wandel. Die Einordnung von *De venatione sapientiae* in den Duktus des Gesamtwerks unter besonderer Berücksichtigung der Spätschriften

Dass Cusanus von *De docta ignorantia* (ja von seinen frühesten philosophisch-theologischen Versuchen) an bis in die letzte Phase seines literarischen Schaffens hinein eine Entwicklung durchschritten hat, ist in der Forschung weitestgehend unbestritten.<sup>2</sup> Ablesbar ist der geistige Fort-

*Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998); THOMAS LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*: BCG XV (Münster 2006).

- 2 S. hierzu vor allem K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1), passim; WALTER ANDREAS EULER, *Entwicklungsgeschichtliche Etappen und schwerpunktmäßige Themenverschiebungen in den Sermones?*, in: MFCG 30 (2005) 71–91; vgl. auch JOSEF KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Cusanus-Predigten*: CT 1/7 (Heidelberg 1942) 7–37; WOLFGANG LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*: Praktische Theologie heute, Bd. 2 (Stuttgart/Berlin/Köln 1991) 49–51. Vom Begriff der Entwicklung distanziert sich KLAUS JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*: Symposion. Philosophische Schriftenreihe, Bd. 31 (Freiburg/München 1969) 23: »Das Verhältnis der verschiedenen cusanischen Schriften zueinander läßt sich nicht mit den am biologischen Leben abgelesenen und allzu linearen Kategorien von ›Entwicklung‹, ›Reifung‹ oder auch ›Verfall‹ erfassen; die Einheit seines

schritt schon am Wechsel der Namen, die Cusanus auf dem Weg seiner Wahrheitssuche für das Absolute gefunden hat. Sie markieren Stationen seines Ringens um eine begriffliche Annäherung an den unbegreiflichen Urgrund allen Seins. In ihnen spiegeln sich die Versuche wieder, die Relation des schöpferisch-gründenden Unendlich-Einen zum hervorgebrachten Endlich-Vielen konzeptionell zu bewältigen, aber auch stets neu zu überdenken.

Die im steten Neuaufbruch sich manifestierende Bewegung im cusanischen Denken wird in der Forschung durchweg nicht als Gegensatz zu einer gleichzeitigen Kontinuität empfunden. Beides kennzeichnet die Spekulation des Kardinals: Steter Fortschritt, Weiterentwicklung des Gedankens und Festhalten an grundlegenden Positionen. Beides ist auch erkennbar im Werk *De venatione sapientiae*. In der Forschungsliteratur können wir einen dreifachen Ansatz erkennen, dieses Ineinander von Kontinuität und Wandel hier näher zu bestimmen und dabei zu einer zeitlich-sachlichen Einordnung unseres Werkes zu kommen, d. h. seinen Ort im Gesamtgefüge zu fixieren: Zunächst sehen wir das Bemühen, auf dem Hintergrund einer Zweiteilung der cusanischen Entwicklung *De venatione sapientiae* der späteren Phase einer spekulativen Neuorientierung zuzuordnen (J. Uebinger; E. Bohnenstaedt); dann den Versuch, *De venatione sapientiae* innerhalb einer sich fortentwickelnden *posse*-Philosophie zu verorten, in der früher schon Gedachtes pointierter und verschärfter zum Durchbruch kommt (S. Dangelmayr; A. Brüntrup); schließlich das Bestreben, unsere Schrift als klärende, korrigierend abschließende Formulierung des philosophisch-theologischen Standpunkts zu erweisen (K. Flasch). Sichten wir nun entsprechend dieser Einteilung die vorliegenden Einlassungen!

---

Philosophierens ist keine Einheit der Abfolge von einem Anfang zu einem Ende, weder so, daß im Anfang die Grundlegung geleistet wäre, die dann in die einzelnen Aspekte nur noch ausdifferenziert würde, noch so, daß des Cusaners ganzes Philosophieren ein kontinuierlicher Anstieg zu einer zuletzt in den Spätschriften erreichten Höhe wäre, noch auch so, daß der Höhepunkt etwa zwischen Früh- und Spätschriften in der Mitte läge. Wenn all diese Standpunkte eingenommen werden können, dann eben deshalb, weil jede Schrift im Verhältnis zu den übrigen zugleich Ausfaltung und Bereicherung durch Einbeziehung neuer Aspekte wie auch Einfaltung und spekulativ einigende Vertiefung ist«. S. auch unsere folgenden Darlegungen, bes. § 1.

I. Die Zuweisung von *De venatione sapientiae* in eine zweite Phase der cusanischen Spekulation (J. Uebinger; E. Bohnenstaedt)

J. Uebinger unterscheidet bei Cusanus zwei Grundtypen der Spekulation, zwei Denkrichtungen, wie er sich ausdrückt, die für ihn zwei einander ablösende Phasen der geistigen Entwicklung repräsentieren. Während Nikolaus zunächst über das Endliche hinausdenke, sich symbolischer Figuren bediene, suche er in der Folge immer mehr einen Weg, das Unendliche in den Dingen, durch sie hindurch, *im* vorfindbar Seienden, wahrzunehmen. Diesen Perspektivenwechsel beschreibend, kommt er auch zu einer zeitlichen und sachlichen Einordnung von *De venatione sapientiae*.

»Neben der symbolischen«, so sagt er, »läuft eine zweite Denkrichtung teilweise einher, drängt jene aber schließlich in den Hintergrund. Angebahnt ist sie im Jahre 1450 durch das Gespräch über ›die Weisheit‹, entfaltet 1460 durch das Gespräch über ›das wirkliche Können‹, kritisch geprüft 1463 durch die Schrift über ›das Suchen nach der Weisheit‹ und vollendet durch das kleine Zwiegespräch über ›die Krone der Erkenntnis‹.«<sup>3</sup>

Hier deutet sich schon an, dass Uebinger *De venatione sapientiae* nur den Rang einer Zwischenstation zuerkennt. Die Tatsache, dass die für unsere Schrift charakteristischen Begriffe *posse facere* und *posse fieri* aufgegeben werden, in *De apice theoriae* nicht wiederkehren, führt ihn zu dem Schluss, dass Cusanus das Stadium von *De venatione sapientiae* dort hinter sich gelassen hat.<sup>4</sup>

Die aufgewiesene Entwicklungslinie muss freilich für Uebinger im Zusammenhang einer sich durchhaltenden Kontinuität gesehen werden. Diese ist für ihn garantiert in den Konstanten des cusanischen Gottesbegriffs: »Stets [...] ist Gott für Cusanus die lauterste Wirklichkeit; er ist für ihn zweitens die *Ursache* alles dessen, was außer ihm existiert.«<sup>5</sup> Mit diesem Spitzensatz, auf den seine Bemühungen um eine Interpretation zulaufen, gibt Uebinger – in der Rückschau und damit an hervorgehobener Stelle – noch einmal zu erkennen, wie sehr bei ihm das Interesse dominiert, Cusanus in den Strom der scholastischen Tradition einzuordnen.<sup>6</sup>

In den eher spärlichen Andeutungen von E. Bohnenstaedt ist mehr oder minder deutlich ein Nachklang der Position Uebingers herauszuhören. Auch sie unterscheidet zwei aufeinander folgende Weisen der An-

3 J. UEBINGER, *Die Gotteslehre* (wie Anm. 1) 132.

4 Vgl. ebd., 127–129.

5 Ebd., 135.

6 Vgl. hierzu K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 2) 51.

näherung an das schöpferisch-gründende Prinzip. Den bei Cusanus mehr und mehr zum Durchbruch kommenden Weg beschreibt sie, wenn sie über den glaubenden Philosophen schlechthin ausführt:

»Sein eigentliches Anliegen ... ist, vor allem dem nachzuspüren, wie die naturgegebene Wirklichkeit als solche nicht etwa von sich weg, sondern durch sich hindurch – wenn auch über sich hinaus, und zwar gerade über ihren Mangel hinweg auf dessen Erfüllung zu – den Weg zum Schöpfer weist; und wie die Natur selbst, Mensch und Welt, alles Sein und Werden vom Schöpfer gehalten und umfassen ist.«<sup>7</sup>

Diese Methode tritt auch nach dem Eindruck von Bohnenstaedt immer stärker an die Stelle der noch in *De docta ignorantia* vorherrschenden »anderen Weise, die sich mehr vom Angetroffenen löst und in nur sinnbildlichem Andeuten um das Geheimnis des absoluten Göttlichen ringt«.<sup>8</sup>

*De venatione sapientiae* steht auch hier ganz im Zeichen dieses sich schon früher anbahnenden Perspektivenwechsels, den Bohnenstaedt folgendermaßen beschreibt:

»Und während *De visione dei* (1453) vielleicht zumeist Vereinigung beider Weisen zeigt, tritt – wie vorher neben *De quaerendo Deum* am stärksten noch in *Idiota de sapientia* (1450) – weiterhin in *De beryllo* (1454), *De possest* (1460), *De venatione sapientiae* (1463) und *De apice theoriae* (1464) die zweite Weise in den Vordergrund.«<sup>9</sup>

Darüber hinaus erfahren wir Näheres dazu bei Bohnenstaedt nicht.

## II. Die im Spätwerk erkennbare neue Akzentsetzung. *De venatione sapientiae* als Station des Übergangs im Zuge einer progressiven Entwicklung der *posse*-Philosophie (S. Dangelmayr; A. Brüntrup)

S. Dangelmayr lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass für ihn der Aspekt der Kontinuität überwiegt. Dabei verkennt er keineswegs »eine gewisse Entwicklung bzw. eine Bewegung innerhalb der Abfolge der wichtigsten philosophischen Schriften des Cusanus, eine Bewegung, die eine Differenzierung innerhalb desselben, sich durchhaltenden Grundansatzes erfordert«.<sup>10</sup> Aber auch das Zugeständnis einer »sich verschiebenden ontologischen Akzentuierung« stellt für ihn nicht in Frage, dass »mit den Begriffen *coincidentia*, *complicatio*, *unitas*« im wesentlichen »alle

---

7 E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) V.

8 Ebd., VI.

9 Ebd. – Es sei darauf hingewiesen, dass *De beryllo* erst 1458 verfasst wurde (Anm. des Hg.).

10 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 7.

inhaltlichen Bestimmungen der cusanischen Gotteslehre schon da« sind.<sup>11</sup> In den späteren Schriften sieht er dann »ständig dieselben Gedanken und Motive« wiederkehren, »wie sie besonders in den ersten Kapiteln der *Docta ignorantia* schon vorgestellt wurden«. <sup>12</sup> *De docta ignorantia* wird daher als eine »Art Summa der cusanischen Gedankenwelt« apostrophiert.<sup>13</sup>

Gleichwohl, all dies hindert Dangelmayr nicht, auf der Basis der »Kontinuität der Grundpositionen von *De docta ignorantia* bis zu *De venatione sapientiae*« im zuletzt genannten Werk »auch neue Gedanken« wahrzunehmen.<sup>14</sup> Insbesondere im Begriff des *posse fieri*, den er für *De venatione sapientiae* typisch nennt, manifestiert sich für Dangelmayr der hier erreichte Entwicklungsstand. Nach der in *De possest* (einer direkten »Fortsetzung des Koinzidenzbegriffs«<sup>15</sup>) vorgetragenen ganz unaristotelischen und sehr cusanischen Akt-Potenz-Lehre<sup>16</sup> hat Cusanus, so Dangelmayr, mit *De venatione sapientiae* einen weiteren wichtigen Schritt getan und mit der Hinwendung zum *posse fieri* einen für das »Begreifen« des Wesens Gottes relevanten Begriff« gefunden.<sup>17</sup>

Von *De apice theoriae* zurückschauend erkennt Dangelmayr im *posse*-Gedanken eine »inhaltliche Neuorientierung« und konstatiert dann einen »Übergang vom *posse esse* über das dem *posse fieri* korrespondierende *posse facere* zum *posse ipsum*, vom *possest* als der wirklichen und deshalb wirkenden absoluten Möglichkeit zur wirkmächtigen Wirklichkeit bzw. wirklichen Wirkmächtigkeit des *posse ipsum*«. <sup>18</sup> Damit ist also auch hier *De venatione sapientiae* im Sinne einer Zwischenstation im Übergang von *De possest* zu *De apice theoriae* verstanden.

In der durch Dangelmayr vorgegebenen Spur bewegt sich auch A. Brüntrup. Auch für ihn signalisieren die im cusanischen Gesamtwerk feststellbaren Änderungen und konzeptionellen Umbrüche kein Abrücken von der schon im Anfang eingenommenen Grundposition. Natürlich erkennt auch Brüntrup in den der *posse*-Philosophie gewidmeten Schrif-

11 Ebd., 7. 11.

12 Ebd., 11.

13 Ebd., 13.

14 Ebd., 273.

15 Ebd., 258.

16 Vgl. ebd., 265.

17 Ebd., 274.

18 Ebd., 284. 286.

ten das Neue, »den abschließenden Höhepunkt des cusanischen Denkens«. <sup>19</sup> Aber auch für ihn bleibt Cusanus sich treu. Denn, so Brüntrup, »sie sind eine Art Vermächtnis, in dem der Kardinal noch einmal sein Gottesbild darstellt, nicht als Rekapitulation früherer Entwürfe, sondern in durchaus neuen Ansätzen, die sich jedoch als Modifikationen des immer gleichen Gedankens erweisen«. <sup>20</sup>

Innerhalb der am Leitbild des Könnens orientierten Werke ist für ihn eine Tendenz ablesbar. Der Begriff des *posse fieri*, dem Cusanus in *De venatione sapientiae* seine besondere Aufmerksamkeit widmet, gewinnt hier nach Brüntrup insofern eine besondere Bedeutung, als er zum »leitenden Gesichtspunkt und Inbegriff« einer »Neuformulierung des possedenkens« im Sinne einer neuen »Sicht des Gott – Welt-Verhältnisses« avanciert. <sup>21</sup>

Kurz und bündig wird die im Spätwerk erkennbare Tendenz folgendermaßen beschrieben:

»Vom *Sein*-Können als Möglich-Sein, das der Wirklichkeit gegenübersteht und ihrer zu seiner Verwirklichung bedarf, verlagert sich der Akzent – über die Zwischenstufe des Werden-Könnens – auf das *Sein-Können*, auf die durch das *posse ipsum absolutum* befähigte und ermächtigte Potenz als Darstellung und Sichtbarwerdung der unumschränkten reinen göttlichen Könnensmacht«. <sup>22</sup>

Der Gedanke des *posse fieri* in der Ausarbeitung von 1463 erweist also auch für Brüntrup *De venatione sapientiae* als Übergangsstufe auf dem Weg von *De possess* zu *De apice theoriae*.

### III. *De venatione sapientiae* als Neujustierung des philosophisch-theologischen Standpunkts auf der Basis des bisher Erreichten (K. Flasch)

K. Flasch bemüht sich in einem eigenen Kapitel seiner genetischen Darstellung darum, das besondere Profil von *De venatione sapientiae* herauszuarbeiten und die hier erreichte Reflexionsstufe auf dem Hintergrund des in den früheren Schriften Erarbeiteten näher zu bestimmen. Wichtig ist ihm schon der Hinweis auf das Selbstzeugnis des Kardinals in der

---

19 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 12.

20 Ebd.

21 Ebd., 63 f.

22 Ebd., 126.

Einleitung zu seinem Werk. Hier spricht Cusanus selbst über seine Entwicklung, für Flasch ein deutlicher Beleg für »das Bewußtsein des Wandels und der Dynamik des Denkens«<sup>23</sup> bei unserem Autor.

Auf die Frage, an welchen Änderungen oder Neuerungen sich der Fortschritt manifestiere, erhalten wir von Flasch eine klare Antwort: *De venatione sapientiae*, ausdrücklich als »wichtiges Dokument« bezeichnet,

»bringt die definitive Klarstellung der philosophischen Intention des Cusanus. Es enthält aufschlußreiche Selbsterklärungen. Es formuliert die letzte Stufe der Koinzidenztheorie. Es bestätigt und modifiziert frühere Theoriebildungen des Cusanus; es bringt klärende Nachträge zur Theorie des Intellektes und der Vokabeln. Es belegt eine konkrete historische Selbsteinordnung anhand eines reicher gewordenen historischen Materials.«<sup>24</sup>

Für Flasch dürfte das Hauptgewicht auf der Verschärfung der Koinzidenztheorie liegen, die in *De possess* schon angebahnt ist und uns hier auf einer letzten Stufe begegnet. Dabei tritt hervor, dass Cusanus seine Schrift *De docta ignorantia* nicht »verleugnet«, sondern »bestätigt«.<sup>25</sup> Aber, darin liegt für Flasch die entscheidende Wende, »er liest *De docta ignorantia* im Licht seines Buches über das *Possest*«. <sup>26</sup> Und eben das bedeutet, dass Nikolaus seine Koinzidenztheorie neu formuliert. Flasch beschreibt das unter Bezugnahme auf *De venatione sapientiae*, Kap. 13 folgendermaßen: »Was Cusanus sucht, liegt [...] vor allem, was Differenzen aufweist«, ja »sogar vor der Differenz von Indifferenz und Differenz«. Die damit vorgenommene Radikalisierung hat gewichtige und weitreichende Konsequenzen: »Es gibt«, so Flasch, »wenn wir die Koinzidenzlehre in der soeben beschriebenen Form denken, nicht mehr den unschuldigen Begriff des ›Unterschiedes‹, mit dessen Hilfe wir behaupten könnten, Gott unterscheide sich von der Welt«. Und das, interpretiert Flasch, »ist ihm der entscheidende Punkt«. <sup>27</sup> Es ist nicht zu übersehen: Im Gegenzug zur Position Uebingers ist Cusanus hier aus der scholastischen Tradition herausgehoben, ja in einen Gegensatz zu ihr gebracht.

23 K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1) 604.

24 Ebd., 605.

25 Ebd., 604. 608.

26 Ebd., 608.

27 Ebd., 608. 609.

## § 2 Der Begriff des *posse fieri*

Wir haben schon bemerkt: Den Autoren ist nicht entgangen, dass der Gedanke des *posse fieri* in *De venatione sapientiae* eine herausragende Rolle spielt, ja kennzeichnend ist für die Entwicklungsstufe, die das cusanische Denken hier erreicht hat. Dangelmayr spricht deshalb vom entscheidenden »Schlüsselbegriff«,<sup>28</sup> Brüntrup vom leitenden »Gesichtspunkt«.<sup>29</sup> Bevor wir nun in diesem Paragraphen danach fragen, wie die einzelnen Interpreten den metaphysischen Status des Werdenkönnens und dann die Funktion dieses Begriffs im Gesamtgefüge des in *De venatione sapientiae* vorgetragenen Entwurfs der *posse*-Philosophie bestimmen, werfen wir zunächst einen Blick auf verschiedene Beiträge und Stellungnahmen, die uns an die hier zur Diskussion stehende Grundsatzproblematik herañführen. Wir versuchen uns damit einen Interpretationshorizont zu erschließen.

### I. Erste Annäherung: Eröffnung eines Interpretationshorizonts

In einem ersten Schritt, gleichsam im Vorfeld, prüfen wir, wie in der vorliegenden Literatur die Veranlassung, die Motivation zu der doch immerhin interessanten, auf den ersten Blick ungewohnten Wortbildung gesehen wird. Sodann werden wir ein richtungweisendes Statement von J. Stallmach, schließlich die immer noch die Diskussion herausfordernde kritische Position von J. Uebinger vorstellen.

#### 1. Sinn und Veranlassung der Wortschöpfung

Wenn wir danach fragen, wie Cusanus überhaupt dazu kommt, was ihn veranlasst, von einem *Werdenkönnen* zu sprechen, erhalten wir von E. Bohnenstaedt einen ersten wichtigen Hinweis. Sie nennt als allgemeinen Ausgangspunkt ein »irgendwie kindliches Wachsein für die begegnende Wirklichkeit«, bringt sodann aber auch eine für unseren Kardinal wichtige Voraussetzung ins Spiel, wenn sie fortfährt:

»Cusanus kann als christlicher Philosoph die Welt nur als Wesen sein vom Schöpfer her sehen. Er tut das aber nicht als apologetischer Theologe, sondern in seinem philosophischen Welterlebnis und -verstehen, das die Wirklichkeit in ihrem innersten Wesen zu fassen versucht«.

---

28 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 258.

29 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 63.

Zwei Dinge kommen hier zusammen: »Das Drängen und Fragen des Philosophen« und »seine Ruhe im Glauben«. So ergibt sich als denkerischer »Ausgangspunkt«, »daß der Mensch aus einfachem, lebendigem Offensein für das ihm begegnende Wirkliche von dessen Seins- und Werdedynamik getroffen ist.«<sup>30</sup> Gleichzeitig erweist sich das Werdenkönnen als »das Letzte, worauf ein den Dingen nach innen, durch sie und ihr Gewordensein zurückfolgendes Fragen im Weltbereiche stößt.«<sup>31</sup>

In ähnlicher Weise führt auch H. Schnarr das metaphysische Interesse des Kardinals ins Feld, das Bestreben, die Realität des Seienden aufzuheben und durchschaubar zu machen. Schnarr beschreibt die Intention des Cusanus, wenn er sagt:

»Um das zeitlich sich vollziehende Werden und das daraus hervorgehende Gewordene verstehen zu können, müssen wir das Werden-können als notwendig vorhergehend voraussetzen. Tun wir das nicht, so versperren wir uns den Weg zum vollen Verständnis des Werdens und des Gewordenen.«<sup>32</sup>

A. Brüntrup geht noch einen Schritt weiter. Er sieht im Begriff des *posse fieri* die Aufmerksamkeit auf den Vorgang der Schöpfung als Übergang »aus dem Zustand des Nichtseins in den des Wirklichseins«<sup>33</sup> gerichtet. »Dieser«, so Brüntrup, »wird auf seine metaphysische Aussagbarkeit hin analysiert und findet im *posse fieri* seine entscheidende Kennzeichnung.«<sup>34</sup> Es geht also präzise darum, das »Wie« dieser Gründung aufzuheben.«<sup>35</sup>

## 2. Rückschau auf *De possess.* Eine richtungweisende Stellungnahme J. Stallmachs

In seinem Aufsatz »Sein und das Können-selbst bei Nikolaus von Kues« hat J. Stallmach aufgezeigt, wie im Begriff des *possess* platonische und aristotelische Denkformen von Cusanus gleichzeitig gebündelt und eigenständig weitergeführt, dabei aber auch überstiegen werden. Das besonders für die Schrift *De possess* eigentümliche Profil zeigt sich, wie Stallmach darlegt, darin, dass die »Könnensüberlegungen« Cusanus zu

30 E. BOHNENSTAEDT, Einführung (wie Anm. 1) VII. VIII.

31 Ebd., XXI.

32 H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 103.

33 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 74.

34 Ebd., 63.

35 Ebd., 29.

»extremen Koinzidenzformulierungen« führen, unter anderem auch dazu, von einem Zusammenfall von *posse facere* und *posse fieri* im Absoluten zu sprechen.<sup>36</sup>

Dass Cusanus dies am Beispiel der Entstehung eines Buches erläutert, verdient nach Stallmach eine besondere Beachtung. Denn die hier im Dialog entwickelte Argumentation, die dem zunächst auf aristotelischen Bahnen denkenden Gesprächspartner das Neue einer radikalisierten Koinzidenzlehre nahe bringen will, belegt, wie Stallmach darlegt, dass Cusanus auf dem Boden des christlichen Schöpfungsbegriffs sich von der aristotelischen Denkform ebenso abgrenzt wie von einem Platonismus.

Stallmach erklärt:

»Daß Cusanus nicht ein beliebiges Beispiel aus dem Werkschaffen des Menschen – etwa, wie seit Aristoteles üblich, das Bauen eines Hauses oder Formen einer Statue –, sondern gerade eins aus der geistig-schöpferischen Tätigkeit des Menschen anführt, kann man als einen Hinweis darauf ansehen, daß es ihm mit dem ›possest‹ letztlich eben doch nicht bloß auf einen Zusammenfall innerhalb des Stoff/Form-Schemas ankommt, sondern auf einen Überstieg über dieses ganze Schema überhaupt auf ein ›absolutes Können‹ hin, das ›über Tätigkeit und Erleiden, über Machen-Können und Werden-Können alles Können in sich einfaltet‹.«<sup>37</sup>

Und Stallmach arbeitet dann sehr scharf die Intention des cusanischen Gedankens, wie er in *De possest* greifbar ist, heraus, wenn er wenig später fortfährt:

›Schaffen‹ im eigentlichen Sinne, ›Machen-Können‹ rein aus dem Nichts – so also, daß auf der Seite des ›Werden-Könnens‹ rein nichts ist, ›Machen‹ und ›Werden‹ somit nur auf ein einziges Prinzip zurückgehen – das übersteigt alles endliche Können, macht aber gerade das absolute Können aus.«<sup>38</sup>

Hier wird eine wichtige Grundlinie der Interpretation sichtbar, die uns wieder begegnen wird, wenn wir untersuchen, wie die einzelnen Autoren den Begriff des *posse fieri* auf der Stufe von *De venatione sapientiae* erklären, – eine Interpretationslinie, die auch durch die von J. Uebinger vorgebrachten kritischen Einlassungen, denen wir uns nun zuwenden wollen, nicht in Frage gestellt werden kann.

---

36 J. STALLMACH, *Sein und das Können-selbst* (wie Anm. 1) 415f.

37 Ebd., 416.

38 Ebd., 417.

### 3. Uebingers Vorwurf der Widersprüchlichkeit und der Angrenzung an neuplatonische Vorstellungen

Es ist nicht zu übersehen, in der Forschung denn auch mehrfach dargelegt worden,<sup>39</sup> dass J. Uebinger in seiner Interpretation und Bewertung der cusanischen Philosophie und Theologie Maß nimmt an der scholastischen Tradition. Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass Uebinger in seinem Bestreben, Cusanus in das System der Scholastik einzuordnen, dort Anstoß nimmt, wo der Kardinal über herkömmliche, dem scholastischen Denken vertraute Positionen hinausführt. Die begriffliche Konstruktion des *posse fieri* bietet ihm einen solchen Anlass.

Uebinger kritisiert den Begriff zunächst als »von vornherein« nicht »klar [...] gedacht«. <sup>40</sup> Er ist, so der erste Eindruck, weder mit der *prima* noch mit der *secunda materia* im Sinne der Scholastik zur Deckung zu bringen. Schwerer aber wiegt die Vorhaltung, Cusanus laufe Gefahr, sich mit dem Gedanken des Werdenkönnens in unzulässiger Weise dem Neuplatonismus auszuliefern.

Uebinger bezieht sich auf zwei Stellen in den Kapiteln 3 und 4 von *De venatione sapientiae*, in denen Cusanus das *posse fieri* näher bestimmt hatte, wenn er seine Kritik formuliert: »Nach Cusanus«, so hören wir,

»ist in dem Werdenkönnen, das allerdings wie die erste Materie aus nichts geschaffen ist, ›die Natur aller einzelnen Dinge, wie sie nach der *vollkommenen Entfaltung* der göttlichen Vorherbestimmung werden müssen«. Außerdem wird das Werdenkönnen mit dem gehorsamen Schüler verglichen; dem Werdenkönnen oder genauer der ihm angeschaffenen Natur übergab Gott den entworfenen Weltplan, damit jene das Werdenkönnen der Welt diesem Plane der ›Vernunft‹ gemäß entfalte. Wenn je, so streift hier Cusanus an Neuplatonismus; indem er nämlich Gottes Wesen von dem der Welt möglichst abzusondern versucht, schiebt er zwischen beide ein Glied, das einmal, wie der Name anzudeuten scheint, nichts als bloße Möglichkeit, noch weniger also, wie die erste Materie der Scholastik, sodann aber, man weiß nicht wie, weltbildend tätig erscheint. Nur eins fehlt: dieses Werdenkönnen müßte aus dem obersten Wesen emaniert, nicht von ihm geschaffen sein, und wir hätten, soweit die zweite Beschaffenheit desselben in Betracht kommt, den neuplatonischen Nus. So streift denn hier Cusanus hart an den Neuplatonismus, und doch will er von den Grundgedanken des Neuplatonismus durchaus nichts wissen.«<sup>41</sup>

39 Vgl. A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 19; s. auch K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 2) 51.

40 J. UEBINGER, *Die Gotteslehre* (wie Anm. 1) 128.

41 Ebd., 128f.

## II. Durchleuchtung des metaphysischen Status

Der Begriff des *posse fieri*, zu dessen Bildung Cusanus nach eigenem Bekunden durch Aristoteles angeregt wurde,<sup>42</sup> lässt sofort die Frage aufkommen: Welcher metaphysische Rang kommt einem *Werdenkönnen* zu, das den Dingen vorausliegt? Wie ist sein metaphysischer Ort zu bestimmen? Welchen Platz nimmt es ein im Wirklichkeitsgefüge? Damit ist aufs engste die Frage nach der Abgrenzung zum Absoluten einerseits, zum Endlichen, zu den Dingen andererseits verbunden. Diese grundsätzliche Fragestellung nimmt in der Diskussion einen breiten Raum ein. Versuchen wir die Grundlinien der Interpretation, wie sie sich bei den Autoren abzeichnen, sichtbar zu machen.

### 1. Die »Mittelstellung«<sup>43</sup>

In der Diskussion begegnet häufig der Gedanke der Zwischenstellung. Das *posse fieri*, wie es in *De venatione sapientiae* (im Unterschied zu früheren Schriften)<sup>44</sup> gezeichnet ist, steht zwischen dem Unendlichen und den ins Sein getretenen Dingen. Eine grundlegende Orientierung, die sich in ähnlicher Form auch bei anderen Autoren findet, bietet E. Bohnenstaedt, wenn sie sagt:

»Es erschöpft sich nicht; es ist vielmehr letztlich irgendwie alles und das einzelne umfassend, es ist ein Dauerndes vor allem und über allen Wechsel und Wandel hinweg. Es weist hinüber und hinein in den Raum der Ewigkeit. Doch gehört es selbst zur Welt als solcher, zum Bereich des Entstandenen.«<sup>45</sup>

Mittelstellung besagt also: Verknüpfung von Ewigkeitsnähe und Weltzugehörigkeit. Daraus resultiert eine ganz eigenartige, dem Verstehen nur schwer zugängliche Seinsweise, die Dangelmayr so beschreibt:

»Einerseits rückt nun das *posse fieri* eigentümlich in die Nähe des Nichts, denn es ist »aus nichts geschaffen«, da alles aus ihm gemacht wird und ihm somit eben nichts vorausgeht außer dem Nichts und dem absoluten Machenkönnen. Andererseits kann das *posse fieri* nicht vergehen, denn ein solches Vergehen wäre ein umgekehrter Werdevorgang und würde damit schon wieder das *Werdenkönnen* voraussetzen, das *posse fieri* ist somit ewig (*perpetuum*, nicht *aeternum*) im Sinne einer in Richtung auf die Zukunft unbegrenzten Dauer.«<sup>46</sup>

---

42 Vgl. *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 12–14.

43 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 71.

44 S. u. Anm. 49.

45 E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) XXI.

46 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 278f.

Bündig formuliert Brüntrup:

»Sein ›metaphysischer Ort‹ ist das Dazwischen von aeternitas und temporalitas; es ist – als eigenes Prinzip des Faktischen – weder mit diesem noch mit Gott identisch.«<sup>47</sup>

An dieser Stelle ist ausdrücklich darauf hinzuweisen – wir haben es schon angedeutet, dass die *so* gefasste Konzeption des *posse fieri* uns in *De venatione sapientiae* wie vorher schon in *De ludo globi*<sup>48</sup> als ein *Novum* begegnet. Sowohl in *De mente* wie auch in *De possess*<sup>49</sup> war, wie uns schon in den Darlegungen von J. Stallmach begegnet ist, das Werdenkönnen als *posse fieri absolutum* gedacht und mit Gott selbst identifiziert worden. Hier liegt also – und dies hervorzuheben ist nicht ohne Belang, weil darin die Intentionen des Cusanus hervortreten – eine begriffliche Weiterentwicklung vor.

In *De venatione sapientiae* ist das *posse fieri* in den Rang eines eigenständigen Prinzips erhoben.

»Deshalb ist es möglich, daß der Kardinal in *De possess* den Satz aufstellt: ›*posse fieri non habet initium*‹ und in *De venatione sapientiae* von dem *posse fieri*, das ebenfalls vor allem kontingenten Wirklichen anzusetzen, aber als von Gott geschaffen zu denken ist, behauptet, es habe einen Anfang.«<sup>50</sup>

Es ist übrigens bemerkenswert, dass die Zusammenstellung der beiden Begriffe *creatum* und *initiatum* in der Literatur zwar vermerkt, nicht aber zum Gegenstand einer eigenen Reflexion geworden ist. Dass Cusanus zu dem Hinweis auf das Geschaffensein (*creatum*) ausdrücklich ein *initiatum* hinzufügt,<sup>51</sup> lässt zumindest die Frage aufkommen, ob er damit eine Korrektur an Aristoteles vornimmt, seine Distanz zu einer dem Aristotelismus seiner averroistischen Gegner entgegenkommenden Spekulation des Aquinaten zu erkennen gibt.<sup>52</sup> Deutlich haben sowohl Dan-

47 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 73.

48 Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 19, Z. 7–11; N. 46, Z. 1–N. 47, Z. 5.

49 Vgl. *De mente* II: h<sup>2</sup>V, N. 131, Z. 6–13; *De poss.*: h XI/2, N. 29, Z. 1–10; vgl. auch *De vis.* 15: h VI, N. 61, Z. 14–17.

50 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 276f.

51 Vgl. *De ven. sap.* 3: h XII, N. 7, Z. 21; N. 8, Z. 1.

52 In *De ven. sap.* 9: h XII, N. 26, Z. 1 beschreibt Cusanus die Position des Aristoteles folgendermaßen: »Aristoteles vero posse fieri negat initium habere«. Diese Position wird im folgenden (ebd., Z. 1–6) scharf kritisiert. Vgl. dazu H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 108f. THOMAS VON AQUIN hatte in *S. th.* I, 46, 2c (wie auch in seinem 1270 entstandenen Werk *De aeternitate mundi*) im Sinne eines Zugeständnisses an die averroistische Aristoteles-Deutung erklärt, es könne nicht durch die Vernunft bewiesen werden, dass die Welt einen Anfang habe; dies sei vielmehr nur im Glauben erkennbar.

gelmayr wie auch Brüntrup ausgesprochen, dass das cusanische Werdenkönnen nicht im Sinne der aristotelischen Hyle missverstanden werden darf, auch wenn Nikolaus in *De mente*<sup>53</sup> noch *materia* und *posse fieri* in einem Atemzug nennt und somit gleichzusetzen scheint.<sup>54</sup> Brüntrup sieht in gleicher Weise ein deutliches Abrücken vom Neuplatonismus, wenn er sagt: »Weder die aristotelische πρώτη ύλη noch die neuplatonische »emanatio« geben in adäquater Weise das cusanische *posse fieri* wieder.«<sup>55</sup> Versuchen wir, auf der Basis der hier nur kurz skizzierten Gedankengänge unsere Betrachtung fortzusetzen, indem wir die ontologische Fragestellung, d. h. die Frage nach dem metaphysischen Rang vertiefen. In der Literatur finden wir dazu weitere Stellungnahmen. Die Interpreten richten den Blick – Cusanus folgend – von zwei Seiten aus auf das *posse fieri*.

2. Der Blick auf das *posse fieri* aus der doppelten Perspektive des Unendlichen wie des Endlich-Gewordenen

Grundlegend erscheinen hier noch einmal zwei Bemerkungen von E. Bohnenstaedt. Zunächst eine Klarstellung zur eigentümlichen Objektivität des Werdenkönnens: »So wenig es sinnlich zu fassen ist, so wenig ist es nur abstrakt, nachträglich von den Dingen abgezogen. Eher darf man es vordringlich nennen.«<sup>56</sup> Sodann stellt Bohnenstaedt den für das cusanische Denken beherrschenden Zusammenhang her, in den das *posse fieri* zu stehen kommt, wenn sie sagt: Nikolaus versucht, »gerade das Noch-nicht des möglicherweise Werdenden wie auch das wirkende Können des Seienden im letzten mit der einen metaphysischen Grund- und Zielwirklichkeit von allem zusammen zu sehen.«<sup>57</sup> Wir werden hier – das ist sehr gut herausgearbeitet – zu Zeugen des cusanischen Ringens um eine Eingliederung des antiken (aristotelischen) Erbes in einen christlichen Denk- und Verstehenshorizont: Tradition als Prozess der Aneignung, die zugleich Überformung und Umschmelzung bedeutet. Das wird im folgenden noch deutlicher werden.

---

Zur abweichenden Lehre Bonaventuras s. JOSEPH RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (St. Ottilien 1959, Neudruck 1992) 140f.

53 Vgl. *De mente* II: h<sup>2</sup>V, N. 133, Z. 8.

54 Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 278; A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 78.

55 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 78.

56 E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) XXI.

57 Ebd., X.

Die Perspektive von unten bringt weitere Klärung in der Statusfrage. Noch einmal bringen Dangelmayr und Brüntrup die Sache auf den Punkt. Besonders erhellend ist Brüntrups Beschreibung:

»Das posse fieri selbst ist kein Wirkliches und nicht die Wirklichkeit. Dennoch ›ist‹ es nur als Wirkliches, hat es nur im Wirklich-Gewordenen weltliche Existenz, kommt es im posse factum zu seiner Wirklichkeit. Das posse fieri ist kein Seiendes, dennoch ist es nicht nichts. Im Endlichen kommt es zu seiner je artverschiedenen Wirklichkeit, ohne mit dieser deshalb auch metaphysisch identisch zu sein. Das Endliche ist die restringierte, kontrahierte Wirklichkeitsweise des posse fieri, das in ihm zu seinem je artbestimmten Ziele – nicht aber zum Ziele seiner Vollwirklichkeit gelangt.«<sup>58</sup>

Damit ist sozusagen die Wurzel des Problems freigelegt. Cusanus konfrontiert die aristotelische Metaphysik mit dem christlichen Schöpfungsgedanken und versucht deshalb über die *materia prima*, ja die reine und originäre Theorie des Hylemorphismus hinauszudenken bzw. diese in ein christliches Verständnis zu integrieren. Auch dies hat Bohnenstaedt sehr schön beschrieben: Aristoteles, so sagt sie, versuchte,

»in der Privation als dem dritten Prinzip, in dem Mangel, der Bedürftigkeit der Materie, den Urhub ihr zugehöriger Formkraft und die Auslösung des Werdens zu fassen. Cusanus sieht nun gar wohl das Verwandte zwischen der Privation der Ersten Materie als einem Noch-nicht und dem Werdenkönnen. Doch um so mehr richtet er an Aristoteles gleichsam die Frage: Wie kann die Erste Materie, ein noch nicht Wirkliches und erleidendes Erstes, ein Mögliches, zum Werden führen? [...] Die Grundfolgerung bleibt: dass all das Werdenkönnen der ganzen Welt sich aus einer ihm vorgängigen Wirklichkeit in ihrer Könnensmächtigkeit erbebe.«<sup>59</sup>

Ähnlich sieht auch Dangelmayr im Werdenkönnen den »Zwischenbegriff, der vom Endlichen zum Absoluten führt.«<sup>60</sup> Aus dieser Perspektive erscheint das *posse fieri*, »das dem kontingenten Seienden zuvor anzusetzen ist, als dessen Voraussetzung – nicht als Konstitutionsprinzip wie eine aristotelische Hyle, [...] als jene Tatsache des ›daß es werden konnte‹, die ein Denken des Kontingenten als eines solchen notwendig mit dem Kontingenten zusammen als dessen Zuvor denken muß.«<sup>61</sup> Mit Brüntrup gesprochen: Das *posse fieri* verweist uns auf den »Uranfang vor allem Zeitlichen«, d. h. letztlich auf die »Schöpferallmacht des Schöpfers.«<sup>62</sup>

58 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 81; vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 278f.

59 E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) XXIIIff.

60 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 258.

61 Ebd., 278.

62 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 77.

### 3. Die dem Prinzip eigene Dynamik

Mit der Feststellung der Unerschöpfbarkeit, die besagt, dass das *posse fieri* in keinem Gewordenen seine Zielgrenze erreicht, hat Brüntrup auf einen Aspekt aufmerksam gemacht, der hier prägend und für ein rechtes Verständnis unerlässlich ist. Schauen wir zunächst noch einmal auf die Wurzel des Problems. Brüntrup betont einen gewissen Überschuss des Werdenkönnens gegenüber der aristotelischen *materia*. Dieser besteht darin, dass das Werdenkönnen über ein bloß passives Angelegtsein auf Wirklichkeitsaufnahme hinausgeht. Was das cusanische Prinzip auszeichnet, so hören wir weiter, ist eine ganz eigene, naturhaft eingestiftete Dynamik, eine »Bewegung in Richtung auf das Wirklich-Werden« und damit ein »Zugleich von Angelegtheit und Anspannung, zum Wirklichsein überzugehen«.<sup>63</sup>

Nun hörten wir aber schon, dass das *posse fieri*, an sich kein Wirkliches, im Gewordenen zur Wirklichkeit gelangt. Und für das cusanische Wirklichkeitsverständnis ist es nun prägend, dass die dem *posse fieri* eigene Dynamik im Gewordenen nicht erlischt, sondern jedes Seiende weiter vorantreibt, und zwar dahin, mehr zu werden, größere Vollkommenheit zu erreichen. So ist jedes Seiende immer auch unter dem Aspekt weiterer Werdemöglichkeit zu betrachten. Das haben Stallmach, Bohnenstaedt, Brüntrup, Schnarr und Leinkauf auf je eigene Art unterstrichen.<sup>64</sup> Auf die christologisch-anthropologische Bedeutung dieser Seinsverfassung verweist besonders Bohnenstaedt.<sup>65</sup> Stallmach, Brüntrup und Leinkauf verweisen in diesem Zusammenhang auf die Schöpferkraft Gottes, die sich in der Schöpfung nicht völlig verausgabt hat, für die demzufolge auch das Wesen der Dinge keine unüberwindliche Grenze darstellt, was Cusanus schon in *De possess* ausgesprochen hatte.<sup>66</sup>

---

63 Ebd., 82f.

64 Vgl. J. STALLMACH, *Sein und das Können-selbst* (wie Anm. 1) 413f.; E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) XIV–XVI. XVIII; A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 38f. 70. 97; H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 151. 161; T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 1) 143.

65 Vgl. E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) XLIf. LXXIVff.

66 Vgl. J. STALLMACH, *Sein und das Können-selbst* (wie Anm. 1) 413; A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 88f. 92. 94. 97; T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 1) 92. 142; s. *De poss.*: h XI/2, N. 8, Z. 11–16.

### III. Die Beurteilung der Funktion des *posse fieri* in der Könnens-Ontologie von *De venatione sapientiae*

Wir haben uns zunächst vergegenwärtigt, wie in der Diskussion von *De venatione sapientiae* das metaphysische Interesse, die bohrende Frage nach dem Sein des Seienden und seinen Voraussetzungen als entscheidendes Motiv hervortritt, das Cusanus bewegt, den Begriff des Werdenkönnens zu bilden. Ein Blick auf die Beiträge von Stallmach und Uebinger hat uns näher an die Problematik herangeführt. Wir haben sodann verfolgt, wie in der Forschung der metaphysische Status des *posse fieri* beurteilt wird. Abschließend ist nun zu betrachten, welche Funktion diesem Schlüsselbegriff in der gedanklichen Konstruktion von *De venatione sapientiae* zuerkannt wird. Wir konzentrieren uns auf zwei wesentliche Gesichtspunkte.

#### 1. Die Dynamisierung der Wirklichkeit

Schon mit dem von Cusanus in *De possess* herangezogenen Begriff des Könnens kommt eine Dynamik ins Spiel, die eine vorwiegend auf das Sein fixierte Ontologie so nicht aufzuweisen hat. Das deutet schon J. Stallmach an, wenn er (im Blick auf *De possess*) konstatiert: »Der eine formhafte Urgrund ist zugleich auch ›Macht‹, ›Kraft‹, ›Kraft der Hervorbringung‹.«<sup>67</sup> Dangelmayr macht deutlich, dass die Dynamik nicht nur den Gottesbegriff, sondern auch das Denken des Endlichen, ja die Gott – Welt-Relation schlechthin erfasst. Mit dem Gedanken des Könnens, so sagt er, geht das Denken »einen Schritt zurück und bringt zur Darstellung, wie das Verhältnis Kontingentes – Absolutes ein dynamisches Vollzugsganzes darstellt, gedacht und zu denken als Hervorgang eines Wirklichen aus einem ihm vorausliegenden Können in ein Wirklichsein hinein.«<sup>68</sup>

Diese Tendenz einer Dynamisierung, die also bereits in dem Augenblick erkennbar ist, da Cusanus über das Sein-Können reflektiert, erfährt eine Zuspitzung durch den Übergang vom *posse esse* zum *posse fieri*. »Für die Perspektive von *De venatione sapientiae* steht im Vordergrund das ›potuit aut potest fieri‹, statt des ›kann sein‹ also das ›konnte werden‹,

67 J. STALLMACH, *Sein und das Können-selbst* (wie Anm. 1) 409f.

68 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 267.

womit natürlich viel entschiedener der Vorgang, der Akt des Ins-Sein-Tretens des Kontingenten ins Auge gefaßt wird«. <sup>69</sup> Das Interesse konzentriert sich nunmehr auf den »Moment des Hereinstoßens« des Kontingenten ins Sein, auf »den Punkt, wo jener Eintritt erfolgt«. <sup>70</sup> Damit tritt das Moment der Bewegung stärker hervor. Gott wird primär in seiner das Sein setzenden Aktualität betrachtet, das endlich Seiende im Modus seines Entstehens bzw. Werdens. Das hier waltende Korrespondenzverhältnis beschreibt Dangelmayr, wenn er ausführt: »Die dynamische Struktur des kontingenten Seienden erweist sich als Teilhabe und zuvor als Teilgabe der absoluten Aktualität und Spontaneität des ermächtigenden Ausgriffs«. <sup>71</sup> In gleicher Weise sieht Brüntrup im Begriff des *posse fieri* den konzentrierten Ausdruck einer durch den Wechsel von einer mehr statischen zu einer dynamischen Ontologie hervorgebrachten neuen Sicht der Dinge, die er auf die Formel bringt: »Das Ganze der Welt und ihres Grundes wird im Vollzug und als Vollzug gesehen«. <sup>72</sup>

Die von Cusanus mit Hilfe der in *De venatione sapientiae* eingeführten Begrifflichkeit erreichte Dynamisierung prägt das Verständnis des Absoluten wie des Endlichen in einem umfassenden Sinn. Es geht nicht bloß um einen einmaligen Augenblick der Schöpfung, des Hervorgangs des kontingenten Seins aus dem Absoluten. Die »Seinsgabe geschieht permanent, perpetuistisch, ebenso die Seins-Nahme im Werden-Können«. <sup>73</sup> Für Brüntrup stellt sich dieser »Rückgang im cusanischen possedenken«, bei Licht besehen, als eine »Progression« dar: »Vom Wirklichsein der Dinge als Teilwirklichkeit der ihnen vorgegebenen Möglichkeit dringt das Denken vor zum Werden der Dinge, zu ihrem Hervorgehen und Hervorgebracht-Werden aus dem und durch den hervorbringenden Ursprung«. <sup>74</sup>

Im Zuge dieser hier nur knapp skizzierten Dynamisierung tritt auch die Trennungslinie, der Chorismos zwischen dem Unendlichen und dem Endlich-Seienden stärker hervor. Die Absolutheit des Absoluten und die Kontingenz des Kontingenten werden schärfer akzentuiert. Wir halten hier nur in Kürze die Ergebnisse der Diskussion fest.

---

69 Ebd., 277.

70 Ebd., 281. 282.

71 Ebd., 289.

72 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 64.

73 Ebd., 96.

74 Ebd., 103.

## 2. Die Betonung der Kontingenz des Endlichen und der absoluten Schöpfermacht Gottes

Schon mit dem Begriff *possest* hatte Cusanus im Vergleich zu *De docta ignorantia* zwar nichts grundlegend Neues eingeführt, wohl aber eine Akzentuierung vorgenommen, die die Dinge in einem neuen Licht erscheinen lässt. Dem absoluten Sein, in dem alle Seinsmöglichkeiten realisiert sind, weil in ihm Akt und Potenz koinzidieren, steht eine Vielheit des Endlichen gegenüber, das auf den unterschiedlichen Stufen der Kontraktion auf das eingeschränkte Maß je seiner Möglichkeit reduziert ist, die nicht einmal voll erreicht wird.

Wir haben schon gesehen, wie diese Kluft (zwischen dem Absoluten und dem Endlichen) in dem Moment weiter aufreißt, da das Denken vom Sein zum Werden voranschreitet. Das *posse fieri* reflektiert nicht bloß die eingeschränkte Seinsmöglichkeit, sondern darüber hinaus die Ohnmacht des Endlichen, sich selbst ins Sein zu erheben. Was werdend ins Sein eintritt, ist, damit der Übergang von der Möglichkeit des Werdens ins Sein sich vollziehe, auf eine diesen Hervorgang bewirkende Macht, ein alles könnendes (omnipotentes) Vermögen des Machens angewiesen. Die Trennungslinie wird also noch einmal schärfer gezogen. Im *posse fieri* ist die »Kontingenz gewissermaßen konzentriert und verdichtet«. <sup>75</sup> Oder, mit Brüntrup gesprochen: »Das *posse fieri* ist die Chiffre der Geschöpflichkeit des Endlich-Seienden in seinem Modus des Werden-Könnens, des Geworden-Seins und damit des Hervorgebracht-Seins«. <sup>76</sup>

Das *posse fieri* enthält ipso facto schon den Verweis auf das *posse facere*. Es gibt »den Blick frei«, sagt E. Bohnenstaedt, »zu dem einen Werdenkönnens- und Wirklichkeitsgrund des Schöpferwillens als dem reinen Ursprungkönnen selbst«. <sup>77</sup> Die »konzentrierte Kontingenz des *posse fieri*« erfordert »als sein Pendant und seine Voraussetzung eine ebenfalls konzentrierte, d. h. absolute wirksame Wirklichkeit, ein *posse facere*, das ein absolutes *posse facere* und daher das *omnipotens* ist«. <sup>78</sup> Wir können hier mit Brüntrup von einer Transparenz sprechen, und zwar einer Transparenz »auf die Unendlichkeit und Absolutheit des Schöpfers hin, der alles Werden bewirkt und alles aus sich hervorbringt«. <sup>79</sup>

75 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 276.

76 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 91.

77 E. BOHNENSTAEDT, *Einführung* (wie Anm. 1) LXXI.

78 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 280.

79 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 1) 103.

Deutlich macht sich hier noch einmal das Anliegen der *Manuductio* bemerkbar: Cusanus lässt sich auf der Ebene metaphysischer Reflexion ganz vom genuin biblischen Gedanken des Schöpfers leiten. Er entfaltet in philosophischer Begrifflichkeit, was die biblisch-christliche Überlieferung meint, wenn sie vom Schöpfer spricht. Wenn in *De venatione sapientiae* durch den Begriff des *posse facere*, der als Pendant zum *posse fieri* gebildet ist, im Gottesbild »die Momente der Kraft und Allmacht« vorherrschen, so ist damit philosophisch reflektiert und untermauert, was die christliche Schöpfungslehre vertritt: »Gott ist der Schöpfer, der Macht hat Sein zu setzen und alles (aus sich selbst) zu erschaffen«. <sup>80</sup>

### § 3 Das Problem einer möglichen Erkenntnis der *essentiae, quidditates* und *rationes rerum*

Die Frage, ob für den menschlichen Geist (*mens, intellectus*) die Wesenheiten der Dinge (*essentiae, quidditates, rationes rerum*) erkennbar seien – ein Problem, das sich für Cusanus nicht erst in seinem Spätwerk stellt –, wird auch in *De venatione sapientiae* erneut aufgegriffen. Sie führt uns freilich sogleich in den sehr komplexen Zusammenhang der Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues. <sup>81</sup> Nun wissen wir, dass sich in den erkenntnistheoretischen Überlegungen des Kardinals der Begriff der schöpferischen Vernunft mit Elementen des Abstraktionsmodells auf ganz eigene Weise verbindet. Die Aussagen sind nicht ohne weiteres harmonisierbar, so dass darüber diskutiert werden kann, ob Cusanus eher einem erkenntnistheoretischen Apriorismus oder der Abstraktionslehre zuneigt. Das kann hier nicht weiter erörtert werden. Fest steht aber, dass für Cusanus Erkenntnis durch *assimilatio* zustande kommt. Die schöpferische Vernunft hat die Kraft, sich allen Dingen, auch den Wesenheiten, anzugleichen. Dabei entsteht die Frage, wie weit

---

<sup>80</sup> Ebd., 107.

<sup>81</sup> S. zum folgenden THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Leiden 1977); KARL BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 62–79; KLAUS KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23–57; jetzt auch in: Ders., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 2004) 3–49.

solche Angleichung führt. Erlaubt sie ein wirkliches Erfassen der *quidditates*, der Wesenheiten, der Wesensgründe?

Bei den Autoren, die sich unserer Problematik annehmen, finden wir ein gewisses Schwanken. So interpretieren Dangelmayr, Schnarr und Leinkauf die cusanischen Darlegungen zunächst durchaus im Sinne eines Erkenntnisoptimismus, der dem menschlichen Geist die Erfassung der Wesenheiten zugesteht, andererseits machen sie dann aber doch wieder Einschränkungen geltend. Am differenziertesten erscheint das Urteil von K. Flasch. Im Rahmen seiner genetischen Darstellung deutet sich für ihn nach einer sorgfältigen Analyse der Texte in *De venatione sapientiae* eine gewisse Klärung des Problems an, auch wenn er einräumen muss, dass damit noch nicht eine befriedigende Lösung gegeben ist. Werfen wir einen kurzen Blick auf die Beiträge der genannten Autoren!

#### 1. Die Interpretationen von Dangelmayr, Leinkauf und Schnarr

S. Dangelmayr erinnert im Anschluss an *De mente* zunächst einmal daran, dass »die mens in se et a materia abstracta [...] in sich die Wesenheiten erblickt«. <sup>82</sup> Dann beschreibt er, wie der menschliche Geist nach Cusanus auf dem Weg eines Assimilationsprozesses zu seinen Erkenntnissen kommt, in sich eine Erkenntniswelt hervorbringt. Im Blick auf unsere Fragestellung erhält dabei die Feststellung ein besonderes Gewicht, dass der Vorgang der Angleichung unabschließbar, »nie vollendet, sondern in beständigem weiterem Ausbau begriffen« ist. <sup>83</sup> Ziel ist »die ganze Wahrheit über alle Dinge«. Und dies ist, so hören wir weiter, »identisch mit der Erkenntnis der quidditates rerum«. <sup>84</sup>

Die Frage, ob dieses Ziel prinzipiell erreichbar ist, ist mit dem Hinweis auf die Unvollendbarkeit des Erkenntnistrebens schon beantwortet: Eine Angleichung an die Dinge, das rational Seiende oder das intellektuale Sein der Wesenheiten gelingt »nie in Genauigkeit, Gleichheit, Adäquatheit«. Der Grund dafür liegt darin, dass nur in Gott »das Seiende in seiner eigenen Wahrheit, Genauigkeit« ist. <sup>85</sup>

82 S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 1) 82.

83 Ebd., 92.

84 Ebd.

85 Ebd.

Auch T. Leinkauf erklärt im Rückgriff auf *De mente*:

»Als ›Geist an sich‹ kann der Geist ›die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge‹ erfassen, indem er sich seiner selbst als Werkzeug bedient, ohne irgendeinen organischen Geist (utens se ipso pro instrumento), d. h. indem er auf *seine* Unwandelbarkeit blickt und diese zum Maßstab der an sich seienden Formen (Wesensformen) nimmt.«<sup>86</sup>

Die von Cusanus immer wieder betonte Notwendigkeit einer den Erkenntnisvorgang anstoßenden Anregung von außen stellt für Leinkauf nicht in Frage, »daß der Geist sich wie ein *eigenes Bildungsprinzip* verhält«, was Cusanus am Bild der sich selbst formenden Materialien (Wachs, Ton, Metall) erläutert.<sup>87</sup>

Da dem menschlichen Geist von Cusanus abgesprochen wird, Ort der Quidditates und Essenzen zu sein, muss man nach Leinkauf schließen: »Seine ›Kraft‹ (virtus) kann zwar die Ähnlichkeiten oder Angleichungen (assimilationes) aller Wahrheiten als Begriffe (notiones) hervorbringen, nicht jedoch diese selbst.«<sup>88</sup> Darüber hinaus wird das Problem von Leinkauf nicht weiter verfolgt. Eine Zuspitzung auf die Frage, wie das Verhältnis der Begriffe bzw. Angleichungen zu den Wesenheiten näher zu bestimmen ist, inwieweit diese durch die kraft der Angleichung hervorbrachten Begriffe erfasst werden, erfolgt nicht.

H. Schnarr spricht im Blick auf *De venatione sapientiae*, Kap. 12, von einer »Spannung in unserem Erkennen«.<sup>89</sup> Nikolaus von Kues komme »zu einem sehr dynamischen Wissensbegriff«.<sup>90</sup> Das bedeutet: »Unser Wissen ist praktisch immer steigerbar.«<sup>91</sup> Gleichwohl ist ihm eine Grenze gesetzt. Schnarr verweist auf *De venatione sapientiae*, Kap. 12: »Weil das Wesen Gottes (das ›quid sit‹ Gottes) nicht so, wie es wißbar ist, erkannt wird, (wird) die Wahrheit von allen (Dingen) nicht so, wie sie wißbar ist, erkannt.«<sup>92</sup>

Ein Blick auf Kap. 36 scheint jedoch optimistischere Töne zu rechtfertigen: »Kraft seines unvergänglichen Geistes«, sagt Schnarr, »ist der

---

86 T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 1) 83 (mit Bezug auf *De mente* 7: h <sup>v</sup>V, N. 103, Z. 5).

87 Ebd.

88 Ebd., 134 (mit Bezug auf *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 8–14).

89 H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 84 (mit Bezug auf *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 20–24).

90 Ebd.

91 Ebd., 84f.

92 *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 12–14; vgl. H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 83.

Mensch fähig, die unvergänglichen Urbilder der Dinge in seiner Erkenntnis zu erfassen«. <sup>93</sup> Die entscheidende Belegstelle dazu übersetzt Schnarr folgendermaßen:

»Und weil allein jenes unkörperliche und unstoffliche Artwesen eines Dinges oder der Wesensbegriff wirklich geistig erkennbar ist und wirklich in die Vernunft umformbar ist, ist klar, daß die Vernunft höher und reiner (ist) als alles Zeitliche und Vergängliche und natürlicherweise immerwährend«. <sup>94</sup>

Unter Berufung auf *De venatione sapientiae*, Kap. 29, unterbreitet Schnarr dann doch wieder eine restriktivere Sicht der Dinge:

»Der Inhalt des menschlichen Denkens«, so hören wir jetzt, »sind die Begriffe von den Dingen. Diese bildet er in Angleichung an die Dinge. Mit diesen Begriffen erreicht der menschliche Geist aber niemals die Wesenheiten der Dinge selbst, sondern nur Abbilder dieser Wesenheiten«. <sup>95</sup>

Das bisher beobachtete Schwanken der Interpreten lässt die Frage aufkommen, inwieweit Cusanus selbst um eine endgültige Klärung seiner Position ringt. Nach K. Flasch spricht einiges dafür, dass eine solche Klarstellung in *De venatione sapientiae* gelungen ist.

## 2. Weitergehende Überlegungen von K. Flasch

K. Flasch sucht in seinem *De venatione sapientiae* gewidmeten Kapitel in einem eigenen Abschnitt den neuesten Stand der cusanischen Intellekt-Theorie zu ermitteln. Sein resümierender Rückblick auf *De mente*, *De beryllo*, *De aequalitate* und *De ludo globi* mündet zunächst ein in die Feststellung, dass hinsichtlich des Erkenntnisproblems wichtige Fragen offen geblieben sind. So war bisher keine definitive Klarheit darüber zu gewinnen, wie »es sich mit den Wesenheiten der Dinge, gar mit ihren Urbildern« verhält. »War die Geistseele nun die Ideenwelt, also der *mundus archetypus*, oder nicht«? <sup>96</sup>

*De venatione sapientiae* führt uns hier – so Flasch – einen Schritt weiter: »Die Geistseele ist *nicht* die Ideenwelt«. <sup>97</sup> In einem kurzen Exzerpt des ersten Teils von Kap. 29 beschreibt Flasch die nunmehr von

93 H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 135.

94 *De ven. sap.* 36: h XII, N. 107, Z. 5–8; Übers. nach Schnarr.

95 H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 1) 144 (mit Bezug auf *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 8–11).

96 K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1) 615.

97 Ebd.

Cusanus eingenommene Position. Dazu gehört der an die Philosophen der Vergangenheit gerichtete Tadel:

»Sie wollten die Wesenheiten der Dinge erfassen, aber der Intellekt kann nur erfassen, was er in sich selbst findet. Die Wesenheiten der Dinge sind aber nicht in ihm, sondern nur die Begriffe der Dinge. Diese Begriffe sind Angleichungen und Ähnlichkeiten der Dinge, nicht diese selbst.«<sup>98</sup>

Dieser einschränkenden Klarstellung, wie wir sie jetzt bei Cusanus ausgesprochen finden, liegt die Rücksicht auf die ontologische Differenz von unendlichem und endlichem Geist zugrunde: »Allein Gott sieht die Formen der Dinge in sich selbst. Gottes Erkennen ist wesensbegründend; unser Intellekt kann sich nur angleichen.«<sup>99</sup>

Bis zu diesem Punkt geht Flasch eigentlich konform mit den bisher besprochenen Autoren. Aber ist mit dem bisher Vorgetragenen schon alles gesagt? Flasch zweifelt offenkundig daran. Für ihn eröffnet Kap. 36 eine neue Perspektive. Flasch bietet auch hier ein kurzes Exzerpt der entscheidenden Aussagen. Da sich die Wesenheiten der Dinge nicht im Intellekt finden, gilt: »Sie sind noch zu erjagen«. Und da mache Cusanus »zuversichtliche Andeutungen«. Flasch bringt sie auf folgenden Nenner:

»Wir müssen die Wesensgründe der Dinge aus Einzelerfahrungen herauslesen und von sinnlichen Zufälligkeiten reinigen. Nur so erreichen wir die Vernunftbestimmung der Sachen, die *ratio rei*. Aber dies ist möglich, und haben wir das erreicht, dann sind Intellekt und Erkanntes dasselbe.«<sup>100</sup>

Stellen wir die zuversichtlich klingenden Aussagen von Kap. 36 neben die eben angeführten Klarstellungen von Kap. 29, so ergeben sich Fragen. Gesichert ist für Flasch folgendes: 1.) »Geistige Erkenntnis ist, Cusanus zufolge, das Erfassen der reinen *ratio rei*«. 2.) »Im intellektuellen Akt sind Intellekt und *ratio rei* dasselbe«. Zu recht erfolgt hier der Hinweis auf Aristoteles, *De anima* III 4. Nun aber drängt sich die Interpretationsfrage auf:

»Will Cusanus sagen, die reine *ratio rei*, die der Intellekt erfaßt, sei etwas anderes als das Wesen der Dinge? Welchen Sinn soll es haben, von der so erfaßten *ratio rei* zu sagen, sie sei aber »nur« ein Begriff, und wie es sich mit der Sache selbst verhalte, das wüßten wir nicht? Sie heißt *ratio rei*, weil sie das Wesen der Sache intellektuell enthält.«<sup>101</sup>

---

98 Ebd.

99 Ebd., 616.

100 Ebd.

101 Ebd., 617.

Es klingt ein wenig resignierend, wenn Flasch im Anschluss an diese scharfsichtige Analyse feststellt: »Vielleicht habe ich ein wenig zu viel gesagt, als ich behauptete, in *De venatione sapientiae* kläre Cusanus die Rolle des Intellektes definitiv. Vermutlich hat Sisiphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt.«<sup>102</sup> Gleichwohl hält Flasch an seinem Ergebnis fest, da er im nachfolgenden Abschnitt über die »Theorie der Vokabeln« noch einmal formuliert: »Cusanus nahm [...] an, dass wir die Wesensgründe sehen, dass wir sie auch sprachlich ausdrücken, dass nur bei dieser Umsetzung ein Verlust eintritt.«<sup>103</sup>

---

102 Ebd.

103 Ebd., 619.

# Cusanus und die sieben Paradoxa von posse

Von Jasper Hopkins, Minneapolis/USA\*

## 1. Nikolaus' Herangehensweise an die Metaphysik

Ausleger der Geschichte der Philosophie haben im Allgemeinen anerkannt, dass Nikolaus von Kues' Begabung nicht in der systematischen Ordnung seiner vorgelegten metaphysischen Behauptungen lag. Seine Begabung lag vielmehr in der Weise seiner Darlegung von tief dringenden Einsichten, die metaphysische Fragestellungen betreffen. Diese Einsichten führten ihn dazu, faszinierende Metaphern zu formulieren, die die traditionellen gelehrten Denkwege erweitern, indem sie traditionelle philosophische Begriffe bis zu dem Punkt hin ausdehnen, an dem sie in neuer, erhellender Weise bedeutsam werden. Cusanus ist tatsächlich ein so originärer Denker, dass er damit einverstanden ist, es anderen zu überlassen, seine Gedanken in Richtungen weiterzuentwickeln, die diese Gedanken systematischer interpretieren. Und dennoch ist es nicht der Fall, dass seine Gedanken durch die Zeiten hindurch inkonsequent wären und deswegen durch Cusanus' Schüler *nicht* in eine kohärente Ordnung gebracht werden *könnten*. Gewiss wollen einige seiner Ausleger die späteren Werke so betrachten, als korrigierten diese Werke Grundsätze, die in seinen früheren Werken dargelegt wurden.<sup>1</sup> Eine genauere Untersuchung wird jedoch nahezu immer zeigen, dass Cusanus nicht seine früheren Begriffe *berichtigt*, sondern vielmehr sie *erweitert*. Wir sehen beispielsweise, dass seine frühen Schlussfolgerungen zur belehrten Unwissenheit in den späteren Werken *De principio*,<sup>2</sup> *De venatione sapientiae*,<sup>3</sup> *De possesset*<sup>4</sup> und in *De ludo globi*<sup>5</sup> innovativer angewendet werden. Ähnliches gilt für seine anderen Schlüsselbegriffe. Schon in *De docta ignorantia* erwähnt er die zwei Themen,

\* Dieser Vortrag wurde von Gertraud Lenz aus dem Amerikanischen übersetzt.

1 Siehe z. B. KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt a. M. 1998) 609.

2 *De princ.*: h X/2b, N. 29.

3 *De ven. sap.* 12 u. 30: h XII, N. 31 ff. u. N. 89.

4 *De poss.*: h XI/2, N. 41 u. N. 53 f.

5 *De ludo* II: h IX, N. 96.

die er jeweils in *De possess*<sup>6</sup> und in *De li non aliud*<sup>7</sup> weiter ausarbeitet. In ähnlicher Weise sind in *De docta ignorantia* die Themen *nulla proportio finiti ad infinitum* und *Deus ut coincidentia oppositorum* gegenwärtig – Themen, die in den Werken *De visione Dei* und *De theologicis complementis* von großer Bedeutung sind. Und weiter führt Nikolaus in *De docta ignorantia* als Namen für die Glieder der Dreifaltigkeit Gottes die Begriffe »Einheit«, »Gleichheit der Einheit« und »Verbindung von Einheit und Gleichheit der Einheit« ein.<sup>8</sup> Und durch seine Werke hindurch<sup>9</sup> orchestriert und reorchestriert er seine Gründe zur Verwendung dieser Namen, die er niemals aufgibt, sondern lediglich ergänzt durch seine Rückgriffe auf andere passende Namen.

## 2. Nikolaus' fließende Terminologie

Gleichwohl bleibt Nikolaus' Terminologie nicht immer konstant, so wenig wie es seine Beispiele tun. Er spricht beispielsweise nicht nur von *belehrter Unwissenheit*, sondern ebenfalls von *heiligem Nichtwissen*,<sup>10</sup> von *gelehrtem Nichtwissen*,<sup>11</sup> vom Begreifen des Unbegreiflichen,<sup>12</sup> und von unserem *zur besseren Erkenntnis des unerkennbaren Gottes Kommen*.<sup>13</sup> Dennoch ist es nicht nur die Terminologie, die sich ändert: Manchmal dient derselbe Ausdruck dazu, zwei verschiedene Begriffe in zwei verschiedenen Werken zu bezeichnen. Es gibt kein besseres Beispiel für dieses Vorkommnis als das des Ausdrucks »*posse fieri*«. In *De mente* gebraucht Nikolaus »*posse fieri*«, um das erste Glied der Göttlichen Tri-

6 Vgl. mit *De poss.* gewisse Passagen in *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 1 ff. (N. 11 f.). I, 5: S. 12, Z. 22 ff. (N. 14). I, 23: S. 47, Z. 20 ff. (N. 73). II, 8: S. 87, Z. 21 ff. (N. 136 f.). Siehe auch *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 31; S. 21, Z. 5 ff. *De quaer.* 3: h IV, N. 46. *De dato* 4: h IV, N. 109.

7 Vgl. mit *De non aliud* die Passage in *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 1 ff. (N. 11). Siehe auch *De poss.*: h XI/2, N. 73, sowie *De gen.*: h IV, ganz. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70.

8 *De docta ign.* I, 7: h I, S. 16, Z. 12 ff. (N. 21). I, 9: S. 18, Z. 26 ff. (N. 26). I, 24: S. 50, Z. 26 (N. 80).

9 *De mente* 6 u. 11: h<sup>2</sup>V, N. 95 u. N. 139. *De pace* 7 u. 8: h VII, N. 21 u. N. 22. *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 33. *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 1 ff. (N. 19). *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70. *Sermo XXII*: h XVI, N. 17. *Sermo XXIII*: h XVI, N. 17.

10 *De docta ign.* I, 17: h I, S. 35, Z. 1 ff. (N. 51).

11 *De poss.*: h XI/2, N. 41.

12 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 23 ff. (N. 13).

13 *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 35; S. 24, Z. 1 ff.

nität zu bezeichnen; und er gebraucht »*posse facere*«, um das zweite Glied der Trinität zu benennen. In *De venatione sapientiae* jedoch wird »*posse fieri*« nicht mehr zur Bezeichnung von Gott als Vater gebraucht. Dort bezeichnet es vielmehr das endliche, geschaffene Werden-Können, das von Gott *ex nihilo* geschaffen wurde und das *fortwährend* ist – das heißt, welches kein Ende haben wird, obwohl es geschaffen ist. In *De venatione sapientiae* 39 (N. 116) wird das geschaffene *posse fieri* dem ungeschaffenen *posse facere* gegenüber gestellt, welches nun nicht mehr das zweite Glied der Göttlichen Dreifaltigkeit, sondern Gott als Gott bezeichnet. In diesem neuen Kontext wird vom *posse facere* (d. h. von Gott) gesagt, es gehe ontologisch dem geschaffenen *posse fieri* voraus. Doch selbst wenn Nikolaus von einem bestimmten endlichen *posse facere* spricht, so z. B. das Warm-machen-Können, so wird auch von diesem ausgesagt, es gehe ontologisch dem bestimmten Warm-werden-Können voraus.<sup>14</sup> Also gebraucht Nikolaus in *De venatione* »*posse facere*«, sowohl um Gott zu bezeichnen als auch um eine geschaffene Kraft (wie die Kraft warm zu machen, das heißt das Warm-machen-Können) zu bezeichnen. Und während er in *De mente* »*posse fieri*« gebraucht, um Gott den Vater zu bezeichnen, gebraucht er es in *De venatione*, um einen Aspekt der Schöpfung zu bezeichnen.

Nehmen wir ein anderes Beispiel für Nikolaus' fließende Terminologie: In *De apice theoriae* schreibt Nikolaus Gott den Namen »*Posse*« oder »*Möglichkeit*« zu. Aber Gott ist *Posse ipsum* oder *Posse Absolutum*, das vom endlichen und geschaffenen *posse*, das in jedem endlichen existierenden Ding anwesend ist, unterschieden werden muss. Diese zwei unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes »*posse*« müssen wir im Gedächtnis behalten und sie in solchen Kontexten unterscheiden, in denen Nikolaus nicht ausdrücklich »*posse ipsum*« oder »*posse creatum*«, sondern nur »*posse*« schreibt.

Überdies werden manche Begriffe von Nikolaus miteinander verwoben. So ist *posse absolutum* auch *posse omnipotens*.<sup>15</sup> Hierdurch ist der Begriff von Möglichkeit verbunden mit dem Begriff von Kraft: Wie Nikolaus sagt, gibt es nichts, das stärker ist als die Möglichkeit, die gleichgesetzt ist mit Gott.<sup>16</sup> Eine weitere Verbindung besteht zwischen *posse*

14 Vgl. *De ven. sap.* 39: h XII, N. 118.

15 Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 7.

16 Vgl. ebd., N. 15.

*ipsum* und *quidditas ipsa*: Die Möglichkeit selbst ist das Wesen selbst, wie Nikolaus erwähnt.<sup>17</sup> Überdies setzt Nikolaus in einem Kontext, der von der Schöpfung handelt, *possibilitas infinita* mit *materia* gleich,<sup>18</sup> während in einem anderen Zusammenhang *possibilitas absoluta* mit *Deus* identifiziert ist.<sup>19</sup> In gleicher Weise wird auf Gott manchmal als Unendliche Wirklichkeit<sup>20</sup> allein und manchmal als Möglichkeit allein Bezug genommen; und manchmal wird auf ihn als Zusammenfall von Wirklichkeit und Möglichkeit angespielt.<sup>21</sup>

Deshalb müssen wir Nikolaus' Behauptungen behutsam einschätzen, indem wir auf seine variierende Terminologie sorgfältig Acht geben. Genauso müssen wir auf seinen geistigen Hintergrund achten und dabei die Einflüsse auf sein Denken in Betracht ziehen – Einflüsse, die für Nikolaus die Fragestellung prägen.

### 3. Einflüsse von Pseudo-Dionysios und dem Heiligen Paulus

Nicht zu vernachlässigen ist der starke Einfluss des Pseudo-Dionysios auf Nikolaus. Diesen Einfluss erkennt Nikolaus ausdrücklich an in *De li non aliud* 14, worin er ausgiebig aus Dionysios' Werk zitiert. Jedoch hebt er auch an anderen Stellen ausdrücklich die dionysischen Spuren hervor – zum Beispiel durchgängig in *Apologia* und durchgängig in *De venatione*. Von Dionysios nahm er die Neigung auf, sich in paradoxer Weise auszudrücken. So befürwortet er Dionysios' Rede davon, dass Gott erkannt wird durch Wissen *und* durch Unwissenheit. Und er stimmt mit der dionysischen Feststellung überein, dass in Gott alle Dinge Gott sind, während in Nichts Gott Nichts ist. In diesem dionysischen Licht kann Nikolaus darlegen, dass Gott beides ist: nämlich das Sein des Seins und das Nichtsein des Nicht-Seins.<sup>22</sup> Und er kann in paradoxer Weise erklären, dass Gott, das uneingeschränkte Maximum, »[...] nur in nichtergreifender Weise erkennbar und ebenso nur in nichtbenennbarer

17 Vgl. ebd., N. 4.

18 Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 119.

19 Vgl. *De docta ign.* II, 8: h I, S. 89, Z. 16ff. (N. 140). II, 10: S. 98, Z. 28ff. (N. 155).

20 Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 119.

21 Vgl. *De poss.* passim, bes. *De poss.*: h XI/2, N. 8.

22 *De non aliud*, propositio 5: h XIII, N. 115. Siehe auch propositio 7.

Weise benennbar ist«. <sup>23</sup> Doch die Neigung, paradoxe Ausdrücke zu verwenden, kommt ebenso von Paulus her, <sup>24</sup> der solche Sätze wie die folgenden paraphrasierten Grundsätze lehrte: (1) »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark«; <sup>25</sup> (2) die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, <sup>26</sup> und gleichwohl ist Gott nicht töricht; (3) ein Glaubender ist frei von Sünde <sup>27</sup> und dennoch fährt er fort zu sündigen; <sup>28</sup> (4) Christen sind Kinder Gottes <sup>29</sup> und genauso Freunde Gottes, <sup>30</sup> selbst wenn eines Menschen Kinder gewöhnlich nicht seine Freunde genannt werden; (5) wir sollen einander die Lasten tragen, <sup>31</sup> selbst wenn jeder Mensch seine eigene Last tragen muss <sup>32</sup> – etwas, das nicht geschehen kann, wenn ein anderer hilft, die Last zu tragen.

#### 4. Paradoxa von *Posse*

Was Nikolaus von Kues betrifft, so gibt es keinen klareren Erweis seiner Vorliebe für den kontra-intuitiven Diskurs als den, der in seinem Umgang mit *posse* zutage tritt. Denn dieser Umgang dient als Fokus, um uns einerseits darin zu unterweisen, wie wir uns Nikolaus' Texten nähern können und um uns andererseits zu helfen, dass wir erkennen, wie einsichtsvoll Nikolaus' Darlegungen sind.

Wie wir bereits ansatzweise gesehen haben, tauscht Nikolaus zeitweise die Wendungen »*posse ipsum*«, »*possibilitas ipsa*«, »*potestas absoluta*«, »*omnipotentia*«, »*potentia infinita*« gegeneinander aus. Häufig beziehen sich diese Ausdrücke auf Gott; manchmal jedoch haben einige von ihnen

---

23 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 23 ff. (N. 13).

24 Siehe meinen Artikel *Faith and the Rhetoric of Religious Paradox: an Essay*, auf meiner Internetseite (<http://www.cla.umn.edu/~jhopkins/>) unter dem Kettenglied »Faith and Paradox«.

25 2 Kor 12, 10.

26 Vgl. 1 Kor 1, 25.

27 Vgl. Röm 6, 22.

28 Vgl. Martin Luthers Bezugnahme auf einen christlichen Gläubigen als »*simul peccator et iustus*«. *Der Brief an die Römer*, Bd. 56 (1938) S. 272, Z. 17 (in *Martin Luthers Werke. Kritische Ausgabe*, in Weimar veröffentlicht).

29 Vgl. Gal 4, 7.

30 Vgl. Joh 15, 15.

31 Vgl. Gal 6, 2.

32 Vgl. Gal 6, 5.

Aspekte des geschaffenen Seins als ihren jeweiligen Bezugspunkt. Die Hin- und Herbewegungen von Nikolaus zwischen diesen beiden Ebenen können, was *posse* anbetrifft, recht scharf in sieben seiner Paradoxa gesehen werden. Auf diese sieben Paradoxa richten wir nun unsere Aufmerksamkeit.

4 a. Paradox 1: Gott ist alles, was *sein kann*; und gleichwohl ist Gott keine pantheistische Gottheit<sup>33</sup>

Man könnte meinen, dass wenn Gott alles ist, was sein kann, er dann ebenfalls die Welt sein müsste, so dass die Welt Gott in Seinem sichtbaren Zustand ist.<sup>34</sup> Nikolaus verleiht dieser Sichtweise weiter Glaubwürdigkeit, wenn er in *De docta ignorantia* II, 2 (N. 104) auf die geschaffenen Dinge als endliche Unendlichkeiten und als geschaffene Götter anspielt. So ist es nicht verwunderlich, dass viele Ausleger<sup>35</sup> behauptet haben, in Cusanus' Texten pantheistische Tendenzen zu erkennen. In der Tat scheint Nikolaus manchmal solchen unqualifizierten Behauptungen, wie dass Gott alle Dinge ist und dass die Schöpfung Gottes Sein ist, beizupflichten.<sup>36</sup> Überdies ist Gott für Nikolaus nicht nur alle wirklich existierenden Dinge, sondern auch alle möglichen Dinge,<sup>37</sup> obwohl diese wirklichen und möglichen Dinge in Gott nicht als ihre endlichen Selbste existieren, sondern als Gott. Also fragen wir uns: Laufen diese Erklärungen Nikolaus' folglich nicht auf dasselbe hinaus wie die Behauptung, dass Gott die Welt ist, obwohl er auch mehr ist als die Welt? Handelt es sich hier nicht sogar um eine Vorwegnahme Spinozas?<sup>38</sup> Und ist der Spinozismus nicht unvereinbar mit dem christlichen Gottesglauben?

Ausleger, die Nikolaus *nicht* als Vorläufer des Spinozismus oder des Deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts betrachten, versuchen manchmal, ihn von dem Vorwurf des Pantheismus zu befreien, indem sie eine,

33 Vgl. *De ven. sap.* 12: h XII, N. 33. Siehe auch *De docta ign.* I, 25: h I, S. 53, Z. 21 ff. (N. 85), wo Nikolaus von Gott als der Seiendheit der Dinge spricht. Diese Idee ist in *De mente* 6: h <sup>2</sup>V, N. 95 wiederholt.

34 *De poss.*: h XI/2, N. 72: Quid igitur est mundus nisi invisibilis dei apparitio?

35 Siehe die Diskussion von KLAUS JACOBI in seinem Buch *Die Methode der cusanischen Philosophie* (München 1969) 49–59.

36 *De docta ign.* II, 2 u. 13: h I, S. 66, Z. 24 ff. (N. 101) u. S. 113, Z. 3 ff. (N. 179).

37 *Apol.*: h <sup>2</sup>II, N. 31; S. 21, Z. 5 ff.

38 Vgl. MAURICE DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1942) 448.

wie sich herausstellt, falsch verstandene Bewegung vollziehen: Sie sagen, Nikolaus behaupte nicht, dass Gott *alles ist, was sein kann*; vielmehr sage er, dass Gott *alles ist, was Er sein kann*. Mit anderen Worten, da Gott ewig und unveränderlich ist, kann Er nichts anderes sein als Er jemals ist: In Ihm gibt es keine unverwirklichte Möglichkeit. Im Gegensatz dazu: Jedes geschaffene Seiende kann anders sein, als es zu jeder Zeit ist. Gott allein kann nicht *anders* sein: Er ist der *Nicht-Andere*, ist *Non-Aliud*. Diese Ausleger erhalten Unterstützung durch die Tatsache, dass der lateinische Satz »Deus est omne quod esse potest« doppeldeutig ist: Er kann in jeder der beiden vorhergehenden Weisen gelesen werden. Das heißt, er muss nicht gelesen werden als »Gott ist alles das, was sein kann«, da die Wendung genauso gut in der Bedeutung »Gott ist alles das, was *Er* sein kann« verstanden werden kann. Und die letzte Lesart impliziert nicht, dass Gott pantheistisch ist, obwohl die erste Lesart – dass Gott alles ist, was sein kann – gerade eine solche Vorstellung zu implizieren scheint. Obwohl nun die zweite Lesart Nikolaus vom Vorwurf, einen Pantheismus zu verbreiten, befreien würde, ist dies ein Schritt, der überflüssig ist. Denn obwohl der in Frage stehende lateinische Satz doppeldeutig ist, verwendet Nikolaus andere Aussagen, die im Ausdruck der Sichtweise, dass Gott *alles ist, was sein kann*, nicht doppeldeutig sind.

Eine solche Textstelle findet sich in *De possest* 73. Dort schreibt Nikolaus: »Oportet ipsum omnia esse quae esse possunt [...].« Gleichfalls schreibt er in *De possest* 67: »Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quoquomodo possunt«: »Sein Sein also ist jedes Sein von alledem, was ist oder in irgendeiner Weise sein kann.« Solche Textstellen sind keine außergewöhnlichen Vorkommnisse. Denn schon in *De docta ignorantia* gab Nikolaus ähnlich unzweideutige Erklärungen.<sup>39</sup> Deshalb ist der Weg, Nikolaus vor der Anschuldigung zu retten, pantheistische Neigungen zu haben, nicht, zu leugnen, dass er den Anspruch erhebt, dass Gott alles ist, was sein kann. Vielmehr sollte man einfach die zahlreichen Stellen aufzeigen, in denen er eindeutig Erklärungen gibt, die mit dem Pantheismus unvereinbar sind.<sup>40</sup> Diese Textstellen zeigen, dass

39 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 27ff. (N. 12): Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt [...]. Vgl. auch in I, 4: S. 11, Z. 9f. (N. 12): Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibile actu, si non foret infinita [...]. Siehe auch *Apol.* h<sup>2</sup>II, N. 31; S. 21, Z. 5ff.

40 Ein Beispiel für seine Ablehnung des Pantheismus finden wir in *De docta ign.* III, 1:

Nikolaus den Pantheismus ablehnt, und sie erlauben uns, Gott in beiderlei Hinsichten zu sehen als *alle Dinge, die sein können* und als *alle Dinge, die Er sein kann*.

#### 4 b. Paradox 2: Nicht-Sein ist und ist nicht

Der vorsokratische Parmenides urteilte, dass es keinen nicht-kontradiktorischen Sinn geben könne, in welchem Nicht-Sein *ist*; denn angeblich wäre es ein völliger Widerspruch zu sagen, dass Nicht-Sein *ist*. Nikolaus jedoch folgt Pseudo-Dionysios darin, zu besagen, dass er unser Reden von der Realität des Nicht-Seins vernünftig findet. Wie auch immer, im Gang seiner Argumentationen scheint Nikolaus inkohärent zu sprechen. In *De possess* 25 spricht er von der *Fähigkeit des Nicht-Seins zu sein*; doch wie kann das Nicht-Existente überhaupt *irgendeine* Fähigkeit haben? In *De docta ignorantia* I, 8 (N. 22) und I, 25 (N. 85) wird von Gott gesagt, dass er das Sein der Dinge ist; doch an früherer Stelle, in *De docta ignorantia* I, 6 (N. 17), wurde vom »Sein« gesagt, dass es nicht ein Eigenname für Gott sei. Nichtsdestoweniger fährt Nikolaus noch in *De possess* 67 fort, sich auf Gott als das Sein selbst zu beziehen. Wie wir gesehen haben, spricht er in *De li non aliud* sowohl von Gott als dem Sein des Seins als auch dem Nicht-Sein des Nicht-Seins.<sup>41</sup> In *De venatione* 13 (N. 35) jedoch behauptet er, dass Gott die Unterscheidung zwischen Sein und Nicht-Sein überschreitet.

Wie können die vorangegangenen Behauptungen überein gebracht werden? Es scheint *prima facie* so zu sein, dass Nikolaus mit einem kunstvoll ausgearbeiteten *Wortspiel* beschäftigt ist, so dass wir ihn nicht so ernst zu nehmen brauchen. Auf den zweiten Blick jedoch können wir erkennen, dass seine scheinbar widersprüchlichen Erklärungen aus seinen Anstrengungen resultieren, die Lehre der *coincidentia oppositorum in deo* herauszuarbeiten: Genau weil Gott *ununterschieden* ist, kann er auf beides bezogen werden: auf das Sein und auf das Nicht-Sein, auf die Wirklichkeit und auf die Möglichkeit, auf das Sein des Seins und auf das

h I, S. 119, Z. 24–27 (N. 183): Hinc, sicut divina natura, quae est absolute maxima, non potest minorari, ut transeat in finitam et contractam, ita nec contracta potest in contractione minui, ut fiat penitus absoluta. Siehe auch *De docta ign.* II, 8: S. 89, Z. 16ff. (N. 140). II, 9: S. 94, Z. 9ff. (N. 148) u. S. 95, Z. 20ff. (N. 150). *De poss.*: h XI/2, N. 67.

41 S. o. Anm. 22.

Nicht-Sein des Nicht-Seins.<sup>42</sup> Denn alle Unterscheidungen fallen in ihm zusammen, da alle Unterscheidungen, soweit wie wir sie verstehen können, endlich sind; und im Unendlichen ist das Endliche nicht länger das Endliche, sondern das Unendliche. So ist Gott alle Dinge, aber Er ist ebenso nichts von allen Dingen.<sup>43</sup> Denn gerade wie in ihrer Ursache die Wirkung die Ursache ist, so sind in Gott alle von Gott geschaffenen Dinge *Gott* und nicht mehr ihre endlichen Selbste. Nikolaus hebt in *De venatione* die Lehre der Koinzidenz hervor, welche Lehre er nie verlässt und welche erläutert, weshalb er bereit ist, gegensätzliche Begriffe von Gott auszusagen. Denn Gott – indem Er die Einfaltung der Gegensätze<sup>44</sup> ist – entgeht zugleich allen Widersprüchen, allen Gegensätzen, allen Andersheiten. Er ist demgemäß jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze.<sup>45</sup> Deshalb existiert das Nicht-Sein (von dem Nikolaus sagt, dass es kein geschaffenes Ding ist<sup>46</sup>) nur in Gott; in Gott aber ist Nicht-Sein *Gott*<sup>47</sup> und ist nicht *anders* als Sein. Das einzige existente Nicht-Sein außerhalb von Gott tritt als Möglichkeit auf, in Bezug worauf von einem Ding gesagt werden kann, dass es das sei, was es jetzt nicht ist, aber nichtsdestoweniger werden wird. Nikolaus schreibt dementsprechend in Übereinstimmung mit Pseudo-Dionysios: »Die gegensätzlichen Bestimmungen Gottes müssen zugleich bejaht und verneint werden.«<sup>48</sup>

#### 4 c. Paradox 3: Das endliche *posse-feri* ist nicht *gemacht*

Nikolaus stellt fest, dass das Werden-Können selbst *nicht gemacht* ist, obwohl es einen Anfang hat und deshalb endlich ist. Aus dem Werden-Können machte Gott alle Geschöpfe, lehrt Nikolaus. Diese hätten nicht gemacht werden können in der Abwesenheit des Werden-Könnens. Also geht das Werden-Können ontologisch (nicht chronologisch) dem Universum der Dinge voraus. Doch weil das Werden-Können einen Anfang hatte und weil es nicht durch sich selbst hätte gemacht werden können

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 31; S. 21, Z. 5 ff.

44 Vgl. *De docta ign.* I, 22: h I, S. 44, Z. 10 ff. (N. 67).

45 Vgl. *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 15; S. 11, Z. 11 ff. *De vis.* 10: h VI, N. 38 ff.

46 Vgl. *De poss.*: h XI/2, N. 5.

47 Siehe *Sermo XXII*: h XVI, N. 13: [...] non-esse enim in infinita Unitate est ipsa simplicissima entitas.

48 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67.

– vorausgesetzt es würde existiert haben müssen, bevor es gemacht war – stellt Nikolaus fest, dass es *ex nihilo* von Gott *geschaffen wurde*,<sup>49</sup> viel mehr als dass es aus etwas anderem *gemacht* wurde. Doch nun erheben sich zwei Probleme für Nikolaus: Das eine ist ein Problem der Terminologie; das andere ist ein Problem angesichts der biblischen Interpretation. Terminologisch taucht folgende Verwirrung auf: Wenn Gott gemäß Nikolaus das Werden-Können *schafft* und wenn er alles weitere aus dem Werden-Können *macht*, weshalb nennt Nikolaus dann das Universum *Gottes Schöpfung* und nicht *Gottes Produkt* (vorausgesetzt, dass das Universum nicht *erschaffen* worden wäre)? Und weshalb bezeichnet er sich selbst und alle anderen endlichen Dinge als *Geschöpfe* Gottes, statt lediglich als *Werke* Gottes? Und weiter, wenn diese Werke Gottes hergestellt oder gemacht sind aus dem Werden-Können, weshalb wird dann über das Universum von Nikolaus an anderen Stellen<sup>50</sup> manchmal auch gesagt, es sei *ex nihilo* geschaffen worden, eher als dass es *ex posse fieri* gemacht worden sei?

Das Problem, das sich angesichts der biblischen Interpretation erhebt, hat damit zu tun, wie Nikolaus den Bericht des biblischen Buches Genesis von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen in Einklang bringen wird mit dem Vers in Jesus Sirach 18,1, der besagt, dass Gott alle Dinge zugleich geschaffen hat. Nikolaus spricht diesen Sachverhalt in seinem Traktat *De genesi* II (N. 159) an und weist darauf hin, dass Moses in Genesis bildlich von den Tagen der Schöpfung spricht und dass Gott doch alle Dinge zusammen geschaffen hat.<sup>51</sup> In *De venatione* spiegelt seine Lehre des *posse fieri* Augustinus' Lehre der *rationes seminales* wider;<sup>52</sup> denn auch Augustinus musste Jesus Sirach 18,1 in Betracht ziehen. Während Augustinus der Ansicht war, dass Gott Formen, Materie, formlose Materie, *rationes seminales*, Zeit und Engel alle zugleich *ex nihilo* geschaffen hat, räumte er ein, dass zu verschiedenen Zeiten lebendige Dinge aus den *rationes seminales* hervorgegangen sind. In der selben Weise – aber ohne Rekurs auf die Konzeption der *rationes seminales* –

49 Vgl. *De ven. sap.* 3 u. 39: h XII, N. 8 u. N. 116.

50 *De gen.* 5: h IV, N. 178. In diesem Text macht Nikolaus keine Unterscheidung zwischen *gemacht werden* u. *kreiert*. Die Dinge, sagt er verschiedentlich, sind gemacht, kreiert, gerufen aus dem Nichts.

51 Siehe auch *De gen.* 5: h IV, N. 178. *Sermo* LXIX: h XVII, N. 11. *Sermo* CCVIII: h XIX, N. 2.

52 *Rationes seminales*: d. h. keimende Ursachen.

setzt Nikolaus voraus, dass Gott auf einmal das *posse fieri* geschaffen hat, worin alle Dinge potentiell gegenwärtig waren – gegenwärtig auf dieselbe Weise wie ein Kreis in einem materiellen Gegenstand gegenwärtig ist, der kreisförmig gemacht werden kann.<sup>53</sup> Indem Gott das Werden-Können schuf – d. h. Werden-Können, welches in *De venatione* und *De ludo globi* implizit ineins gesetzt ist mit der Urmaterie – erschuf Gott die unendliche Möglichkeit.<sup>54</sup> Und aus der unendlichen Möglichkeit – nämlich dem Werden-Können – machte Er zu verschiedenen Zeiten alles andere, einschließlich der Körper der Vernunftwesen, in welche Gott jeweils eine individuelle Seele einführte. Gott, der *Posse facere*<sup>55</sup> und *Posse esse*<sup>56</sup> und *Possest* genannt wird, ist die Ursache aller existierenden Dinge kraft dessen, dass er sie aus dem *posse fieri* hervorbringt (wobei »*posse fieri*« nicht auf Gott, sondern auf die Urmaterie bezogen ist, welche die Bedeutung von *materia intelligibilis* einschließt<sup>57</sup>).

#### 4 d. Paradox 4: *Posse fieri* kann und kann nicht begriffen werden

Ob *posse fieri* als zum ersten Glied der Heiligen Dreifaltigkeit gehörig aufgefasst wird, oder ob es als ein Geschöpf Gottes verstanden wird – in keinem Fall kann *posse fieri* erkannt werden, folgert Nikolaus. Setzen wir voraus, dass *posse fieri* Gottes *Geschöpf* ist:<sup>58</sup> In diesem Fall ist es *possibilitas creata* und als solche unbestimmbar. Aber, so fragt Nikolaus, wie kann es einen Begriff von etwas geben, das unbestimmt ist? Wir können wissen, *dass* es eine unendliche Möglichkeit gibt, aber wir können nicht begreifen, *was* sie ist und *wie* sie ist,<sup>59</sup> außer in bildhafter, metaphorischer Weise. Andererseits, insofern als *posse fieri* Gott der Vater ist, der *ein* Gott ist mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, können wir wissen, *dass* Er ist: Wir können jedoch nicht wissen, *was* Er ist, behauptet Nikolaus;<sup>60</sup>

53 Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 49.

54 Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 46, N. 49. *De ludo* II: h IX, N. 119. Bezüglich des Unterschieds zwischen privativ unendlich und negativ unendlich, siehe *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 14ff. (N. 97).

55 Vgl. *De ven. sap.* 39: h XII, N. 116.

56 Vgl. *Comp.*, Epilog: h XI/3, N. 45. Hier Gott der Vater ist genannt *posse esse*.

57 Nikolaus verwendet die Phrase *materia intelligibilis* (im fünften Ausgang) in *De poss.*: h XI/2, N. 63, obgleich der Zusammenhang anders ist.

58 Vgl. *De ven. sap.* 9: h XII, N. 25.

59 Vgl. *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14.

60 Vgl. *Crib. Alk.*, Prologus: h VIII, N. 6f.

denn wir können Ihn nicht als ununterschieden denken. Wahr ist, wir symbolisieren (versinnbildlichen) ihn als das Gute. Doch dieses Gute, das Gott ist, ist größer als wir begreifen können – stellt Nikolaus fest,<sup>61</sup> indem er Anselms *Proslogion* 15 wiedergibt. Denn, so wird uns gesagt, Gott kann nicht nicht-symbolisch begriffen werden, außer wenn *alles*, was begriffen werden kann, *wirklich* begriffen wird<sup>62</sup> – und dies ist eine Unmöglichkeit für einen endlichen Geist. Dementsprechend können wir nicht auf jedem Niveau – das heißt im Diskurs über das Endliche oder im Diskurs über das Unendliche – *posse fieri* positiv begreifen, sondern wir können es nur verneinender Weise begreifen.

4 e. Paradox 5: Der unfassbare Gott offenbart sich uns als erkennbar<sup>63</sup>

Welchen Sinn ergibt es nun für Nikolaus, zu behaupten, dass wir den unfassbaren Gott erkennen können? Sicherlich brennt Nikolaus dafür, aus dieser Idee einen Sinn zu gewinnen. So wählt er für Gott den Namen »*Posse ipsum*« (»das Können selbst«) genau deshalb, weil, wie er sagt, Möglichkeit das ist, was wir in unserem täglichen Leben am besten kennen.<sup>64</sup> Jedes Schulkind versteht Gespräche über Möglichkeiten – z. B. dass es krank werden könnte und morgen nicht in der Lage sein könnte, in die Schule zu gehen. Ferner kann ein Erwachsener, so Nikolaus, leicht dazu kommen, zu sehen, dass wenn es Möglichkeiten gibt, es dann die Möglichkeit selbst gibt, in deren Abwesenheit es keine Möglichkeiten gäbe. Darüber hinaus kann solch ein Erwachsener leicht dazu geführt werden, zu sehen, dass es keinen Zweifel an der Existenz von Möglichkeit geben kann, denn wenn es keine Möglichkeit gäbe, wäre auch die bloße Frage, ob es Möglichkeit gibt, nicht möglich. Anders gesagt: Das bloße Fragen nach Möglichkeit gibt die Gewissheit, dass es Möglichkeit gibt. Denn andernfalls – um dies zu wiederholen – wäre es nicht möglich, die Frage zu stellen. Da also nichts der Möglichkeit vorhergehen kann, möchte Nikolaus Gott fassen als die Möglichkeit selbst und die Möglichkeit selbst als Gott.

61 Vgl. ebd. Siehe auch *De non aliud* 4: h XIII, S. 8, Z. 15ff. (N. 11). *De ven. sap.* 26: h XII, N. 77.

62 Vgl. *De poss.*: h XI/2, N. 41.

63 *De poss.*: h XI/2, N. 72. *De non aliud* 8: h XIII, S. 17, Z. 31ff. (N. 30). *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31.

64 Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 6.

Nun erhebt sich die Frage: Wenn wir wissen, was diese oder jene endliche Möglichkeit ist, bringt uns dieses Wissen einem Wissen über *Posse ipsum* irgendwie näher? Nikolaus möchte sowohl mit »Ja« als auch mit »Nein« antworten. *Ja*, weil wir wissen, dass *Posse ipsum* ohne Anfang, ohne Ende, ohne Wandel ist – und deshalb ewig ist. Und wir wissen, dass *Posse ipsum* mächtig ist – in der Tat all-mächtig<sup>65</sup> hinsichtlich seiner Unmöglichkeit, vernichtet oder zerstört zu werden. Ferner beinhaltet die bloße Vorstellung von Macht den Gedanken der Möglichkeit – die Möglichkeit, nämlich, Wandel zu bewirken. Auf der anderen Seite jedoch: *Nein*, wir erfassen nicht, was *Posse ipsum* ist, denn wir können beispielsweise nicht begreifen, wie es für jemanden wäre, omnipotent zu sein. Denn nach Nikolaus' Ansicht müssten wir tatsächlich und auf ein Mal den Vollzug jedes erdenklichen Werkes erfassen können. Und solch eine Vorstellung ist unmöglich, außer für Gott selbst. Nikolaus geht daher in Termini gemäß einer impliziten, Kierkegaard ähnlichen Dialektik von Ja und Nein vor, wenn er sich diesem Paradoxon von *Posse* annähert, und weniger in Termini einer (jeglichen) Hegel ähnlichen Dialektik.

4 f. Paradox 6: Gott ist drei und einer, doch nicht der Zahl nach drei und einer

Nikolaus erklärt in *De possess* (N. 46) kategorisch: »Der erste Ursprung [ist] dreieinig vor jeder Zahl ...« Und in *De aequalitate* (N. 41) spricht er von »[dem], was das Schwierigste von allem Schwierigen ist: nämlich zu verstehen, wie es eine Dreiheit vor aller Andersheit gibt ...« Tatsächlich ist dieses Verhältnis am schwierigsten zu fassen, denn jenseits von Zahl und Andersheit können wir nicht eine Dreiheit von etwas denken. In der Behauptung, dass Gott dreieinig ist, behaupten wir daher etwas, das wir nicht begreifen können. Oder können wir es doch? Um Nikolaus' paradoxen Anspruch richtig verstehen zu können, müssen wir ihn auseinander legen. Und wenn wir dies tun, sehen wir, dass der Anspruch aus folgenden Teilen besteht: Erstens: Da Gott die Unendlichkeit selbst ist, transzendiert er alle Differenz. Nikolaus macht diese Feststellung schon in *De docta ignorantia* I, 26 (N. 88). Und er wiederholt sie in *De pace fidei* 7 (N. 21) und in *De visione Dei* 13 (N. 57). Nikolaus drückt diesen

---

65 Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 7, N. 15, N. 28.

Sachverhalt manchmal aus, indem er sagt, dass »... die Dreifaltigkeit in Gott nicht zusammengesetzt oder mehrfach oder numerisch [ist]; vielmehr ist sie die einfachste Einheit.«<sup>66</sup> Dementsprechend verschmilzt Nikolaus' Lehre von der Göttlichen Trinität mit seiner Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze. Zweitens: Die Lehre von der Göttlichen Trinität fällt ebenfalls zusammen mit seiner Lehre von der belehrten Unwissenheit. Denn, so sagt Nikolaus, wir begreifen Gottes Dreieinigkeit nur unbegreiflich; wir stellen sie nur unvorstellbar vor. Und diese Feststellung geht zurück auf die cusanische Sichtweise, dass wir in der Lage sind, zu begreifen, *dass* Gott dreieinig ist, obwohl wir nicht – anders als bildhaft/symbolisch – begreifen können, *wie* diese Dreieinigkeit ist. Drittens: Obwohl wir also Gott in zutreffender Weise eins und drei nennen, so sagt Nikolaus, müssen wir erkennen, dass Er nicht eins oder drei ist in irgendeinem Sinn, den wir verstehen können. Vielmehr sind diese Namen nur symbolisch auf Gott richtig angewandt.<sup>67</sup> Diese radikal klingende Feststellung wird von Nikolaus schon in *De docta ignorantia* I, 20 (N. 61) geäußert.

In der Billigung der vorangegangenen Anschauung von Gottes Dreifaltigkeit steht Nikolaus unter dem Einfluss von Augustinus, Pseudo-Dionysios und Meister Eckhart. Augustinus hatte geschrieben – und Nikolaus zitiert ihn<sup>68</sup> –, dass man sich von der Wahrheit entfernt, wenn man die Dreiheit Gottes zu zählen beginnt. Ähnlich zitiert Nikolaus – in Predigt XXXVIII (N. 15) – Pseudo-Dionysios' Aussage, dass der wahrhaftige Gott weder einer noch drei ist. Und Nikolaus ist sich der Unterscheidung Eckharts zwischen *deus* und *deitas* – das heißt zwischen *Gott* und *Gotttheit*<sup>69</sup> – wohl bewusst. Wie wir jedoch in Nikolaus' späteren Werken sehen, verzichtet er nie – wie in gleicher Weise Augustinus und Eckhart – darauf, entweder (N. 1) von Gott als dreifaltigem zu sprechen

66 *De pace* 8: h VII, N. 23.

67 Vgl. *De princ.*: h X/2b, N. 26f. *De poss.*: h XI/2, N. 26.

68 Vgl. *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 13 ff. (N. 57). Siehe auch *Apol.*: h <sup>2</sup>II, N. 24; S. 17, Z. 3 ff.

69 Siehe z. B. *Sermo 77*: »Ecce mitto angelum meum«, in: MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke*, Band III, hg. u. übersetzt von Josef Quint (Stuttgart 1976), S. 567, Z. 16–18 von unten. Bezüglich der Behauptung, dass Gott jenseits der Numerierung ist, siehe Eckharts *Expositio Libri Exodi*, Kapitel 15, Vers 3, Randnummern 58–61, in: MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, Band 2.2, hg. u. übersetzt von Heribert Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiss (Stuttgart 1992), S. 63–66.

oder (N. 2) jedes geschaffene Ding aufzufassen als ein Bild dieses dreifaltigen Gottes.

Am Ende löst die Behauptung, dass trinitarische Sprache nur bildhaft ist, das sechste Paradoxon auf. Doch dies geschieht, indem das Paradoxon durch ein anderes ersetzt wird. Denn wie kann es für Nikolaus nicht begrifflich bizarr sein zu behaupten, dass die Dreiheit des Unendlichen Gottes Seine Einheit *ist*, eher als zu behaupten, *simpliciter*, dass es in Gott *per se* weder Dreiheit noch Einheit gibt – sei die Dreiheit und die Einheit nun arithmetisch oder nicht-arithmetisch? Und tatsächlich macht Nikolaus in *De pace fidei* 7 (N. 21) gerade solch eine kategorische Aussage, wenn er schreibt: »Als Unendlicher ist er (d. h. Gott) weder dreifaltig noch *einer* noch irgendetwas von den Attributen, die ihm zugehört werden können.«

4 g. Paradox 7: Weil Gott die absolute Möglichkeit ist, die auch die absolute Macht ist, kann er mich mir selber geben;<sup>70</sup> und ich umgekehrt kann so entflammt sein von der Liebe zur Weisheit (die Gott ist), dass ich mich selbst und alle Dinge verliere, um Gott zu gewinnen<sup>71</sup>

Was bedeutet es nun, dass Gott mich mir selbst gibt? Und was bedeutet es, dass ich mich selbst verliere? Und angenommen, es stimmt, dass für Gott alle Dinge möglich sind,<sup>72</sup> weshalb rechtfertigt dieses Faktum die hyperbolische Erklärung des Paulus: »Ich kann alle Dinge tun durch Christus, der mich stärkt?«<sup>73</sup> Denn in welchem Sinne kann von einem Gläubigen in zutreffender Weise gesagt werden, dass er alle Dinge tun kann mit Christi Hilfe? Wann erfahren wir je, dass solches eintritt?

Mich selbst in Gott zu verlieren, erinnert an Eckharts Begriff der *Abgescheidenheit*, wodurch wir abgelöst werden von der Welt und von der Verwicklung in unsere eigenen Angelegenheiten und für eine vorübergehende Zeitdauer völlig auf Gott ausgerichtet werden. Und in diesem Augenblick kann Gott mich *mir selbst* geben, indem er *sich selbst* mir gibt. Denn wenn ich mich selbst in Gott finde, finde ich mein wahres Sein,

---

70 Vgl. *De vis.* 7: h VI, N. 24.

71 Vgl. *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45.

72 Mt 19, 26.

73 Phil 4, 13.

meine wahre Festigung, frei von aller Entfremdung, so dass Gott (wie Nikolaus in *De visione Dei* 16 sagt) das Ziel (*fnis*) all meines Wünschens wird und so, dass ich (wie Nikolaus in *De visione Dei* 18 sagt) übergehe in die Kindschaft (*filatio*) Gottes. Und Gott, der die *potentia absoluta et infinita* ist (wie Nikolaus in *De visione Dei* 15 sagt) ist derart *Einer*, dass in Ihm *posse fieri* und *posse facere* zusammenfallen. In der Kindschaft werde ich so eins mit Gott, dass meine menschliche Natur so nah mit Gott vereinigt ist, dass *sie* nicht näher vereinigt sein kann. (Lediglich Christi menschliche Natur ist in höchstmöglicher Weise mit der göttlichen Natur vereinigt, dass keine andere menschliche Natur näher vereinigt sein könnte.) Aber in der engen Verbindung der Kindschaft bleibt der menschliche Verstand des Gläubigen ein endlicher menschlicher Verstand. Und dennoch erhält sein Verstand eine geistige unmittelbare Erkenntnis von allen Dingen. Und diese geistige Einsicht befriedigt den Verstand vollkommen, so dass er mit Freude erfüllt ist. Nichtsdestoweniger wird der Verstand, so erhaben und verbunden mit Gott, immer fortfahren zu lernen; denn die Vollkommenheit seines Verständnisses hat keine Vollständigkeit zur Folge, da nur Gottes Verstand umfassend ist. Dennoch wird die Freude des Verstandes vollkommen sein, denn der Verstand wird erkennen, dass er die Fähigkeit – die Möglichkeit – hat, immer zu lernen. Denn er ist verbunden mit der Absoluten Möglichkeit, die auch die Absolute Macht ist.

## 5. Abschluss

Deshalb ist das Christentum letzten Endes nun – wie Kierkegaard nicht müde wurde hervorzuheben – wahrhaftig eine paradoxe Religion. Dementsprechend gibt es nichts Verwunderliches angesichts der Tatsache, dass Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert seine eigenen (nicht ganz originären) Paradoxien der christlichen Metaphysik vorbrachte. Seine Formulierung der vorhergehenden sieben Paradoxien kennzeichnet den Scheitelpunkt der mittelalterlichen christlich-neuplatonischen Tradition. Diese Paradoxien fordern uns dazu heraus, mit mehr Bedachtsamkeit Theologie zu treiben. Und sie bezeugen den theologischen Bedarf von belehrter Unwissenheit und von der Lehre der *nulla proportio finiti ad infinitum in Deo*. Wenn wir diesen Bedarf erkennen und anerkennen, sind wir bereits auf dem Weg der *venatio sapientiae*.

# Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht

Von Werner Beierwaltes, Würzburg

*Intellectus in veritate  
est in caelo suo  
et paradiso deliciarum\**

## I

Augustinus hat drei Jahre vor seinem Tode (430), also im Anfang seiner siebziger Jahre, »*Retractationes*« seiner »dreiundneunzig Werke in zweihundertzweiunddreißig Büchern« publiziert. In diesem sich selbst prüfenden »Wieder-Durchdenken« blickt er kritisch auf die Entwicklung seines philosophischen und vor allem theologischen Denkens und Schreibens zurück; er geht dabei mit sich selbst oft scharf ins Gericht, widerruft oder korrigiert bestimmte Aussagen (*mea errata reprehendo*) oder aber er verteidigt und bekräftigt manche Gedanken. Aufs Ganze gesehen freilich bleibt der (von ihm so genannte) *stilus censoris* – »die Feder des Zensors« – sich selbst gegenüber führend. Die zwei Bücher der *Retractationes* stellen Augustins immense Anstrengung einer Selbst-Analyse und Selbst-Rechtfertigung seines Weges dar, die durchaus einen »testamentarischen« Charakter und Anspruch haben. Mitbestimmt sind sie durch seine wachsende Abgrenzung des Christlichen vom Paganen.

Cusanus geht in seinem Rückblick auf die eigene Entwicklung in der »Jagd nach Weisheit« mit sich selbst freundlicher um als Augustinus. Seine bewusste Einschätzung der ihm vielleicht noch gewährten Lebenszeit – »ich habe das einundsechzigste Jahr vollendet« – bewegt ihn dazu, das, was er selbst »durch sorgfältigste Betrachtung gefunden« hat (*quae diligentissima meditatione repperi*), Anderen, Späteren, die »philosophieren wollen«, zur »Vertiefung« des Gedankens zu vermitteln. Dies sollte freilich nicht durch eine ausgesprochene oder unausgesprochene Aufforderung geschehen: »*Tollite, legite*« – »Nehmt meine Bücher zur Hand und

\* *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, N. 2, Z. 4–6.

lest sie« –, sondern in der Form seiner eigenen Reflexion über die Grundabsichten seines Denkens. Das von der wohl zeitbedingten Demutsformel (... *peccator homo timide verecundeque pandam* ...) begleitete, der Öffentlichkeit übergebene Resultat ist die späte Schrift *De venatione sapientiae*.<sup>1</sup>

Cusanus' Entwicklung seines Lebensweges im Denken ist also sprachlich und sachlich bestimmt von der platonischen Metapher der »Jagd nach dem Sein« (θήρα τοῦ ὄντος<sup>2</sup>). Sie steht für die Bewegung allen Erfahrens und Denkens;<sup>3</sup> sie intendiert ein höchstmögliches Begreifen der absoluten, göttlichen Weisheit auf dem Wege von umkreisenden Annäherungen, bildhaften Vermutungen und präzisierenden Argumentationen. Die Jagd ist gerichtet auf und vollzieht sich in den Bereichen von zehn »Feldern« (*campi*), denen zehn Begriffe und Bilder zugeordnet sind, die das cusanische Denken als ganzes wesentlich bestimmen.<sup>4</sup> Cusanus' analysierende Beschreibung der verschiedenen Jagdzüge und ihr denkender Nachvollzug durch den Leser erhebt evidentermaßen auch einen protreptischen Anspruch: die je eigene Annäherung an Weisheit als »Zentrum des Lebens«<sup>5</sup> zu verwirklichen.

Man mag Cusanus' Schrift über die Jagd nach Weisheit als sein »philosophisches Testament« benennen;<sup>6</sup> in jedem Falle ist sie, wie ich anfangs angedeutet habe, als eine »wiederholende« Selbstvergewisserung und als sein Vermächtnis für ein zukünftiges Weiter-Denken des von ihm Gedachten zu betrachten.

1 *De ven. sap., prologus*: h XII, N. 1, Z. 2–23.

2 *Phaidon* 66c2.

3 Zur Jagdmetaphorik vor und nach Cusanus vgl. die reiche *adnotatio* 1 von R. Klíbanký und H. G. Senger in h XII, S. 147ff. – Das Ziel der metaphorischen Jagd kann im Gegensatz zur konkret-realen Jagd freilich nicht im »Erlegen«, d. h. »Töten« des Gejagten, der »Beute«, liegen, sondern im Berühren, Ergreifen, Einfangen des Erjagten, das durch das begreifende Denken jeweils internalisiert wird. – Vgl. die Ansprache von Bischof JOACHIM VOBBE in dem ökumenischen Gedächtnis-Gottesdienst für KLAUS KREMER in der Trierer Jesuiten-Kirche am 23. 10. 2008. Vgl. in diesem Bande S. 29.

4 Zur Schrift im ganzen vgl. KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998) 603–622.

5 Hierzu WERNER BEIERWALTES, »Centrum totius vite«. *Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus*, in: Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren (Frankfurt 2007) 191–213.

6 So PAUL WILPERT im Vorwort seiner Übersetzung von NICOLAUS VON CUES, *Die Jagd nach Weisheit*, NvKdÜ H. 14 (1964); <sup>2</sup>2003 [Karl Bormann] XI.

Die ersten, von ihm herausgehobenen drei Felder oder Phasen seines Denkweges: *docta ignorantia – possesit – non aliud: Belehrtes Nichtwissen – Können-Ist – Das Nicht-Andere* entsprechen jeweils einer literarisch ausgearbeiteten Reflexion auf eben diese Denk-Bereiche. Cusanus verweist eigens auf diese seine Schriften oder *libelli*,<sup>7</sup> in denen er die jeweilige Fragestellung im Vergleich zum gegenwärtigen Kontext der spezifischen Absicht von *De venatione sapientiae* »ausführlicher« und genauer entwickelt hat. Sie markieren die Jahre 1440–1460–1462. Für den Inhalt des vierten Feldes hingegen – das *Licht*, dem der zweite Teil meiner Überlegungen gilt – gibt es keinen eigenen Bezugs-Text. – Im Blick auf das Nicht-Andere läge es durchaus nahe, einen minutiösen Vergleich durchzuführen zwischen der im dritten Feld erjagten, hier erinnerten Beute und dem im *Tetralogus ›Directio speculantis seu de non aliud‹* ausführlich Explizierten. Ein solcher Vergleich müsste sich auf den großen Bereich des in *De venatione sapientiae* Nicht-Erinnerten einlassen. Für die gegenwärtige Absicht will und muss ich mich jedoch auf diejenigen Aspekte der Frage nach dem *non aliud* konzentrieren, die Cusanus im Rückblick offensichtlich für besonders bedeutsam erachtet.

## II

Die umfassend ausgearbeitete Reflexion auf den Begriff *non aliud* – das Nicht-Andere – ist eine späte Stufe in dem lebenslangen Versuch des Cusanus, die Gottes-Prädikate, wie sie die philosophisch-theologische Tradition entwickelt hat, zu erweitern und zu präzisieren. Die Entfaltung des Nicht-Anderen als einer sich an ihn annähernden Benennung Gottes geht von dem philosophischen Begriff des *Einen* aus und geht zugleich in seiner für Gottes Sein und Wirken aufschließenden Kraft über diesen hinaus. Vor allem Proklos, den Cusanus aus intensiver Lektüre genau kennt, hat das Eine von einem metaphysischen Verständnis des platonischen ›Parmenides‹ her als universalen Grund und Ursprung der Wirklichkeit gedacht und ihn mit dem Gott-Selbst (αὐτόθεος) identifiziert.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *De ven. sap.* 12: h XII, N. 32, Z. 9. 13: N. 38, Z. 11f. 14: N. 41, Z. 23f.

<sup>8</sup> Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung, paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: Procliana (wie Anm. 5) 165–189, bes. 172ff. Zu Cusanus–Proklos s. auch das in Anm. 5 genannte Kapitel.

Zusammen mit analogen Gedanken des Dionysius Areopagita, der für Cusanus das Platonische christlich sanktioniert und dem er Proklos »folgen« lässt,<sup>9</sup> bildet das neuplatonische Denken des Einen das begriffliche Fundament der neuen Benennung Gottes durch oder als das Nicht-Andere.

Für Cusanus' Unternehmen einer genaueren Bestimmung des Begriffs Gottes ist zu bedenken, dass es unter einer grundsätzlichen Epoché steht: Sein, Wesen und Wirken Gottes ist nicht im Begriff fassbar, so wie er *in sich selbst ist*<sup>10</sup> – auch nicht als »absoluter Begriff« (*conceptus absolutus*) und auch nicht in einer radikalen negativen Theologie, die ihn von allen kategorialen Prädikaten gerade ausgrenzt. Kein Begriff erreicht in genauester Angemessenheit Gottes *praecisio absoluta*, im Bereich des Endlichen und aus seinen Denk- und Sprach-Bedingungen her gesprochen ist er niemals so genau, als dass er nicht noch genauer gedacht werden könnte – ein dem Unendlichen selbst angemessener unendlicher Prozess! Der Satz, der Unbegreifbare werde auf unbegreifliche Weise erfasst (*incomprehensibilis incomprehensibiliter capitur*<sup>11</sup>), schneidet die Arbeit des Begriffs im Blick auf Gott nicht schlechthin ab, degradiert sie nicht a priori als sinnlos oder als ein »*In vanum laboravi*« a posteriori. Wenn eine über Begriff und Sprache hinausgehende Unmittelbarkeit zu Gott nicht als Anfang eines Weges möglich ist, dann muss dieser Satz geradezu als Impuls zu einer ständig wachsenden Intensität im *Versuch der Annäherung* durch den Begriff verstanden werden, der sich mit dem Glauben zu einer dialektischen Einheit verbindet. Erst auf dem gemeinsamen Weg von Reflexion und Glaube auf das selbe Ziel hin kann begriffliches Denken am Ende seines Weges sich selbst *lassen* in eine überbegriffliche Schau Gottes (*visio dei*). Der Grund für den Vorbehalt gegenüber der Möglichkeit einer Wesenserkenntnis Gottes ist die Inkommensurabilität von des-

9 Vgl. vorige Anmerkung und mein Kapitel *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: *Platonismus im Christentum* (Frankfurt 2001) 130–171.

10 *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 12f: *deus quid sit, uti scibilis est, ignoratur.*

11 Ebd. 12: N. 31, Z. 3f. – *De docta ign.* I, 2: h I, N. 5, S. 7, Z. 12ff. – JENS HALFWASSEN, *Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen*, in: »Die Grenze des Menschen ist göttlich«. Beiträge zur Religionsphilosophie, hg. v. Klaus Dethloff u. a. (Berlin 2007) 241–258. Über die Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes, geschichtlich und sachlich weit ausgreifend: EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1978) bes. 138ff. 307ff.

sen Un-Endlichkeit im Vergleich zur Endlichkeit (*nulla est proportio*), die das Denken und Sprechen des Menschen bestimmt und in seiner Funktion und Reichweite einschränkt. Cusanus thematisiert dies eigens im Kapitel XXXIII (*De vi vocabuli*, »Über die Bedeutung [und die Kraft] des Wortes«), erst am Ende seiner Reflexionen also, was den gesamten Gedankengang begleiten und seine Vorläufigkeit bewusst machen sollte. Wort – und von ihm her Sprache im ganzen<sup>12</sup> – ist im Sinne des Cusanus »keine genaue Darstellung« oder Abbildung der Dinge (*praecisa rerum figuratio*<sup>13</sup>); Genauigkeit oder vollkommene Angemessenheit ist nicht erreichbar in einem Akt des Erkennens, der auf das Wesen oder die Idee der Dinge zielte, auch nicht dadurch, dass man durch inständiges Etymologisieren<sup>14</sup> den Dingen auf den Grund käme. Trotz der Ungenauigkeit und Unfähigkeit der Worte, eine Sache oder die Wahrheit der Sache, so wie sie in ihr selbst ist, in ihrem *Wesen* zu begreifen, muss der Mensch sie jedoch vor einem Übergang ins Schweigen *gebrauchen*, weil er anders seinen »Begriff«, das von ihm Gedachte und Erkannte, gar nicht – wenn auch nur in Annäherungen und Vermutungen – auszudrücken imstande wäre.<sup>15</sup> Aus dieser Sprach-Not erwächst auch die Notwendigkeit einer negativen Theologie.<sup>16</sup>

Wie alle Gottes-Prädikate, so steht auch das *non aliud* unter dem Vorbehalt des paradoxen *incomprehensibiliter comprehendere*; es ist demnach nicht ein das Wesen Gottes genau und hinreichend begreifender Begriff – wenn es diesen je für irgendwen geben sollte –, es ist auch nicht ein »Name« Gottes (*nomen dei*) im strengen, sein Wesen offenbarenden Sinne, sondern ein *aenigma*, das unser Denken an den »unnennbaren Namen« näher heranzuführt als andere Namen.<sup>17</sup> Die begriffliche Annäherung ist mit einer bildhaften Handreichung<sup>18</sup> eng verbunden, so dass

12 Zur Sprachtheorie des Cusanus vgl. H. G. SENGGER, *Die Sprache der Metaphysik* (1979), in: *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002) 63–87. J. M. ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 12 (Trier 2006).

13 *De ven. sap.* 33: N. 97, Z. 4f. N. 100, Z. 9.

14 Wie es etwa Martin Heidegger ganz unplatonisch (vgl. den ›Kratylos!‹) betreibt.

15 *De ven. sap.* 33: N. 100, Z. 10: *conceptum exprimere*.

16 Ebd. N. 98, Z. 9–11: *Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare*.

17 *De non aliud* 2: h XIII, S. 6, Z. 14; 26f. (N. 7); 5; h XIII, S. 12, Z. 2 (N. 17). Dieser Gedanke wird im Sinne des Cusanus durch die Aussage in 1 Cor. 13,12 bestimmt und bestärkt: *Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*.

18 Vgl. unten, S. 91.

*non aliud* (wie *possest*) als ein Bild-Begriff oder Denk-Bild verstanden und gebraucht werden kann. (Dennoch spreche ich bisweilen vom »Begriff« des Nicht-Anderen.) Die Epoché gegenüber einem präzisen Zutreffen eines Namens auf Gott (oder das Erste) versucht Cusanus auch dadurch verständlich zu machen, dass er das *non aliud* als Bezeichnung oder Benennung »meines Begriffs von eben diesem Ersten« versteht.<sup>19</sup> Dies heißt freilich nicht, dass eine Benennung wie das *non aliud* ein bloßes *ens rationis*, eine bloße Vorstellung oder Fiktion unseres Bewusstseins oder eine transzendente Idee wäre. Die von unserem Denken unabhängige, aber nur durch es uns gegenwärtige Wirklichkeit Gottes an sich bleibt in einer *duplex theoria* unangetastet.

Es sind vor allem drei Perspektiven, die Cusanus' Erinnerung an das Nicht-Andere eröffnet:

- (1) *Non aliud*<sup>20</sup> als Definition seiner selbst und alles Anderen, die mit Sein und Wirken Gottes ineins zu denken ist.
- (2) *Non aliud – trinitariter repetitum* – als zeitfreie, kreisförmige innere Selbstentfaltung der Trinität.
- (3) *Non aliud* als das göttliche Sein *über* und *vor* allem aus ihm Anderen und zugleich als das göttliche, seinskonstituierende Wirken *in* Allem – Transzendenz und Immanenz des absoluten *non aliud* in einem.

19 *De non aliud* 22: h XIII, S. 52, Z. 11 f. (N. 99): Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum »non aliud« tibi patefacio. Vgl. zu der von Eriugena vielfältig gebrauchten Denkfigur einer *duplex theoria*: W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt 1994) 82–114.

20 Literatur zu *non aliud*: P. WILPERT, *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen*, NvKdÜ H. 12, 1952; <sup>3</sup>1987 (durchgesehen von K. Bormann), mit kommentierenden Anmerkungen und Literaturnachweisen. *Nicholas of Cusa on God as not-other*, a translation and an appraisal of de li non aliud by JASPER HOPKINS (Minneapolis <sup>3</sup>1987). PAUL BOLBERITZ, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk: »De non aliud«* (Leipzig 1989). MARTIN THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Berlin 2001) 468 ff. MISCHA V. PERGER, »Nichts anderes« – ein Fund des Cusanus auf der Namenssuche für das erste Prinzip aller Dinge, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (2004) 114–139. DIRK CÜRSGEN, *Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues* (Frankfurt/Berlin/Bern u. a. 2007) 91 ff. (auch mit weiteren Literaturhinweisen). W. BEIERWALTES u. a. in: *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 98 f. 114 ff. *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 160 ff. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*. Plotins Enneade V<sub>3</sub>. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen (Frankfurt 1991) 156 f. *Procliana* (wie Anm. 5) 187 ff. 208 ff. NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Nuevo texto crítico original (edición bilingüe). Introducción: J. M. Machetta y K. Reinhardt. Traducción: J. M. Machetta y C. D'Amico, (Buenos Aires 2008).

1. Die *Definition (diffinitio)* ist Medium des Wissens: *Diffinitio scire facit*,<sup>21</sup> d. h. sie vermittelt gemäß sokratischer Dialog-Praxis und im Sinne des aristotelischen Konzepts von Definition – secundum genus proximum et differentiam specificam<sup>22</sup> – die Einsicht in Wort, Begriff und Wesen einer Sache, eines bestimmten Seienden; sie bezieht sich möglicherweise auf *Alles*, was gedacht und erkannt und damit in einem Aussage-Satz definiert werden kann. Cusanus zieht daraus die weit von Aristoteles weg führende, durchaus fragliche Folgerung: Wenn die Definition *Alles* definiert, dann muss sie auch *sich selbst* definieren können. Um diese Behauptung (einigermaßen) plausibel zu machen, führt Cusanus Wesen und Funktion der Definition auf eine erste, absolute, alle anderen Definitionen ermöglichende oder begründende Definition auf folgendem Wege zurück: In der Suche nach dem, was das *Werden-Können (posse fieri)* von Allem creativ ermöglicht, stößt die Vernunft auf ein erstes Wirkendes, das als Eines allem Anderen zeitlos vorausgeht (*praecedit, antecedit*<sup>23</sup>). Dieses Vorausgehende aber kann als universal verursachende Bestimmung selbst nicht durch andere *termini* – Grenzen – bestimmt, d. h. eingegrenzt werden.<sup>24</sup> Also ist das allem Anderen vorausgehend Bestimmende die Bestimmung seiner selbst: *sui ipsius diffinitio*.<sup>25</sup> In dieser absoluten nicht hintergreifbaren Selbst-Bestimmung ist auch die in der »normalen« Definition bestehende Differenz von Bestimmendem und Bestimmtem in eine Einheit aufgeho-

21 Dieser Satz kann weder für Aristoteles noch für Cusanus als exklusiv und universal verstanden werden. Es gibt – trivial zu sagen – durchaus noch andere Medien des Wissenserwerbs. – Zum Problem der »Definition«: G. SCHNEIDER, *Gott – das Nichtandere*. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues (Münster 1970) 109ff. E. SONDEREGGER, *Cusanus: Definitio als Selbstbestimmung*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999) 153–177. M. v. PERGER, (wie Anm. 20) 126ff.

22 Aristoteles *Cat.* 1 a2. *Topica* 103b 15f. – Ein Paradigma für die aristotelische Form der Definition in der mittelalterlichen Philosophie: Petrus Hispanus, *Summulae logicales* (ed. Bocheński) 2.02. 06. 07. 09. 14. 5.10f. Cusanus, *De ven. sap.* 14: N. 39, Z. 5. 12. *De non aliud* 19: S. 45, Z. 31ff. *Comp.* 10: h XI/3, N. 28, Z. 7f.

23 *Praecedit: De ven. sap.* 14: N. 39, Z. 8ff. *De non aliud* 23: h XIII, S. 55, Z. 22 (N. 106). *Antecedere: De non aliud* 2: S. 5, Z. 31 (N. 6); S. 6, Z. 22 (N. 7). 4: S. 8, Z. 22 (N. 11). 6: S. 14, Z. 2 (N. 20).

24 *De ven. sap.* 14: N. 39, Z. 9. 11.

25 Ebd. 14: N. 39, Z. 13. N. 40, Z. 12. se et omnia diffinit: Ebd. 14: N. 40, Z. 1f. 15f. 15: N. 42, Z. 9 u. ö. Ein »Lob« der absoluten Definition spricht Cusanus in N. 42, Z. 8–13 aus – mit Prädikaten, die mit den *laudabilia* übereinstimmen; dieses Lob soll offensichtlich die hohe Bedeutung seines Grundgedankens zum *non aliud* eigens bewusst machen. Zu den *laudabilia* siehe unten S. 100f. mit Anm. 75.

ben. Es ist evident, dass diese absolute Definition im Sinne der Selbst-Bestimmung eines Ersten<sup>26</sup> keine bloß logische Operation mehr sein soll und kann, sondern eine ontologische Bestimmung seiner selbst und zugleich eine aktive Konstitution von Anderem in dessen je eigener, von Anderem sich abgrenzender Identität. Die sich in diesem Gedankengang bereits andeutende Abwendung von dem begrenzten Bereich der Gültigkeit des aristotelischen Definitionstyps vollzieht Cusanus durch die Einführung des Nicht-Anderen in die Definition selbst – in ihre logische Form ebenso wie in ihren ontologischen Vollzug im göttlichen Absoluten. »Was sich und Alles definiert, nenne ich das Nicht-Andere«. <sup>27</sup> Wenn das Nicht-Andere nicht nur Bestimmung alles Anderen, sondern auch Bestimmung seiner selbst und dadurch der Ermöglichungsgrund auch jeder Definition sein soll, dann ist auf die Frage: *Quid est non aliud?* zu Recht keine Definition im herkömmlichen Sinne zu erwarten, sondern ein *Identitätssatz*, in dem neben dem Subjekt des Satzes *non aliud* die Kopula *non aliud* mitsamt ihrem Prädikatsnomen *non aliud* zum Substantiv erhoben wird: *non aliud est non aliud quam non aliud*. <sup>28</sup> Dies ist der Grund-Satz des Nicht-Anderen oder der Grund-Satz über das Nicht-Andere in einem absoluten *und* endlichen Sinne. Das *non aliud* wird in der Form von *non aliud quam* zum aktiven Wesensmoment oder zum »Dreh- und Angelpunkt« der Definition in ihrer neuen Konzeption. Der genannte Grund-Satz über das Nicht-Andere – *non aliud est non aliud quam non aliud* – kann, wie hier zuerst, <sup>29</sup> als Definition des *non aliud* in einem absoluten Sinne verstanden werden: Gott *ist* als Selbst-Bestimmung das Nicht-Andere, oder: das Nicht-Andere als absolut Erstes – *antiquissimum* <sup>30</sup> – ist

26 Ebd. 14: N. 40, Z. 11 ff. 15: N. 44, Z. 1 ff. – Für *Eriugena* ist Gott oder das göttliche Selbstbewusstsein *nicht* als Selbst-Definition denkbar. Im Sinne Eriugenas höbe ein derartiger Akt der *diffinitio* Gottes Un-Endlichkeit auf oder begrenzte sie. Vgl. hierzu: meine Bemerkungen in *Eriugena* (wie Anm. 19) 194f. Vielleicht ist Cusanus' gegen- teilige Ansicht auch eine »korrigierende« Replik auf Eriugenas Konzeption.

27 *De ven. sap.* 14: N. 40, Z. 2.

28 Ebd. Z. 4f. 12f. *De non aliud* 1: h XIII, S. 4, Z. 29f. (N. 4) Begründungsversuch des Cusanus, warum er das »quam« in der Definition gebraucht: Ebd. 21: S. 49, Z. 29ff. (N. 95).

29 *De ven. sap.* 14: N. 40, Z. 8 ff.

30 Ebd. Z. 8. 11, in der auf Thales zurückgehenden Metapher (πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός, *Vitae philosophorum* I 35), Lesefrucht aus Cusanus' Begegnung mit Diogenes Laertius in der Übersetzung des Ambrosius Traversari, die sich in dieser Schrift vielfach zeigt. Zu Cusanus' Diogenes-Rezeption vgl. Klibansky-Senger, Praefatio S. XXIV.

Gottes Selbst-Bestimmung. Der Grund-Satz kann aber im Hinblick auf Alles, was in seinem Sein und in seiner Bedeutung bestimmt werden kann, auch als Modell jeder anderen Definition begriffen werden. Aufgrund des Anderes ausschließenden Charakters des *non aliud quam* sind Subjekt und Prädikat im Satz jeweils die selben: »Die Sonne ist nichts anderes als die Sonne«; »die Welt ist nichts anderes als die Welt«; »das Andere ist nichts anderes als das Andere«. Derartige Sätze, nach dem Modell des Grund-Satzes über das Nicht-Andere gebildet, liefern allerdings keine die jeweilige Sache erhellenden Wort- oder Begriffsbestimmungen, keine das Wissen erweiternde Wesensaussage im Blick auf *genus proximum et differentiam specificam* des Definiendum. Sie behaupten vielmehr ausschließlich die jeweilige *Selbstidentität* eines Seienden, von der die weitere begriffliche Arbeit an der inhaltlichen Bestimmung des jeweiligen Seienden (Etwas) allererst ausgehen müsste.

»Dadurch, daß jedes Etwas – im Sinne des Cusanus – nichts anderes ist als was es ist, ist es durch dieses sein Nicht-Anders-Sein jeweils zugleich *anders* oder ein Anderes gegenüber wieder Anderem, anderem Identischen, Bestimmten, Abgegrenzten, das jeweils Andere des Anderen. Die Andersheit jedes Einzelnen, Bestimmten, Abgegrenzten gründet also in seiner *Nicht-Andersheit*«. <sup>31</sup>

Das Nicht-Andere ist somit der ontologische Grund für die Nicht-Andersheit jedes seienden Etwas zu sich selbst und zugleich der Grund der Unterschiedenheit des jeweils konkretisierten Anders-Seins gegenüber einem Anderen: Selbstsein durch das Nicht-Andere impliziert Andersheit oder Abgrenzung gegenüber Anderem.

2. Das *non aliud trinititer repetitum* in dem Grund-Satz *non aliud est non aliud quam non aliud* zeigt am deutlichsten den aenigmatischen Charakter des Nicht-Anderen. Gesprochen und geschrieben führt er durch das dreimal Selbe, <sup>32</sup> als Eines und in dreifacher *proprietas* zugleich gesehen, auf die göttliche *Trinität*. Das dreimal Selbe ineins mit dem dreifachen *proprium* ist in ihr zu einer zeitlos sich entfaltenden, untereinander bezüglichen Drei-Einheit verbunden. Die innere Bewegung dieser Drei-Einheit ist der Akt der absoluten Selbst-Bestimmung oder der in sich selbst hervorgehenden Selbst-Gründung.

---

31 Aus meinem Buch *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 162.

32 Das dreimal selbige *non aliud* steht im Satz an verschiedener Stelle und hat dadurch eine je verschiedene Funktion in ihm; zusammen, in ihrem Bezug zueinander aber sind die drei eine Einheit in sich selbst.

»Denn das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere. Über dieses Geheimnis staunt die Vernunft, wenn sie aufmerksam dessen gewahr wird, dass die Dreiheit, ohne die Gott sich nicht selbst definiert, Einheit ist, weil die Definition mit dem Definierten eins ist. Der dreifaltige und Eine Gott ist also die sich und Alles definierende Definition.«<sup>33</sup>

Die trinitarische Selbst-Entfaltung<sup>34</sup> vollzieht sich als Kreis oder Schluss in sich selbst, der seinen Anfang mit seinem Ende zeitlos zur in sich reflexiven und liebenden Einheit zusammenschließt. So heißt es in der *Directio speculantis*:

»Wenn nämlich das durch das Nicht-Andere bezeichnete erste Prinzip [Anfang, Ursprung] sich selbst definiert, so entspringt in dieser definierenden Bewegung aus dem Nicht-Anderen das Nicht-Andere und vom [ersten] Nicht-Anderen und dem entstandenen Nicht-Anderen her [kommend] beschließt sich das Definieren im [dritten] Nicht-Anderen.«<sup>35</sup>

Dieser trinitarische Schluss in sich selbst ist zugleich verstehbar als *absolutus conceptus*, als »absoluter Begriff«, der sich selbst begreift oder absolutes Sehen seiner selbst ist (*visio absoluta*).<sup>36</sup>

3. Das Nicht-Andere ist *im Anderen dieses Andere selbst*, zugleich jedoch *über* oder *vor* allem Anderen. *In Allem ist* es als der seinskonstitutive Grund jedes individuellen Einzel-Seienden; insofern ist es nicht-anders oder ein Nicht-Anderes gegenüber dem jeweils Anderen (non aliud ab alio quocumque<sup>37</sup>) – die Ursache dafür, dass jedes Einzelne durch sein Nicht-Anderes-Sein als es selbst von jedem Anderen abgegrenzt, unterschieden, als es selbst »definiert« ist.

Das Nicht-Andere ist *im Anderen dieses Andere selbst*, also eine jeweils verschieden konkrete Realisierung oder Erscheinung des selben

33 *De ven. sap.* 14: N. 40, Z. 12–16: Nam non aliud est non aliud quam non aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens.

34 Zu dem zeitlosen Prozeß der trinitarischen Selbst-Entfaltung vgl. u. a. *De ven. sap.* 24: N. 71, Z. 1ff: procedere, gignere, generare, nectere, complicare.

35 *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 17–21 (N. 19): Quando enim primum principium ipsum se definit per ›non aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur.

36 Vgl. meine Hinweise in *Platonismus im Christentum*, 163, weiterhin das Kapitel »Visio absoluta oder absolute Reflexion« in *Identität und Differenz* (wie Anm. 20) 144–175.

37 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 4. N. 40, Z. 18: Oportet enim aliud, si esse debet, esse non aliud quam aliud. *De non aliud* 6: h XIII, S. 13, Z. 23 ff. (N. 20), Z. 25: nec ab alio aliud.

Grundes: in der Sonne ist es Sonne, im Menschen ist es Mensch,<sup>38</sup> in jedem Anderen ist es eben dieses Andere. – »Non aliud ab alio quocumque« soll jedoch nicht so verstanden werden, als ob Gott als das Nicht-Andere<sup>39</sup> mit irgend einem Anderen *identisch* wäre: *idem cum aliquo*,<sup>40</sup> in ihm sich selbst aufhöbe – dies wäre ein Plädoyer für eklatanten ›Pantheismus‹.<sup>41</sup> Genau diese Annahme soll durch Cusanus' Aussage abgewehrt werden, das Nicht-Andere bedeute nur »das Selbe« (li idem) im Sinne einer Identifizierung des göttlichen *non-aliud* (möglicherweise) mit jedem Einzel-Seienden.<sup>42</sup> Einer denkbaren Identifizierung widerspricht das

38 *De ven. sap.* 15: N. 43, Z. 1ff. *De non aliud* 5: S. 11, Z. 18f. (N. 15). 6: S. 14, Z. 2f. (N. 20): [...] et in alio cernitur non aliud quam ipsum aliud. *De non aliud, prop.* 18; S. 64, Z. 22f. (N. 123): [non aliud] ab ipso [aliud sive alio] non est aliud, sed in ipso ipsum.

39 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 1ff.

40 Ebd. N. 41, Z. 5.

41 Einer derartigen Identifikation (›ohne Unterschied‹) von Gott mit der Welt (universitas rerum) wird Cusanus durch *Johannes Wenck von Herrenberg* bezichtigt (*Apol.*: h II, S. 16, Z. 10ff. [N. 23]. 22, 11ff. 17ff. [N. 32]. 30, 6ff. [N. 44]). Damit nähert er Cusanus der alternativelos gedachten, kirchlicherseits als häretisch verurteilten Position des Amalrich von Bène an (deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium) und verdrängt zugleich den von Cusanus intensiv entwickelten Gedanken der absoluten Transzendenz Gottes, die mit seiner Immanenz in Allem in einem dialektischen Verhältnis steht. Dies zeigt sich in aller Klarheit schon in *De docta ignorantia* (z. B. I, 4: h I, S. 10, Z. 25ff. [N. 12]. 16: 30,19ff. 31,6ff. [N. 43]).

42 Derartiges kann Cusanus wohl kaum in *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 1ff. intendiert haben. Ich denke auch nicht, sofern man den Kontext beachtet, dass Cusanus hier den von ihm in *De Genesi* eingeführten Gottes-Begriff des »*Idem*« (Gott ist das oder der Selbe, der mit sich selbst Selbiges schafft und damit dieses von Anderem abgrenzt: *identificat*) aufheben möchte. Der Sinn des Prädikats *idem* wird vielmehr im *non aliud* präzisiert, dieses hat für Cusanus' Grundgedanken eines dialektischen In- und Über-Seins des göttlichen Prinzips eine intensiver erhellende Kraft als »*idem*«. Zudem ist *non aliud* als konstitutiver Grund auch des *idem* vor oder über *idem* (wie vor allem Anderen) zu denken. Vgl. Anm. 47–51. – Eine analoge Deutung trifft für einen Gedankengang in der *Cribratio Alkorani* II 8: h VIII; N. 107, Z. 2–4 zu: Nunc patet, quod, qui non attingunt li non aliud non esse idem et li non idem non esse aliud, non possunt capere unitatem, aequalitatem et nexum esse idem in essentia et non inter se idem. »Es ist nun offensichtlich, daß diejenigen, die nicht verstehen (begreifen), daß das Nicht-Andere nicht das Selbe ist und das Nicht-Selbe nicht das Andere, auch nicht begreifen können, dass Einheit, Gleichheit und Verbindung zwar das Selbe im Wesen, nicht aber untereinander das Selbe sind«. Dieser Text steht im Kontext einer »Declaratio sanctae trinitatis«. In ihm soll *nicht* gedacht werden, das trinitarische Nicht-Andere sei *nicht* mit dem in sich selbst Identischen (im Sinne des *idem* in *De Genesi*) gleichzusetzen, oder könne *nicht* als trinitarisch-Identisches, welches die drei distinkten Personen in sich selbst eint (*idem – idem – idem*), begriffen werden; gemeint ist vielmehr: das Nicht-Andere ist nicht identisch mit einem Anderen, auch nicht je identisch mit dem je-Anders-Sein von Einheit, Gleichheit und Verbindung (non inter se idem).

den gesamten Gedankengang von *De venatione sapientiae* und *De non aliud* durchziehende Leitmotiv, Gott oder Gott als das Nicht-Andere gehe allem aus ihm und durch es Seienden voraus (*praecedere, antecedere*<sup>43</sup>), realisiere damit seine absolute Transzendenz über Allem und zugleich seine gründende und bewahrende Immanenz in Allem. Dies ist die christliche Form eines *neuplatonischen* Grundgedankens zum dialektischen In- und Über-Sein des ersten Prinzips aller Wirklichkeit, des Einen/Guten, das mit dem Gott-Selbst oder dem »ersten Gott« identisch ist. Als das von Allem Verschiedene – das »Nichts von Allem«, οὐδὲν πάντων – ist es paradoxerweise *zugleich* in Allem Ursprung und Grund von dessen je eigenem Sein.<sup>44</sup> Aus diesem primär philosophischen Gedanken heraus »bestätigt« Dionysius des Cusanus eigene Intention in dem Satz: »Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse ›in omnibus omnia, in nihilo nihil‹«,<sup>45</sup> den Cusanus in seinem spezifischen Kontext so präzisiert: Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil,<sup>46</sup> oder für das Nicht-Andere gesagt: in omnibus omnia et in singulis singula.<sup>47</sup> Cusanus ist offensichtlich der Überzeugung, Proklos habe mit seinem Begriff des reinen, absoluten Einen das Nicht-Andere »ausdrücken« wollen,<sup>48</sup> er

43 Vgl. oben S. 89.

44 Ich habe diese Problematik in meinen Publikationen seit meinem Proklos-Buch (1965) als ein zentrales Thema der spätantiken Philosophie und der christlichen Theologie von verschiedenen Perspektiven her erörtert. – TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (Münster 2006) 143 ff.

45 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 21 f. Dionysius, *De divinis nominibus* VII 3; I 198,8 (Suchla): Καὶ »ἐν πᾶσι πάντα« ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν. Vgl. die nota Klibanskys und Sengers ad locum. K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues* (1984) jetzt in: *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 273 ff. – Der eschatologische Aspekt der mit dem philosophischen Konzept verbundenen Stelle aus 1 Cor. 15,28 bleibt von Dionysius und auch von Cusanus unbeachtet: ... ἵνα ἢ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν, ... *ut sit Deus omnia in omnibus.*

46 *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 17 (N. 21).

47 Ebd. *prop.* 6: h XIII, S. 61, Z. 21 f. (N. 115).

48 *De non aliud* 20: h XIII, S. 49, Z. 1–4 (N. 93): »Das Eine selbst, von dem er [Proklos] sagt, es sei vor dem Einen, welches Eines *ist* von ihm [dem über-seienden, ersten Einen] her, ist nichts Anderes, da es dessen Ursache ist, daher nennt er die Ursache desjenigen Einen, das *ist* [des seienden Einen], das Eine, um das ›Nicht-Andere‹ auszudrücken« (*exprimat*). W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, 167f.; *Procliana*, 172 ff. Das Nicht-Andere geht insofern auch dem Einen voraus, da dieses durch das non aliud »nichts anderes als« das Eine ist. Trotz dieser Überzeugung des Cusanus bleibt die neuplatonische Theorie des Einen (v. a. proklischer und dionysischer Provenienz) der geschichtliche und sachliche Ursprung und das begriffliche Fundament, von dem aus

sieht in seinem Denk-Bild *non aliud* aber sicherlich auch einen »Fortschritt«, eine Präzisierung von Denken und Sprache gegenüber dem proklischen Einen für die Erfassung des an sich Unfassbaren. Wort, Gedanke und Aenigmatik des Nicht-Anderen lassen die Dialektik von In und Über (oder Vor) klarer erscheinen als der Begriff des Einen dies zu leisten vermag, nicht zuletzt durch den ambivalenten Charakter der Einheit der zwei Worte ›non‹ und ›aliud‹ im ›non-aliud‹: Als *Nicht-Anderes* meint es das von Allem verschiedene *nihil omnium*; als *Nicht-Anderes* zeigt es sein *in omnibus* oder *omnia in omnibus*-Sein an, beides ineinander und miteinander wirkend aber meint die *correlative* Einheit von Differenz und Identität.

Im Anfang seines Denkweges hat Cusanus Gott als den Ineinsfall der Gegensätze gedacht. Während im Bereich des Endlichen das je Einzelne nicht nur von Anderem abgegrenzt ist, sondern auch zu ihm im rigoros ausschließenden Gegensatz oder Widerspruch stehen kann, sind im Un-Endlichen alle Gegensätze aufgehoben, sie sind in Gott als dem Un-Endlichen: *Gott selbst*. Wenn Cusanus bereits im Gedanken der *coincidentia oppositorum* – so erscheint es ihm in der Rückschau – das Nicht-Andere suchte<sup>49</sup> oder es gar in seinem Grundzug vorwegnahm, so bestätigt sich dies in dem zuvor so genannten Leitmotiv seines Versuchs, sich an Gott durch eine Präzisierung der Begriffe oder Prädikate weiter anzunähern: das Nicht-Andere »geht« Allem »voraus«, es ist vor jeder Differenz der Gegensätze (*ante omnem oppositorum differentiam*<sup>50</sup>), vor jeder Differenz überhaupt,<sup>51</sup> vor Etwas und Nichts,<sup>52</sup> vor dem »Unterschied von Un-Unterschiedenheit und Unterschied« (*ante differentiam indifferentiae et differentiae [...] et ita de cunctis*<sup>53</sup>), – das absolute ANTE.<sup>54</sup> Aus dieser Bestimmung des Nicht-Anderen ergibt sich, dass Gott zu nichts und nichts zu Gott in Gegensatz steht.<sup>55</sup>

Cusanus den Übergang in das *non aliud* bewusst vollziehen konnte und von dem her das Nicht-Andere als universales göttliches Prinzip ihm begründbar erschien.

49 *De non aliud* 4: S. 9, Z. 9–11 (N. 12).

50 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 16f.

51 Ebd. 13: N. 35, Z. 5f.

52 Ebd. 13: N. 34, Z. 6.

53 Ebd. 13: N. 35, Z. 9f. In diesen Sätzen spiegelt sich die proklische Denkform im Kontext einer negativen Dialektik: das Eine ist von Andersheit freier, gegensatzloser Ursprung in sich *und* gegenüber allem aus *ihm* Anderen: vgl. z. B. in Parm. 1076,35 (Cousin): πάσης γὰρ ἐξήρηται τὸ ἐν ἀντιθέσεως. 1203,40: τὸ ἐν ἐπέκεινα πάσης ἀντιθέσεως. 1127,20. 1097,8: πρὸ διαφορᾶς. in Parm. VII (Klibansky-Labowsky): exaltatum est propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione.

Die *inventio* und *explicatio* des Begriffs *non aliud* bei Cusanus ist wesentlich bestimmt durch Proklos' Denken des Einen, die Reflexion auf die »göttlichen Namen« des Dionysius<sup>56</sup> und durch den Gottes-Begriff des Meister Eckhart.<sup>57</sup> Für Proklos und Dionysius, auch für Eriugena, verweise ich auf meine früheren Erörterungen dieser Frage;<sup>58</sup> für die sachliche und wohl auch historisch bewusste Anknüpfung des Cusanus an Meister Eckhart erinnere ich an den für sein Denken zentralen Satz Eckharts: *in deo enim non est aliud*, »In Gott ist nichts Anderes«. Er steht in seiner philosophisch implikationsreichen Predigt »Deus unus est« zu Galater 3 und Deuteronomium 6 (*Sermo XXIX*<sup>59</sup>). Cusanus hat diese Predigt in seinem Eckhart-Codex (Cod. Cus. 21, fol. 150<sup>va</sup>–151<sup>ra</sup>) gelesen (davon zeugen einige Marginalien zum Text). Der Satz *in deo non est aliud* steht im Kontext von Eckharts Gedanke, der zugleich eine Forderung ist: Der Eine Gott sei Intellekt und der Intellekt sei der Eine Gott [...] »Zum Intellekt aufzusteigen [aber], sich ihm zu unterwerfen«, komme der Einung mit Gott gleich (*est uniri deo*). Sofern also in Gott nichts Anderes ist, bedeutet die Einung des menschlichen Intellekts mit ihm, alles Andere in sich zu lassen und in eben dieser Einung selbst ein »Nicht-Anderer« zu werden.

54 *De non aliud* 15: h XIII, S. 39, Z. 19 (N. 74). »A« als *eminentissime ipsum ante* bezeichnet das non aliud. Ebd. 9: S. 20, Z. 7 (N. 34): Ante aliud non aliud cernitur. Vgl. auch *De princ.*: h X/2b (ed. C. Bormann et A. D. Riemann [Hamburgi 1988]), N. 23, Z. 4ff. N. 34, Z. 5ff.

55 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 19ff. *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 15 (N. 21): non opponitur aliud ipsi.

56 Über Cusanus' Einschätzung seines Dionysius-Florilegiums in *De non aliud* vgl. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 165ff. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 20) 9ff.

57 Zum Verhältnis des Cusanus zu Meister Eckhart vgl. H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (1440–1450), Münster 1962. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hg. v. U. Kern (Mainz 1980) 75–96. H. G. SENGER, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, in: *Die Logik des Transzendentalen*, Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Pickavé. *Miscellanea Mediaevalia* 30 (Berlin 2003) 554–577; hier 565ff.

58 U. a. »*Centrum totius vite*« (wie Anm. 5), bes. 160ff. *Identität und Differenz* (wie Anm. 20) 114<sup>f</sup>. *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 44ff. 130ff.

59 Lat. Werke IV 304; 270,7f. Analoger Gedanke: deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius: *Sermo* IV,1, LW IV 28; 28,5. Vgl. das Kapitel »Unterschied durch Un-Unterschiedenheit (Meister Eckhart)« in meinem Buch *Identität und Differenz* (wie Anm. 20) 97ff.

Der Satz Eckharts *in deo non est aliud* nennt ein wesentliches Gedankenmoment, das auch für das *non aliud* des Cusanus bestimmend ist: Gott als reine Einheit schließt aus sich jede Form von real unterscheidender, trennender oder gar gegensätzlicher Andersheit oder Differenz aus;<sup>60</sup> dieser Satz verweist darauf, dass Gott als die aktive *negatio negationis* oder als ›*versagen des versagennes*‹ die Negation alles Negativen und Anderen aus ihm selbst *ist*. Diese auf es selbst bezogene Negation des Negativen ist für Eckhart ineins die reine Selbstaffirmation des göttlichen Seins.<sup>61</sup> – Cusanus hat aus dem eckhartschen Satz *in deo non est aliud* den Übergang in seinen eigenen Satz vollzogen: *deus est non aliud*, »Gott *ist* das Nicht-Andere«. ›Non‹ und ›aliud‹ im ›*non aliud*‹ sind Bedeutungsformen von Negativität (das als ›aliud‹ bestimmte Seiende ist eine Negation, insofern es *Anderes nicht* ist). *Non aliud* als der Ausschluss alles Anderen aus dem göttlichen Sein selbst kann daher der Sache nach als *aktive* absolute Negation des Negativen, als *negatio negationis* begriffen werden, auch wenn Cusanus den eckhartschen Terminus nicht gebraucht.<sup>62</sup> Wollte man auch nur denken, es gäbe Anderes realiter als es selbst in ihm, so müsste man doch unmittelbar eingestehen, dass gemäß dem cusanischen Grund-Satz *omnia in deo deus ipse*,<sup>63</sup> »Alles ist

60 Vgl. schon die Formulierung in *De docta ign.* III, 12: h I, S. 162, Z. 14f. [N. 262]: *prima divina simplicissima (unio), in qua nihil alietatis aut diversi existere potest. Sie entspricht dem Gedanken der coincidentia oppositorum. Apol.: h<sup>2</sup>II, N. 12; S. 9, Z. 19: in regno dei [= in deo ipso] non potest esse alteritas.*

61 Vgl. hierzu meine Überlegungen im Kapitel über Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung: »Und daz Ein machet uns saelic«, in: *Platonismus im Christentum* 100ff., bes. 112ff. *Identität und Differenz* 97ff. (»Unterschied durch Un-Unterschiedenheit«) 114<sup>41</sup>. – Cusanus nimmt diesen eckhartschen Gedanken verschiedentlich auf, z. B. *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 22ff. [N. 57]. *Apol.: h<sup>2</sup>II, N. 13; S. 10, Z. 3.*

62 *Negatio negationis* ist analog dem sich selbst definierenden *non aliud* als reflexiver *Akt* zu verstehen. Siehe in *Platonismus im Christentum*, 164. Des Cusanus (vielleicht verständliche) Epoché gegenüber dieser Benennung stärkt seinen Grundgedanken der absoluten Transzendenz Gottes (die freilich in Einheit mit seiner Immanenz zu denken ist): dass Gott *als non aliud über* jeder abgrenzenden Bejahung und Verneinung, *über* Setzung und negierender Wegnahme (Abstraktion) von Bestimmungen (*positio atque ablatio*) er selbst *ist*. Vgl. *De non aliud* 4: h XIII, S. 9, Z. 9ff. (N. 12).

63 *De ven. sap.* 9: N. 23, Z. 21f.: *Nihil enim est dei, quod non ipse deus.* Zu der cusanischen Konzeption »in deo deus« oder »in ipso omnia ipse« siehe Klibanskys und Sengers notae zu *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 12 im zweiten und dritten Apparat, ferner die notae der Herausgeber zu *De coni.* I, 4: h III, N. 15, Z. 1. *De docta ign.* I, 22: S. 45, Z. 16 [N. 69]. *Apol.: h<sup>2</sup>II, N. 39; S. 27, Z. 4.* Hinweis auf *Meister Eckharts* Formulierung »omnia in deo sunt deus ipse« (*Sermo* VI 4; LW 4, 72,3) im Quellen-Apparat zu *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 12.

in Gott Gott selbst«, dieses angenommene Andere in ihm *er selbst* ist, also gerade nichts Anderes, sondern das Nicht-Andere selbst.

### III

Cusanus' Jagd nach Weisheit im Felde des *Lichtes* – dem vierten – richtet sich nicht – in einem direkten Zugriff – auf eine Metaphorik oder auf einen metaphysischen Begriff von Licht,<sup>64</sup> was man nach der einleitenden Ankündigung (in data luce quaerere lumen sapientiae<sup>65</sup>) durchaus erwarten könnte. Dass Cusanus indes einer Metaphysik oder Theologie des Lichtes gegenüber nicht nur offen ist, sondern deren Grundgedanken vielfältig realisiert, zeigt sich – von anderen Texten abgesehen<sup>66</sup> – auch in

- 64 Zum Problem der »Lichtmetaphysik« vgl. meine Artikel »Lichtmetaphysik« und »Licht« im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Band 5 (1980). Ferner: *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, hg. v. C. Zintzen (Wege der Forschung Band CDXXXVI), Darmstadt 1977, 75–117. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt 1979) 288ff., 333ff., 374f. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985) 50ff., 57ff. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* (wie Anm. 20) passim, vgl. Index rerum. J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*, in: *Studium Generale* 13 (1960) 653–670. K. HEDWIG, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation* (Münster 1980).
- 65 *De ven. sap.* 15: N. 42, Z. 3f. *lux* wird nur hier (N. 42) in der Junktur *campus lucis*, weiter an der äußersten Grenze des *campus* (17: N. 15, Z. 19) und im Übergang zum nächsten Feld genannt (18: N. 51, Z. 2).
- 66 Etwa: *De dato Patris luminum* (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959), ausgehend vom Jakobus-Brief 1,17–21: N. 94 (*illuminatio*). 100. 108f. (durch den Begriff *apparitio* oder *theophania* mit Eriugena verbunden, vgl. meine Hinweise unten Anm. 68, *Theophanie* 123ff.). In eine Betrachtung der Elemente einer Metaphysik des Lichtes bei Cusanus ist einzubeziehen das Konzept der gegenseitigen Durchdringung der »Pyramide des Lichtes« und der »Pyramide der Finsternis«, wie sie in *De coniecturis* entwickelt wird (h III [ed. J. Koch† et C. Bormann, I. G. Senger comite, Hamburgi 1972], I, 9: N. 41ff.). – »Erleuchtung« (*visio*) etc.: *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 1ff. (N. 8). Hierzu: K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 45) 162–165. Über das »*mystice videre*« des überhellen göttlichen Lichtes vgl. meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1988, H. 1: *VISIO FACIALIS. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. A. M. HAAS, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXIV (Basel 1989) 18ff. G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano* (Torino 2002) 89ff. – Über die Be-

dieser Schrift, am Ende von *De venatione sapientiae*: Weisheit an sich, also die göttliche Weisheit, ist »geistiges Licht« (*lux intelligibilis*), das als Grund allen Lichtes und damit der bestimmend-abgrenzenden Unterscheidung (*discretio, discernere, singularizare*) und Ordnung vor Allem ist, was an diesem Ursprungs-Licht teilnehmen kann:<sup>67</sup> *lux intelligibilis* als Grund also der Geist- und Vernunft-Struktur der Wirklichkeit insgesamt – vermittelt durch die Kreativität der absoluten Weisheit selbst – und damit auch als Bedingung des Erkennens eben dieser Wirklichkeit zu begreifen.

Die Suche nach Weisheit auf dem vierten Felde vollzieht sich in gewissem Sinne auf einem Umweg: der Selbst-Vermittlung des absoluten Grundes in das von ihm Gegründete, in die Formen von dessen lichthafter Erscheinung oder in seinem Widerschein. Welt als *Theophanie*:<sup>68</sup> Erscheinung des Seins und Wirkens Gottes verweist auf ihn selbst zurück, ist also der Ansatzpunkt für einen genaueren Blick auf ihn selbst. So ist es einleuchtend, dass die Thematik des dritten campus, das Nicht-Andere, als Alles bestimmende *diffinitio*, im vierten campus weiter entfaltet wird: Das Seiende insgesamt nimmt die Sein und Geordnetheit konstituierende Kraft des *non aliud* in je verschiedener Weise (Form) in sich auf. Oder: Das selbe Nicht-Andere »leuchtet« im unterschieden-Einzeln vielfältig unterschieden »auf« (*relucaet*), es »contrahiert«<sup>69</sup> sich selbst – jedes Einzelne gründend weil definierend – in ein jeweils Anderes und macht es genau dadurch zu dem, was es ist, zu *seinem* Nicht-Anders-Sein.<sup>70</sup>

»All jenes, was ist, lebt und einsieht, ist nichts anderes als die vielfältig [unterschiedene] Aufnahme des Nicht-Anderen selbst. Daraus folgt dessen vielfältiges Widerscheinen (*reluentia*), im einen heller, im anderen dunkler, heller und dauerhafter im Geistigen

deutung der Tradition der Lichtmetaphysik und deren Modifikation in der Philosophie der Frühen Neuzeit vgl. TH. LEINKAUF, *Die Implikationen des Begriffes Licht in der frühen Neuzeit*, in: Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer – Spinoza und Leibniz, hg. v. C. Bohlmann, Th. Fink, Ph. Weiss (München 2008) 91–110.

67 *De ven. sap.* 39: N. 123, Z. 1 ff. 22: N. 67, Z. 16f. *De doct. ign.* 1, 24: h I, S. 54, Z. 11f. (N. 86): Gott ist *lux simplicissima et infinita*, in qua *tenebrae sunt lux infinita* (Dionysius!).

68 Vgl. W. BEIERWALTES, *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena*, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. v. K. Reinhardt u. H. Schwaetzer (Regensburg 2007) 103–130.

69 *De ven. sap.* 16: N. 47, Z. 16.

70 Ebd. N. 46, Z. 10f.: *Nam non aliud ipsa omnia facit esse non aliud.*

[Vernunfthaften], dunkler und vergänglicher im Sinnenfälligen, und in diesem wiederum in unterschiedlicher Weise«. <sup>71</sup>

Das Nicht-Andere realisiert sich also im Akt des Definierens selbst als eine je unterschiedene Weise zu sein: in der Sonne ist es Sonne, <sup>72</sup> im Himmel ist es Himmel, im Menschen ist es Mensch. Vom Gedanken der Theophanie her heißt dies: Das *Nicht-Andere* ist das Licht, das in Allem – in allem Anderen – leuchtet und es zu einer in sich luciden Gestalt macht; das Nicht-Andere ist sich selbst und – als *principium* – alles Andere lichtendes Licht: <sup>73</sup> Es zeigt sich selbst in allem Anderen als *dessen* Nicht-Anderes. In Umkehrung der Subjekte gesagt: Das *Licht* ist das Nicht-Andere in seiner Alles definierenden, d. h. Alles als je Anderes begründenden, bestimmenden und dadurch abgrenzend-unterscheidenden *Erscheinung*.

Den Gedanken des bestimmenden In-Seins des *non aliud* in jedem Anderen, das nur durch das Nicht-Andere eben dieses Andere werden kann und ist, spielt Cusanus ansatzweise an zehn positiven Prädikaten durch, die als Prinzipien Grundzüge des Endlich-Seienden insgesamt oder *modi essendi* <sup>74</sup> der Wirklichkeit anzeigen und zugleich, in anderer Valenz, als Bestimmungen des un-endlichen göttlichen Seins verstanden werden können – vom (fünften) *campus laudis* her als die *decem laudabilia* benannt. <sup>75</sup> Es sind dies: bonitas, magnitudo, veritas, pulchritudo,

71 Ebd. 16: N. 48, Z. 9–13 (für ›varia receptio‹ [Z. 10] ist an das scholastische Axiom zu erinnern, dem Cusanus hier im Grunde folgt: THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, quaestio 75, art. 5, c: Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis). CUSANUS weiter: *De ven. sap.* 16: N. 47, Z. 9–11. 15: N. 44, Z. 8f. Vgl. auch 7: N. 16, Z. 13f. (*resplendere*). – *De non aliud*, prop. 12, h XIII: S. 63, Z. 4–6 (N. 118): Creatura igitur est ipsius creatoris sese definitis seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio ...prop. 13: S. 63, Z. 16f. prop. 19: S. 65, Z. 3f. prop. 20: S. 65, Z. 28f. – Analog zur *relucetia* des *non aliud* intensiviert Cusanus dieses Denkmodell in *De apice theoriae* in Reflexionen auf *apparitio*, *manifestatio*, *ostensio*, *relucetia ipsius posse*. Die Erscheinung des göttlichen Grundes in der Welt schließt die lichthafte Struktur der Welt, sie konstituierend, zugleich auf und zeigt sich selbst heilsgeschichtlich in der Inkarnation Christi. Vgl. hierzu H. G. SENER, *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*, NvKdÜ H. 19, 1986, 90ff. 94ff. 154.

72 ipsum *non aliud solare*, quoniam in sole sol est; ita in omnibus: *De ven. sap.* 15: N. 43, Z. 12f. Vgl. oben S. 93.

73 *De non aliud* 11: h XIII, S. 25, Z. 11 ff. (N. 43).

74 *De ven. sap.* 16: N. 48, Z. 4.

75 Sie werden dort weiter entwickelt. Die Frage nach ihrer Zahl, der inneren Ordnung und gegenseitigen Beziehung der *laudabilia* könnte auf Eriugenas *causae primordiales* zurückführen: vgl. mein Buch *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (wie Anm. 19)

sapientia, delectatio, perfectio, claritas, aequitas, sufficientia.<sup>76</sup> Trotz ihrer semantischen und sachlichen Differenzierung gilt für ihr gegenseitiges Verhältnis der auf Proklos zurückgehende Satz (jetzt ohne mögliche Reminiszenz an 1 Cor. 15,28): Omnia in omnibus, scilicet suo esse modo,<sup>77</sup> πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.<sup>78</sup> Etwas ist in einem Anderen eben dieses Andere selbst oder kommt in ihm auf die Weise des jeweils Anderen zur Erscheinung. So ist Gutheit in der Wahrheit oder Schönheit auf die Weise des Wahren oder Schönen etc. und zugleich umgekehrt (convertibel). Alle Bestimmungen in einer Grundbestimmung eines Einzel-Seienden sind unterschiedliche, correlative ineinander verwobene Perspektiven einer Einheit oder des Nicht-Anderen, welches das Selbstsein des jeweils Anderen begründet. Wenn irgend eine Bestimmung der zehn (und mehr) *laudabilia* im jeweils Anderen eben dieses selbst ist (ohne

91 ff. – H. G. SENGER hat die implizite Kritik des Cusanus an der scholastischen Lehre von den Transzendentalien herausgehoben, die die von Cusanus aus dem neuplatonischen Denken des Einen heraus intendierte absolute Transzendenz Gottes eher vorstellen als offenbaren können; er hat überzeugend deutlich gemacht, dass die *decem laudabilia* hingegen den cusanischen Gottes-Begriff *possesit* und *non aliud* – aus diesem begründet – im Kontext einer »Philosophie und Theologie des Lobes« erhellen. »Die zehn *laudabilia* sind sowenig Kategorien wie Transzendentalien, sondern ontische Prinzipien und ontisch Prinzipiierte im hierarchisierten Entfaltungsprozess einer Einheits- und Nonaliuditätsmetaphysik«. Durch die *laudabilia* »kompensiert« Cusanus die *transcendentalia* auf adäquate Weise (*Transzendentalien* [wie Anm. 57] 576. 569). Vgl. weiterhin SENGERs Beitrag in diesem Bande S. 105–126.

76 *De ven. sap.* 15: N. 42, Z. 10–12. Die zehn dort (und N. 46, Z. 5 ff.) genannten Adjektiva habe ich substantiviert, wie in N. 43, Z. 5 f.; dort nur acht. Anderwärts erscheinen sie zahlenmäßig noch reduzierter. Die Zehn ist für die *laudabilia* keine feste Zahl, sie kann offensichtlich noch vermehrt werden (et his similia: N. 42, Z. 12). Einen biblischen Bezugspunkt hat sie für Cusanus in Davids *psalterium decacordum* (*De ven. sap.* 20: N. 56, Z. 3 ff.), einen philosophischen in den zehn aristotelischen Kategorien, einen theologischen in Raimundus Lullus zehn von Gott aussagbaren, gegenseitig sich bestimmenden *dignitates* (vgl. H. G. SENGER [wie Anm. 57] 572. 573 f. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* [Berlin 1961] 86 ff. über die »Grundwürdenlehre« des Raimundus Lullus und Cusanus' Bezug zu ihnen). – Und die *campi* in *De venatione sapientiae* sind auch zehn an der Zahl.

77 *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 9 f. 12. 14. Siehe auch Anm. 45.

78 *Elem. theol. prop.* 103; 92,13 (Dodds; »Sein« im »Leben« auf die Weise des *Lebens* etc.). In der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (S. 52, ed. Boese): omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque. Zu Proklos, in Parm. 812,28 ff. (Cousin), in der Übersetzung Moerbekes (ed. Steel I 155,2–4 [...] sic in omni spera omnia sunt suo modo, solariter quidem hic, lunariter autem in alia, ignealiter autem in alia, et terrestraliter in terra) notiert Cusanus: nota hic quomodo omnia in omnibus suo modo (Marginalie 175, ed. Bormann). Vgl. Anm. 71 und 72.

seine eigene Wirkweise in ihm ganz und gar aufzulösen), so heißt dies – auf Gott übertragen: All diese Bestimmungen von gleicher Seins- und Bedeutungsintensität spiegeln als je begrifflich »unterschiedene« das »ganze« Sein Gottes in sich, sind durch ihr gegenseitiges Nicht-Anders-Sein die Einheit des absoluten Nicht-Anderen selbst. Im Sinne einer von Raimundus Lullus inspirierten *theologia in circulo* und einer *duplex theoria*, wie sie Johannes Scottus Eriugena entwickelt hat, sind alle Bestimmungen – im Bewusstsein der »Gleichheit« (*aequalitas*) oder Identität des absoluten Nicht-Anderen mit Gott – *in Gott Gott – in deo deus*.<sup>79</sup>

Im Felde des Lichtes hat Cusanus die Correlativität oder das gegenseitige In-Sein der Bestimmungen des Seienden und deren Zusammenhang mit dem göttlichen Nicht-Anderen deutlich gemacht. In ihnen zeigt sich, erscheint wie eine universal lichtende Kraft, das Nicht-Andere in unterschiedlichen Formen, ihr Sein begründend, dieses in sich, in seiner inneren Vernunft-Struktur erhellend, es bestimmend, untereinander abgrenzend, bewahrend und verbindend zugleich.

\*\*\*

Das über die Selbst-Definition des Absoluten, über Wesen und Wirken des Nicht-Anderen Gesagte, über sein Verhältnis zu dem durch es Anderen und über den Sinn der so genannten zehn *modi essendi* für die Bestimmung endlichen und un-endlichen Seins – dies kann ohne Rückgriff auf die Evangelien<sup>80</sup> durch philosophische Reflexion verstanden und begründet werden. In der philosophischen Reflexion vollzieht sich eine stufenweise Annäherung an die göttliche Weisheit. Dass dieser Akt als ganzer jedoch nicht ausschließlich als ein durch Vernunft und Vernunft–

79 *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 11 ff. Zu *theologia in circulo*: *De docta ign.* I, 21: h I, S. 44, Z. 5 [N. 66]. *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 33; S. 23, Z. 10 f. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (wie Anm. 76) 157 ff. G. CUOZZO, *Il movimento a spirale come figura dell' approssimazione al divino*. »La teologia in circulo« in *Nicola Cusano*, in: *Annuario Filosofico* 16 (2000) 65–109. – W. BEIERWALTES, *Eriugena* (wie Anm. 19) 94. Zum Konzept einer *duplex theoria*, welche u. a. die Defizienz der vielheitlich bestimmten Sprache auf die Einheit des Bezeichneten (= Gottes) hin aufzuklären versucht, vgl. ebd. 82–114; S. 91 ff. und 95 ff. über die differenzierte »Folge«, die Correlativität und Einheit der *causae primordiales*.

80 *De ven. sap.* 22: N. 96, Z. 9 (zur »Auferstehung«).

gründe geleiteter vollzogen werden kann, zeigt im gegenwärtigen Kontext ein bemerkenswerter Satz: Keiner der Jäger nach Weisheit könne anders zu deren »Erfassen« (»Begreifen«, *comprehendere*) gelangen, »wie uns dies die Fleisch gewordene Weisheit Gottes (*incarnata dei sapientia*) gelehrt hat«, es sei denn, er sei deren »würdig«. Würdig aber ist er dann, wenn er derart von brennender Liebe und Sehnsucht zur göttlichen Weisheit erfasst ist, dass er – frei sogar von Todesfurcht – »sich selbst und Alles zu verlieren bereit ist«, um sie zu gewinnen.<sup>81</sup>

Damit ist auch Cusanus' Gedanke am Ende seiner Jagd zu verbinden, gemäß dem der Mensch »zum Leben des unsterblichen Geistes in der Kraft des Wortes Gottes [...], das im Menschen Jesus Christus<sup>82</sup> Fleisch geworden ist, auferstehen [oder »wiedergeboren«] werde«. <sup>83</sup> *Resurrectio* ist uns in den »hochheiligen Evangelien«<sup>84</sup> als reale Zukunft verbürgt und übertrifft offensichtlich alles, was wir in unserer Jagd nach Weisheit sagen können. »Dort nämlich [scil. in sanctissimis evangelii] hat die incarnierte Weisheit, durch die der Tote zur Auferstehung des Lebens gelangt, das der Inbegriff des Suchens ist, *ihren* Weg durch ihr Beispiel [oder: Vorbild] geoffenbart«. <sup>85</sup> Diesen Weg allein müssen wir in einer konsequenten *imitatio Christi* und *filiatio Dei* gehen, denn »in diesem Weg [Jesu] allein ist die Jagd [nach Weisheit] eine sichere, der der sicherste Besitz der Unsterblichkeit folgen wird«. <sup>86</sup>

Ich möchte jetzt nicht die *quaestio vexata* nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken des Cusanus einlässlicher wieder aufgreifen.<sup>87</sup> Ich möchte lediglich behaupten, dass Cusanus – im Blick auf seinen zuvor herausgehobenen Gedanken: die Hoffnung<sup>88</sup> auf die »Auferstehung des Lebens«, die Nachfolge des exemplarischen Weges Jesu in Glaube und Liebe, der selbst die absolute Weisheit ist – *das begreifende Denken nicht verdrängt* oder es zur bloß dienstbaren »Magd«

81 *De ven. sap.* 15: N. 45, Z. 13–18.

82 Hier und Z. 17 allein ist dieser Name genannt.

83 *De ven. sap.* 32: N. 96, Z. 2 ff. admirabilis ordo regenerationis: Z. 8.

84 Ebd. Z. 9. – *De docta ign.* III 7/8: h I, S. 139 ff. [N. 221 ff].

85 Ebd. Z. 10–12.

86 Ebd. Z. 17–19.

87 Vgl. hierzu meinen Aufsatz: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 65–102. J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 3 (Trier 1996, 2008). DERS., *Nicholas of Cusa on God as not-other* (wie Anm. 20) 14–19.

88 *De ven. sap.* 15: N. 45, Z. 7: gaudiosa spes.

herabsetzt oder es in seinem Sinn und Wert desavouiert. Beide Formen der Annäherung an das Letzte und Erste – Philosophie und Theologie – sind indes keine sich ausschließenden Alternativen, sondern stehen in einem dialektischen oder gar dialogischen Verhältnis zueinander. Glaube, der ein denkender Glaube sein will, geht zwar letztlich über den Begriff hinaus, ersetzt ihn aber nicht durch prätendierte Unmittelbarkeit von Anfang an. Wenn Glaube ein wesentliches Moment christlicher Lebensform ist, so realisiert er sich je individuell in einem umfassenden Verstehens- und Vergewisserungsprozess der Welt und ihres Grundes. Begriffliche Reflexion auf jeden der in *De venatione sapientiae* durchforschten Bereiche: die Seins- und Denkstruktur des *posse fieri*, des Können-Ist, des Nicht-Anderen, der Einheit – erinnernd sei's gesagt – ist *notwendig* für dieses differenzierte Verstehen von Welt und ihrem göttlichen Ursprung. In einem solchen Kontext bewusst gemachter und aus der Selbstreflexion heraus erfahrener Wirklichkeit lebt und bewegt sich der Glaube als einer, der Einsicht sucht – *fides quaerens intellectum*. Dies ist ein anselmisches Programm, aber nicht minder ein cusanisches.

# Das Feld »laus« und die Laudabilien

Von Hans Gerhard Senger, Köln

## I. Vorbemerkung

Das fünfte von zehn Feldern, auf denen die »Jagd nach Weisheit« stattfindet, ist der *campus laudis*. In direkter Nachbarschaft zu den Feldern *lux* und *unitas* gelegen, grenzt es an die Mitte der Zehner-Reihe. Es selbst wird eingegrenzt in drei Kapiteln (Kap. 18–20), in denen es nach der Drei-Regionen-Theorie (N. 30,3–6) in verschiedene Richtungen ausgeschritten wird. Mit fünf anderen Feldern (4. *lux*, 6. *unitas*, 8.–10. *nexus – terminus – ordo*) zählt das Feld des Lobes zu den intensiv behandelten Feldern. Das kommt nicht von ungefähr. Denn den restlichen vier Feldern sind Themen zugeordnet, die bereits thematisiert und monographisch abgehandelt worden waren. Diese vier Felder erhalten dann auch Buchtitel als Überschriften: *De docta ignorantia*, *De possessis*, *De li non aliud*, *De aequalitate*. Auf sie konnte Cusanus also bereits verweisen. Darum ist jedem nur ein kurzes Kapitel gewidmet. Die sechs Felder, deren Überschriften nicht direkt mit einem Werktitel bezeichnet sind, in denen aber Bezug auf weitere Schriften genommen wird – im *campus lucis* auf »*De figura mundi*«, im *campus unitatis* auf »*De visu dei*«, im *campus nexus* auf *Sermones (variae)*, im *campus termini* auf *De mente* –, sind mit zwei- bis dreifachem Umfang unproportional größer abgesteckt, am umfangreichsten das nur zwei Kapitel umfassende Feld der Einheit, gefolgt vom *campus laudis*. Das erscheint mir bemerkenswert, ebenso dass Cusanus in den drei Kapiteln über das Lob keinen Bezug zu seinen anderen Schriften herstellt. Auch im editorischen *apparatus similium* der kritischen Edition sind keine Bezüge zu anderen Schriften nachgewiesen bis auf den einen, den unterweisenden Lehrbrief an Nikolaus von Bologna, den Novizen des Klosters Montoliveto.<sup>1</sup> Der umfangreiche Brieftraktat vom 11. Juni 1463<sup>2</sup> enthält außer dem Hinweis, dass seine *scientia*

1 Verweise auf *laus (dei)/laudabilia* in App. III zu N. 51,16–18 u. N. 57,21f. auf *Epist. ad Nicolaum* N. 11, N. 53,19–21 auf N. 15, N. 55,19f. auf N. 31, N. 57,2 auf N. 10, N. 57,11f. auf N. 9, N. 58,1f. auf N. 25; desweiteren noch N. 56,5f. auf *Sermo CLXXI* (6. I. 1455) und N. 58,1f. auf *Sermo CCLXXXVI* (16. 6. 1457).

*laudis* das früher dargestellte Wissen komplettiere, sachlich nichts Neues<sup>3</sup> gegenüber *De venatione sapientiae*. Autor wie auch Herausgeber hätten allerdings einen Bezug auf das Kapitel über die Gottesnamen in *De docta ignorantia* herstellen können, dem tatsächlich schon das Schema des Laudabilien-Schematismus zugrundeliegt.<sup>4</sup>

Die benannte Bezugslosigkeit kann nicht überraschen. Denn in den meisten Schriften ab 1450 spielen *laus*, *laudare* und *laudabilis/-ia* überhaupt keine Rolle, nicht in den *Idiota*-Büchern, auch nicht in den gewichtigen Schriften *De theologicis complementis*, *De aequalitate*, *De principio*, *De possesset* und *Compendium*. In den anderen Schriften, in *De visione dei*, *De beryllo*, *De ludo globi*, *De apice theoriae*, kommen *laus/laudare* nur formelhaft vor, manchmal in doxologischer oder quasideoxologischer Weise, in der *Cribratio Alchorani* oft christologisch gewendet.<sup>5</sup> Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt *De non aliud* dar. Darüber später mehr. Insgesamt kann man also festhalten, dass des Cusanus' Lehre vom Lob, die ich als eine philosophierende Doxologie, d. h. als eine »formelhafte Lobpreisung, die Gott allein gilt«,<sup>6</sup> ansehen möchte, ziemlich unvorbereitet in *De venatione sapientiae* auftritt und in den späteren Schriften auch nicht weitergeführt wird. Selbst in dieser Schrift tritt sie – nach erster Nennung im Laudabilien-Kanon<sup>7</sup> – ohne weitere Vorbereitung unvermittelt auf. Die in Hinblick auf das Gesamtwerk singuläre Stellung macht diese cusanische Doxologie zu etwas Besonderem. Ein solches Alleinstellungsmerkmal sollte ihr eigentlich besondere Aufmerksamkeit verbürgen. Dem war bisher aber nicht so.

2 *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Hg. u. [...] erl. v. GERDA VON BREDOW, CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung; SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1955, 2. Abh. (Heidelberg 1955), N. 1, S. 26, Z. 10; s. ebd. S. 68.

3 Zur Praxis der *scientia laudis* im monastischen Leben der *religiosi* sowie zum Wissen um die rechte Form der Gottesliebe (*scientia amoris*), auf die P. CASARELLA (wie unten, Anm. 11), S. 60 mit Nachdruck abstellt, s. schon *De ven. sap.* 19: N. 55, Z. 12–21.

4 *De docta ign.* I, 25: h I, S. 52, Z. 22ff. (N. 84) werden genannt: *Pax*, *Aeternitas*, *Concordia*, *terminus*, *unum*, *infinitum*, *maximum*, *perfectio*.

5 *Cribr. Alk.*, *laus*: h VIII, Prolog., N. 17, Z. 16; I, 7: N. 44, Z. 4f.; 14: N. 63, Z. 15; III, 17: N. 221, Z. 1f.; 18: N. 227, Z. 4; *laudare*: I, 19: N. 80, Z. 10.

6 A. STUIBER, Artikel »Doxologie«, in: *Lexikon für Antike und Christentum*, Bd. II (Stuttgart 1959) Sp. 210–226 (Sp. 211).

7 *De ven. sap.* 11: h XII, N. 30, Z. 9; vgl. 7: N. 18, Z. 15–19.

Die cusanische *Philosophie des Lobes* wurde von der Cusanus-Forschung erst spät entdeckt. Auf die *laudes Dei* hatte zwar schon Ludwig Baur 1941 kurz hingewiesen, freilich ohne deren theoretische Bedeutung deutlich zu machen. Gerda von Bredow hat 1955 die *scientia laudis* in wenigen Zeilen knapp, aber in klarer Erkenntnis ihres theoretischen Belangs skizziert.<sup>8</sup> Ich selbst habe das Thema erstmals 1979 aufgegriffen, dann hier beim Symposium »Wissenschaft und Weisheit« 1990 und später mehrfach unter dem Aspekt der Laudabilientheorie weitergeführt.<sup>9</sup> João Maria André widmete der *scientia laudis* ein Kapitel seiner umfangreichen Dissertation, in dem er diese als eine Ontologie ästhetischer Natur behandelt.<sup>10</sup> Dann hat Peter Casarella die Aufmerksamkeit auf die cusanische Doxologie gelenkt<sup>11</sup>; Harald Schwaetzer und Kirstin Zeyer wollen schließlich in einer christologisch begründeten »Wissenschaft des Lobes« den Zielpunkt einer *scientia amoris* und *scientia mortis* in der »Nachfolge Christi« sehen.<sup>12</sup> – Sie alle haben aber eine Theorie der Laudabilien nicht in ihre Überlegungen einbezogen.

Auch diese Tatsache ist verwunderlich, da die philosophische Behandlung des Lobes, auch des Lobes Gottes,<sup>13</sup> längst neben der theologisch bestimmten Doxologie Interesse gefunden hatte. Ich nenne hier nur drei Beispiele. Ernst Hoffmann hatte in einer Untersuchung *Platonismus und Mystik im Altertum* die Entwicklung der philosophischen Hymnologie nachgezeichnet von den Stoikern Kleánthes und Áratos bis Synésios von

- 8 L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*: CT III. Marginalien 1. SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1940/41, 4. Abh. (Heidelberg 1941) 49 u. 68; GERDA VON BREDOW (wie Anm. 2) 68–70; kurzer Hinweis darauf bei M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, in: Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, Hg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff u. R. Heinzmann (München/Paderborn/Wien 1967), Bd. I, 685.
- 9 H. G. SENGER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: Nikolaus von Kues, Hg. von Klaus Jacobi (Freiburg 1979) 100. – *Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff*, in: Wissenschaft und Weisheit. Cusanus im Blick auf die Gegenwart, MFCG 20 (1992) 147–176; erneut in DERS., *Ludus sapientiae* (Leiden et. al. 2002), Kap. 10, 197–227, dort 217–227; dazu gehören auch die in Anm. 32 u. 49 genannten Beiträge (2000, 2003).
- 10 J. M. ANDRÉ, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*: Fundação Calouste Gulbenkian – Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnologia (Coimbra 1997) 110–118 zur *scientia laudis* bei NvK.
- 11 P. CASARELLA, *Sacra ignorantia: Sobre la doxología filosófica del Cusano*, in: Coincidencia de Opuestos y Concordia. Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de Noviembre de 2001. Tomo II. Coordinación de Mariano Álvarez Gómez y João Maria André: Publicación de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Salamanca 2002) 51–65; s. dazu oben, Anm. 3.
- 12 NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung* 7. »Ein lebendiges Loblied Gottes«. *Cusanus' Gedenkbüchlein für Nikolaus von Bologna*. Eingeleitet u. übers. von H. Schwaetzer u. Kirstin Zeyer (Trier 2006) 8–14.
- 13 Vgl. den Artikel *Lob Gottes* in: HWP, Bd. 5, col. 344–354 von M. SCHERNER.

Kyrene, Proklos und Boethius, den das Preislied auf das göttliche Prinzip singenden Philosophen, und den Lobgesang auf das Unendliche als Wesensart neuplatonischer poetischer Hymnen auf die Gottheit bezeichnet.<sup>14</sup> Ein halbes Jahrhundert später hat Hannelore Rausch, indem sie den Weg der *Theoria* von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung vor allem bei Platon verfolgte, die Musen als notwendige Vollender der Seinsordnung herausgestellt. Nach ihr vollzieht sich diese Vollendung im preisenden Ausschmücken der Werke mit Worten und Musik (97) und die Offenbarungsmacht der Musen äußert sich gerade im Rühmen und Preisen (106).<sup>15</sup> Dann untersuchte Gebhard Löhr die Verherrlichung Gottes durch die Philosophie.<sup>16</sup>

In diesen philosophisch-theologischen Lobpreis gilt es nun die Doxologie des Cusanus einzuordnen. Dazu werde ich zuerst die drei Lobkapitel kursorisch interpretieren. Das wird der längere Teil meiner Darstellung sein. Danach werde ich in einem kürzeren zweiten Teil versuchen, die Lob-Lehre des Nikolaus in die Tradition zu stellen, in die er sie stellt und in der wir sie sehen. Das ist nicht ganz deckungsgleich.

## II. Interpretation *De venatione sapientiae*, Kapitel 18–20

Wenn Nikolaus am Ende der Jagd resümiert, was er zur Strecke gebracht hat, verkündet der Interpret in eigener Sache, die »gewonnene Beute« sei die Erkenntnis, dass (1) das *possest* (im *campus secundus*) die Ursache alles Lobenswerten sei und (2) die *laudabilia* selbst durch ihre Teilhabe am Lob lobenswert seien. Als Prinzip und Ursache alles Lobenswerten erweist sich das *possest* als das größte und absolute Lob. Das *Possest* ist der durch alles Lobenswerte lobwürdige Gott, dessen Lobwürdigkeit von allem sonstigen Lobenswerten dadurch unterschieden ist, dass die Lobwürdigkeit Gottes eben nicht durch Partizipation am Lob konstitu-

14 E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*: SBHAW, Phil.-hist. Kl., Jg. 1934/35, 2. Abh. (Heidelberg 1935) 122–158: Kap. XII: Das Unendliche im Lobgesang (zu Proklos, Synesius, Boethius).

15 H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (München 1982).

16 G. LÖHR, *Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 97 (Tübingen 1997).

iert ist. Als absolutes Lob ist sie lobenswert in und aus ihr selbst und zudem Ursache alles anderen Lobenswerten. Soweit das Resümee des Autors<sup>17</sup> zu dem, was er zuvor in den drei Lob-Kapiteln expliziert hatte.

Nachdem das »Feld des Lichts« durchwandert war, »zeigt sich so gleich das Feld des Gotteslobes« (Kap. 18). Die unvermittelte, im weiteren nicht begründete Herführung des *campus | laudis* aus dem *campus | lucis* hat diskurslogisch ihren Grund in der alttestamentarischen Nähe von Ehre und Licht und hier der patristischen von *gloria* und *claritas* (*lumen splendens, magnificentia*/Herrlichkeit).<sup>18</sup> Damit ist aber noch nicht die unvermittelte Fugung der beiden Felder verstanden. Sie bietet Anlass zu einer kurzen Bemerkung über die Übergänge von Feld zu Feld.<sup>19</sup> Ohne stringent logische Herleitung leiten sie vom einen Feld zum anderen über. Überwiegend sind sie locker aneinandergesetzt – wie die weit schwingenden Felder um Chianciano,<sup>20</sup> von dessen Schwefelbädern Cusanus damals sich Linderung seiner Podagra-Leiden erhoffte. Formal erinnern sie mich an die Übergänge bei den Wanderungen durchs *Inferno* und *Purgatorio* in Dantes *Commedia*.<sup>21</sup>

Da die Felderfolge weder strikt diachronisch noch synchron mit der Chronologie der Schriften geht, könnte man geneigt sein – und war es auch –, in der gegebenen Abfolge der Felder eine Hierarchisierung zu sehen, deren Kriterien die Reihung einleuchtend machen würde. Dem ist aber nicht so. Allein dem zweitplazierten *Possess* wird der schon erwähnte alles überragende Rang zuerkannt. Alle anderen Felder haben gleiche Strukturen, weil sie gleiche Strukturmerkmale der drei Regionen und der

17 *De ven. sap.* 35: h XII, N. 105.

18 S. den Artikel *Gloria* von A. J. VERMEULEN in REA Bd. XI (Stuttgart 1981), Sp. 203f. u. 220. Zu *claritas* ebd. Sp. 221, als eines der zehn Lobprädikate s. *De ven. sap.* 15: h XII, N. 43, Z. 6; N. 44, Z. 8; 35: N. 104, Z. 17, N. 105, Z. 23.

19 Übergänge *de campo ... ad ... campum*;

1 : 2 N. 34 *intellectus intrans ...*;

3 : 4 N. 42 *intrare volo campum lucis*;

4 : 5 N. 51 nach *campus lucis nunc campus laudis*;

5 : 6 N. 59 *volumus unitatis campum perlustrare*;

6 : 7 N. 68 *subintremus campum aequalitatis*;

7 : 8 N. 71 *nunc in campo nexus venationem facientes*;

8 : 9 N. 80 *Campus prope nexum = terminus*;

9 : 10 übergangslos.

20 Zur Naturanschauung und zum Naturerleben in der Umgebung des NvK s. A. ESCH, *Landschaften der Frührenaissance. Auf Ausflug mit Pius II.* (München 2008) 6–68.

21 Z. B. *Commedia*, Inf. 5, 8, 11; Purg. 5, 10, u. ö.

Laudabilien aufweisen, die aufgrund der besonderen Struktur ihrer Beziehung untereinander hierarchisch nicht gestuft sind. Das soll später erläutert werden.

Wenn der Weisheitsjäger aus der ›Lichtung‹ heraustritt, manifestiert sich ihm das Feld des Lobes wie von selbst. Mir nicht; mir scheinen die Ausführungen dazu wenigstens im Eingangskapitel (Kap. 18) alles andere als leicht. Sie – wie auch manch anderer Passus der Schrift – bereiteten mir Schwierigkeiten. Bei einem aufs Ganze gesehen durchdachten Konzept ist *De venatione sapientiae* offensichtlich nicht nur flüchtig geschrieben und nachlässig redigiert; es mangelt ihm partienweise auch an Klarheit, Präzision und stringenter Gedankenführung.<sup>22</sup> Der bei lebensbedrohlicher Krankheit fortschreitende Alterungsprozess mag als Erklärung dienen und solche Schwächen entschuldigen, die ja der Autor selbst eingestand:

Per haec arbitror mearum venationum rudem et non plene depuratum conceptum, quantum mihi possibile fuit, explicasse, omnia submittens melius haec alta speculanti.<sup>23</sup>

Der Weisheitsjäger trifft, wie gesagt, auf das Feld des Lobes fast unvorbereitet. Nur bei der ›Erhellung des Werden-Könnens‹ war nämlich bisher die Thematik des Lobes kurz angedeutet (Kap. 6: N. 15, 15–22). Dort war das Werden-Können (der Welt und Welt Dinge) als Ebenbild Gottes durch Teilhabe mit Prädikaten wie gut, groß, wahr usw. unter anderem auch als über alles lobenswert (*laudabile*) gekennzeichnet worden. Präzifizierbar sind solche Gottesprädikate vom Werden-Können der Welt aufgrund einer ebenbildlichen Teilhabe an Gott. Als lobenswert wurden dann aber auch die Werke des Werden-Könnens bezeichnet. So wird ›lobenswert‹ auf zwei Ebenen verwendet, im Bereich des Werden-Könnens als Ursache und des durch dieses Gewordenen als dessen Wirkungen. Das ist festzuhalten.

Das erste Lob-Kapitel behandelt erneut die *decem laudabilia*, die sich bereits im Licht-Feld gezeigt hatten. Ist der Aspekt jetzt auch ein anderer, eben der des Lobes, so bleiben die strukturellen Merkmale dieselben, von denen im vorhergehenden Vortrag die Rede war. Auch das kommt angesichts der schon erwähnten Strukturgleichheit aller Felder nicht von ungefähr. Um Redundanz zu vermeiden, verweise ich auf das,

22 S. die *Praefatio editorum*, h XII, S. XXIf.

23 *De ven. sap.* 39: h XII, N. 124, Z. 8f.

was bereits W. Beierwaltes<sup>24</sup> über die strukturellen Kennzeichen gesagt hat. Ich greife hier also nur das für das Feld des Lobes Charakteristische noch einmal auf.<sup>25</sup>

Wie im Licht-Feld geht es auch hier hauptsächlich um zehn Prädikate,<sup>26</sup> wie die Laudabilien heuristisch zunächst bezeichnet werden sollen. Verwunderlich ist dann weniger die gelegentliche Überschreitung der Zehnzahl als vielmehr, dass alle zehn als *laudes dei* bezeichnet werden. Das geschieht introspektiv, wenn die Vernunft in Rückwendung auf sich selbst bemerkt, dass sie mit ihren affirmativen Prädikaten über Gott sich darum bemüht, dessen Lob auszudrücken – *laus dei* (δόξα θεοῦ). Im Feld des Lobes wird sogleich klar: Alle zehn Prädikate sind *laudes dei*, Lobpreisungen Gottes, mit denen (instrumentell!) Gott Lob gesungen wird. Diese *laudes dei* loben darum »das Lob, das Gott ist«, die *laus dei*. *Laus* und *laudes* sind also auseinanderzuhalten, und das Lob Gottes ist zweifach zu unterscheiden: das Lob Gottes, das diesem gesungen wird (*gen. obiectivus*) und das Lob, das Gott ist (*gen. subiectivus*), insofern er Quelle allen Lobs ist, so wie er lob-preisend auch Licht, Gutheit, Größe usw. genannt wurde.

Alles Geschaffene, also die ganze Schöpfung und jedes einzelne Werk in ihr ist, was es ist, durch die *laudes dei*. Durch diese bestimmt, sind die Kreaturen nach alttestamentarischer Lehre der Propheten und Seher (z. B. Dan. 3,57ff.; Ps. 146,1), aber auch nach Lehre der Väter selbst wiederum aktiver Lobpreis Gottes, nicht nur wenn und weil sie die *Laudes* singen. Indem sie sich selbst durch Gottes Gabe als gut, groß, wahr, lobenswert usw. erkennen und bekennen (*confiteri*<sup>27</sup>), loben sie Gott als gut. Zur biblisch-theologischen Begründung tritt später noch ein theo-

24 Um eine erwünschte Abstimmung zu ermöglichen, gewährte mir Prof. Beierwaltes generös schon früh Einblick in sein Vortragsmanuskript. Dafür danke ich ihm herzlich.

25 Bei der Interpretation der drei Lob-Kapitel verweise ich jeweils nur auf das entsprechende Kapitel, ohne die dann leicht auffindbaren Textstellen im einzelnen nachzuweisen.

26 Erstmals vollständig genannt (*bonum* etc.) Kap. 15: N. 42, Z. 10–12; gleichlautend auch 16: N. 46, Z. 4f.; 35: N. 105, Z. 19–25 (*bonitas* etc.).

27 Zu *confiteri* und *confessio* als *laus dei* s. AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. 116*, N. 1, Z. 3: CC SL 40, S. 1657: *Confessio autem, uel laudis eius (scil. Dei) est, uel peccatorum nostrorum*; s. auch *Enarr. in Ps. 66*, N. 6, Z. 39–44; *Enarr. in Ps. 94*, N. 4, Z. 34–45 (nach P. STEMMER, Artikel »Lob Gottes«, HWP, Bd. 5, Sp.345–347; s. auch dort zur Herkunft der Idee »Bekenntnis als Lob Gottes« aus dem AT und NT und aus der Patristik). Cf. CASSIODORUS, *Expos. in Ps. 91*: N. 2: CC SL 98, S. 836.

logisch-philosophisches Begründungsmoment hinzu. So begründet, wird »alles zum Gotteslobe«: *omnia ad laudem dei!* Das heißt: Alle Dinge, der ganze Kosmos ist ein vielfältiger Lobpreis Gottes, ein einziger Hymnus, das Universum – ein totales Laudatorium.

Darin sind zwei Aspekte, besser zwei Lob-Richtungen aufgenommen: einerseits das göttliche LOB (hier als Gottesname genommen: *laus dei quae*<sup>28</sup> *omnia ex suis laudibus ad sui laudem constituit*), das durch seine doxologischen Prädikate alles zu *seinem* Lob bestimmt hat, andererseits und zugleich, gegen- oder rückläufig, der Hymnus der Kreaturen, die durch die göttlichen Lob-Prädikate (NB Plural!) zu *dessen* Lob bestellt sind: *in eius laudem [...] ad sui laudem* und *ex laudibus dei et in laudem eius conditus*.<sup>29</sup> Die *laus dei* (als *gen. subiectivus* und *obiectivus*) erweist sich als ein wechselseitiges, totales Lob-Gefüge in der Ursprungsbedeutung von ὕμνος (aus agr. σῆῦμος: Gefüge).

Im *campus | laudis* wird das All zu einem Pan-Hymnos mit je speziellen terrestrischen, astralen und spiritualen Hymnen biologischer Arten, kosmischer Körper und höherrangiger himmlischer Substanzen. Der Hymnus einer jeden Region, Art und jeden Individuums ist, um im Vergleich zu bleiben, nicht mono-, sondern polyphon: das Singulär-Individuelle, alles Arthafte und zuvörderst der Bereich des Göttlichen; dieser durch die den Gottesnamen entsprechende Vielzahl vermittelnder Lob-Prädikate, jene durch die Vielzahl der vermittelten doxologischen Prädikate, die außerhalb des Göttlichen an diesen kompositorisch und kombinatorisch unterschiedlich bestimmt sind. Die spezielle Würde des Menschen als eines lebendigen Lobpreises, der die *laudes dei* erkennt, besteht in diesem Plus allen anderen Geschöpfen gegenüber, ein Mehr-Wert durch mehr Lobpreis, realisiert durch Erkenntnis seiner spezifischen Lob-Situation. Aus dieser Dignität bestimmt sich sein Lebensziel, die von Gott empfangenen eigenen Lobpreise diesem zurückzugeben.

Im Folgenden (Kap. 19) wird das Lobverhalten der Schöpfung analysiert, speziell dann das Gotteslob der Menschen. Gott-Loben ist ein uni-

28 J. HOPKINS (De Venatione Sapientiae [On the Pursuit of Wisdom] by Nicholas of Cusa, in: *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations. Six Latin Texts Translated into English* by Jasper Hopkins [Minneapolis, Min. 1998], S. 189 u. S. 307, Anm. 139) fordert *qui* statt des in allen Hs. und frühen Drucken überlieferten *quae* (18: N. 53, Z. 9; s. ebd. App. I, h XII: S. 50). Eine solche Konjektur ist indes weder grammatisch noch sinngemäß (*laus* als Gottesname!) erforderlich.

29 *De ven. sap.* 18: h XII, N. 53, Z. 5f., 9 u. 13.

versales Tun der gesamten Schöpfung, wie in den *Laudes creaturarum* im *Canticum fratris Solis*<sup>30</sup> des Franz von Assisi. Die ganze Schöpfung lobt Gott als ihren Schöpfer, allein schon durch ihr Sein, also von Natur aus. Dazu bedarf es keiner Akklamation, Lobsprüche oder Lobgesänge. Ein jedes Geschöpf lobt den Schöpfergott durch eigene hinreichende Vollkommenheit und vollkommene Zureichendheit im Ganzen und allen Teilen. (NB Mit *perfectio* und *sufficiencia* erfahren zwei der zehn Lobwürden durch den Autor im Feld des Lobes selbst ihr eigenes Lob.) Ohne eigenes Zutun hat das Geschöpf solches naturgegebene Lob Gottes ebenso von seinem Schöpfer wie auch das Lob, das ihm als zureichend-perfekt selbst gebührt. Das Loben und Gelobtwerden des Geschöpfes haben ihren Grund nicht aus sich selbst. Darum ist es Idolatrie, Gott gebührendes Lob einer Kreatur zuzusprechen. Götzendienst gilt darum als Tollheit (*insania*) eines geschwächten, blinden, fehlgeleiteten Geistes. Denn entsprechend seiner Natur kennt und erkennt jedes Geschöpf seinen Schöpfer und lobt ihn. Für den mit freiem Willen ausgestatteten Menschen ist es fatal, sein naturhaftes Lob Gott zu versagen, weil das als wider die Natur unentschuldigbar ist und den göttlichen Lob Schuldenden aus der Gott preisenden Schöpfung- und Hymnugemeinschaft ausschließt.

Ähnliches soll für die seligen Geister gelten, deren Lob sich mit zunehmender Intensität ihres Gotteslobes vergrößert. Rebellion dagegen führt (nach Lehre der Kirche) zu ewiger Verdammnis. Ähnliches gilt auch für »die vollkommenen Menschen«, die Gotteslober, für die Religiösen (Ordensleute und Kongregationsangehörige) und für die Martyrer, die ihren Lobpreis nicht aus Selbst- und Weltliebe preisgeben, sondern sich durch Askese und Rückzug vom Weltlichen für das Lob Gottes freimachen.

Das 19. Kapitel entwickelt also einen kosmisch-naturhaften und theologisch-liturgischen Lobpreis des Gotteslobes, wie es u. a. aus jahrhundertalten Festtagspraefationen bekannt ist (z. B. zu Weihnachten, Epiphanie oder Ostern):

<p><i>Et ideo cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus cumque omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes: Sanctus etc.</i></p>	<p>Darum singen wir mit den Engeln und Erzengeln, mit den Thronen und Herrschaften und mit der ganzen himmlischen Heerschar den Hochgesang deiner Herrlichkeit und rufen ohne Unterlass: Heilig usw.</p>
--	--

30 K. ESSER OFM, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition: Spicilegium Bonaventurianum XIII* (Grottaferrata [Romae] 1976) 128–130.

Seit den ersten christlichen Jahrhunderten galt die *gloria martyrum* der *gloria dei* eng verbunden, weil die Nachfolge des Leidens Christi auf Titel der *gloria dei* geht.<sup>31</sup>

Das dritte Lob-Kapitel (Kap. 20) bringt die cusanische Doxologie zum Abschluss. Es bietet in Kurzform eine im wesentlichen aus theologischer und liturgischer Tradition entwickelte interessante und, wie mir scheint, recht eigenständige und bedeutsame *scientia laudis*. Nach dem bisher Dargelegten möchte ich diese, hier schon präzisierend, als ein Wissen des Lobes, des Lobwürdigen und des Lobens bezeichnen. Sie enthält *in nuce* auch eine Werte- und Ethikbegründung, wie sie (kurz zuvor oder eher bald danach) in *De ludo globi* II noch einmal knapp skizziert wird. Da ich die cusanische Wertmetaphysik von 1463 vor zehn Jahren hier vorgestellt habe,<sup>32</sup> beziehe ich mich heute darauf und ergänze sie nun um einiges.

Das berühmte zehnsaitige Psalterium, ein zither- oder harfenartiges Instrument (mit 8 bis 17 Saiten), mit dem nach dem Mandat des Psalmisten (Ps. 32,2; Ps. 143,9) Gott das Lob zu singen ist,<sup>33</sup> spielt in diesem Zusammenhang eine doppelte Rolle, zum ersten bei der analogisierenden Begründung der Zehnzahl der Lob-Prädikate. Viermal wird gesagt, dass es auch »mehr«, »ähnliche«, »andere« Lobpreisungen oder »andere göttliche Partizipationen« sein können.<sup>34</sup> Die schwankende Zahl und die hauptsächlich Beschränkung auf »nur zehn« bedeuten aber nicht Beliebigkeit. Das hat, wie sich noch zeigen wird, einen sachlichen Grund. Zum anderen dient dieses Instrument – ähnlich der Leier als Bild für die Verbindung von Körper und Seele in Platons *Phaidon* (85 eff.) – für eine erhellende dreifache Analogie. Wie zum Harfenspiel eine aus Klangkörper und Saiten zusammengebaute Harfe und ein Harfenist (*psalles*) erforderlich sind und diese drei für Gegenstand, Natur und Geist stehen, so verhält es sich auch beim Menschen, der mit Körper, menschlicher

31 REA XI, Stuttgart 1981, Sp. 211–215; cf. AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. XL*, 1,42ff.: CC SL 38, S. 448.

32 Näheres über »Die Cusanische Wertmetaphysik von 1463« in meinem Beitrag *Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues*, in: Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues, MFCG 26 (2000) 39–63; erneut in *Ludus sapientiae* (Leiden et. al. 2002), Kap. 7, S. 156–161.

33 Ps. 32,2: in psalterio decem cordarum psallite illi (scil. Domino); Ps. 143,9: Deus canticum novum cantabo tibi, in psalterio decacordo psallam tibi; cf. Ps. 91,2–4.

34 *De ven. sap.* 18: h XII, N. 51, Z. 7 u. 8: illa omnia et plura; illa decem et similia; N. 51, Z. 16f.: Haec igitur decem et alia; ebd. 35: N. 105, Z. 25f.: aut aliis divinis participationibus.

Natur und Geist wie eine lebendige Harfe ist und damit über alles verfügt, was zum Lobpreis Gottes erforderlich ist. Analog verhält es sich auch mit dem Kosmos und dem kosmischen Lob.

Die *scientia laudis* gibt nach Cusanus Grund zu platonisch-aristotelischem initialem Staunen.<sup>35</sup> Denn man frage sich verwundert, woher der vernunftbegabte Mensch die »*scientia laudis et laudabilium et vituperabilium*« in sich hat. Seine Antwort: Er hat dieses Wissen von Natur her (*naturaliter*). Der Mensch erkennt das Lobwürdige und dessen Negation, das Tadelnswerte, aufgrund einer naturhaften Konformität, die zwischen seinem Sein und dem besteht, was er als seinen natürlichen Seinsgrund lobt und ergreift. Der Grund solcher Gleichförmigkeit, einer »isomorphen« Gestimmtheit, liegt also in ihm selbst. Das aber nicht aufgrund autonomer Erkenntnis oder voluntativer Setzung, sondern weil seine Vernunft durch die Gabe (oder Gnade) göttlicher Vorkehrung (*dono divinae providentiae*) über alles erforderliche Prinzipienwissen (*scientia principiorum*) verfügt, mit dem sie erkennt, was ihr konform ist. Die Ausstattung mit naturhafter Konformitätserkenntnis ist ein Produkt göttlicher Ökonomie, die nicht zu wenig und nie zu viel distribuiert.

Damit ist der Status der Laudabilien weitgehend erkannt. Es handelt sich bei ihnen um Prinzipien, die, indem sie benannt werden und benennen, prädikativ verwendet werden. Sie sind dann also Prädikate. Bei der *scientia laudis* handelt es sich also um eine Prinzipienkenntnis, und zwar um eine von untrüglicher Gewissheit. Unfehlbar? Ja, ihre Infallibilität ist verbürgt durch ein anerschaffenes, unfehlbares Urteilsvermögen darüber, was mit der eigenen Natur konform ist: *Infallibile est hoc iudicium*.<sup>36</sup> Cusanus verleiht der *scientia laudis* also den Status eines universal intelligiblen Wissens, das der Mensch natürlicherweise hat (also nicht erwirbt), das er kennt, weiß und dann emotional ergreift.<sup>37</sup> Um eine »Verwissenschaftlichung« des Gotteslobes«, wie Johannes Hoff (einmal mehr in die Irre geführt) meint, die »vor dem Hintergrund der allegorischen Gnoseologie des Cusaners [...] nicht sonderlich überraschend« sei,<sup>38</sup> handelt es sich jedoch nicht, selbst wenn Hoff durch Anführungszeichen einen schwachen Wissenschaftsbegriff andeuten sollte.

35 PLATO *Theaet.* 155d2ff.; ARISTOTELES *Met.* 12 982b10ff.

36 *De ven. sap.* 20: h XII, N. 56 Z. 14f.

37 Ebd. h XII, N. 57, Z. 1. 9–11: *naturaliter habet [...] naturaliter cognoscit [...] hinc scit [...] amplectitur deliciturque [...]*. Cf. *Idiota de mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 77, Z. 22–25.

38 J. Hoff, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues* (Freiburg/München 2007) 414.

Gestatten Sie mir an dieser Stelle eine kurze, aber auch schon weiterführende Reminiszenz! In seiner einmaligen Art, den Referenten dieser Trierer Tagungen für die Behandlung der Themen maieutische Hilfestellung nachdrücklich angedeihen zu lassen, hatte Klaus Kremer mich diesmal u. a. auf die Thematisierung des »ethischen Apriorismus« der cusanischen *scientia laudis* und seiner Wertbegründung<sup>39</sup> verpflichtet. Ich kann mich diesem Obligo nicht entziehen, möchte dazu aber bemerken, dass hier ein Apriorismus im kantischen Sinn nicht maßgeblich sein kann, eher einer nach platonischer Weise. Der Prinzipiencharakter der Laudabilien entstammt nämlich keiner methodischen und teleologischen Leistung einer Prinzipienenerkenntnis. Er ist nach Cusanus eben *naturaliter* gegeben. Dass es sich aber auch nicht um den Apriorismus »angeborener Begriffe« handeln kann, hatte Cusanus selbst schon in *Idiota de mente* geklärt und dort auch erklärt, wie das Prinzipienwissen *naturaliter* zustandekommt.<sup>40</sup> Der Mensch urteilt schon selbst – »wie ein König und Richter«,<sup>41</sup> also souverän und autonom – über diese Prinzipien mit einer ihm anerschaffenen Urteilskraft (*vis concreata, concreatum iudicium*). Sie ermöglicht auch das entscheidende Konformitätsurteil, über das hinaus das Unfehlbarkeitsaxiom nicht weiter begründet wird. Eine Wesenskenntnis der Laudabilien ist damit allerdings nicht verbunden,<sup>42</sup> wohl aber ein hinreichendes Wissen darüber, dass sie lobenswert sind. Eines anderen Wissens bedarf es nach diesem »*principium scientiae sufficientis*« – diesem Satz des zureichenden Wissens, wenn man das so bezeichnen kann – nicht. Ein Vergleich dieser Position mit der Scheler'schen Wertlehre, speziell mit der Vorstellung des Wertfühlers scheint mir interessant. Auf diesem Feld sind wohl noch ergiebige Jagdzüge möglich.

Zwei abschließende Aspekte sind noch zu vermerken. (1) Obwohl »die Laudabilien sind« – Nikolaus verwendet das Hilfsverb *esse* hier absolut:

39 KLAUS KREMER, Brief vom 30. X. 2006 (mit den Fragen, wie das zum »*sis tu tuus*« [*De vis. dei* 7: h VI, N. 25, Z. 13], zum *liberum arbitrium* und zur *libertas* passe); s. DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae* (Münster 2004) 136–138.

40 *Idiota de mente* 4: h V, N. 77, Z. 7–9. 16–18. 22–24; N. 78, Z. 5; s. auch *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 14–18. Vgl. dazu E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Bd. (Darmstadt 1922) 33 u. 58. Lull hingegen sprach in diesem Zusammenhang von *principia innata naturalia* des Menschen, s. den *Liber de virtutibus et peccatis sive ars maior praedicationis*, dist. III.3.5 (Sermo 34), Z. 44 (ed. F. Domínguez Reboiras u. A. Soria Flores, CC CM 76, S. 201).

41 *De ludo globi* I: h IX, N. 58, Z. 2–8.

42 *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 23: *ignoret, quid illa sint*.

*laudabilia sunt* –, d. h. ihre Existenz unabhängig vom Menschen haben, und der Mensch selbst durch zweifache Teilhabe an den Laudabilien »von Natur aus lobenswert ist«, bedarf es zur Perfektion des Menschen eines Zugriffs aus freiem Willen auf die Laudabilien, die dann seine Willensfreiheit determinieren. *Ex electione – a natura*: Erst durch solche freiheitliche Selbstbestimmung wird der von Natur aus lobenswerte Mensch zu einem perfekten Lob Gottes. Das bedeutet für die menschliche Lobwürdigkeit: *electio perficit et supplet naturam humanam*, um das einmal so zu sagen. (2) Das Fortschrittsprogramm (*Proficit!* N. 58, Z. 9) dafür lautet: Kontinuität im Loben und Intensität des Lobes. Dadurch wird der Mensch Gott immer ähnlicher, was sein Ziel nicht nur nach christlicher Lehre ist, sondern auch nach Ansicht der Philosophen. Plato und der »weise Sokrates« stehen für Nikolaus dafür.

Damit haben wir nun das ergiebige Feld des Lobes ausgesprochen und ausgemessen. Es bleibt noch zu sagen, welche Bedeutung die drei Regionen für dieses Feld haben, von denen eingangs die Rede war. *Regio* bedeutet Gebiet, Gegend, Bezirk, auch Grenzlinie. Gleichbedeutend mit *regio* verwendet Nikolaus *sphaera*, *caelum* (»Himmel«) oder *mundus* (»Welt«). *regiones* stehen bei ihm wie bei anderen<sup>43</sup> also für Gebiete, Bereiche, Schichten. In der Drei-Welten-Lehre von *De coniecturis* stehen sie konkret für die Welt Gottes, der Intelligenzen und des Verstandes, die in einem hierarchischen Bezugs- und Ordnungssystem zueinanderstehen.<sup>44</sup> Zur Erinnerung: Hier in *De venatione sapientiae* handelt es sich um die Regionen, in denen sich die Weisheit dreifach zeigt: wie sie in Ewigkeit ist, wie in beständiger Ähnlichkeit und wie sie sich im zeitlichen Wandel der Ähnlichkeit von fern zeigt (N. 30); anders gesagt: als absolute, ewige Wahrheit, als abbildhaftes, beständiges intelligibles Wahres und als Wahrscheinliches als Abbild des intelligiblen Wahren in der Zeit.<sup>45</sup> Die Weisheit zeigt sich demnach auch im Feld des Lobes als ewiges, absolutes Lob (*laus dei*), als beständiges, unwandelbares Abbild jenes in Vielfalt (*laudabilia* und zugleich *laudes dei*) und als unbeständiges, wandelhaftes Lobenswertes in zeitlicher Erscheinung. Man wird sich die für das Feld des Lobes nicht explizit durchgespielte, wohl aber implizit deutlich gemachte

43 *De gen.* V: h IV, N. 180, Z. 4: *regio, sphaera vel caelum*. S. Adnotatio 7 *De ven. sap.*, h XII, S. 152.

44 *De con.* I, 12: h III, N. 61 ff.

45 *De ven. sap.* 36: h XII, N. 108, Z. 2–12; v. Adnotat. 29, ebd., S. 212.

Struktur des Lobes nach der im Feld des Lichtes (16: N. 48) ausgeführten vorzustellen haben. Der Ternar *aeternaliter*/ewig – *perpetue*/immerwährend – *temporaliter*/zeitlich ist im übrigen ja aus nahezu allen Cusanus-Schriften vertraut.

Im Verfolg einer extremen Steigerung der Transzendenz Gottes hatte Nikolaus von Kues im Lauf seiner Schriften eine Eliminierung der Transzendentalien unternommen. Die scholastische Transzendentalienlehre schien ihm mehr und mehr nicht geeignet, gar hinderlich, göttliche Transzendenz mit vier oder wenig mehr kategorienüberschreitenden Transzendentalien, die vorzugsweise Dinge welthaft-immanenter Schöpfung beschreiben, analog zu bestimmen. Zwar hatte bereits Ps.-Dionysius einen theologischen Bezug der Transzendentalien hergestellt, als er sie in *De divinis nominibus* auch als Gottesnamen bestimmte;<sup>46</sup> aber Nikolaus wollte solche Bestimmungen noch überschreiten und »extremisieren«. Seine Kritik gegenüber der Transzendentalienlehre hatte er am prononciertesten wenige Monate zuvor (Anfang 1462) in seiner wohl spekulativsten Schrift *Directio speculantis seu de non aliud* formuliert.<sup>47</sup> Dort hatte er gezeigt, dass es in der Gotteslehre nur noch um das »*extremissimum*« absoluter Begriffe (*conceptus absoluti*) im proklischen Sinne gehen soll.<sup>48</sup> Früher habe ich bereits dargelegt,<sup>49</sup> dass der Laudabiliendekalog von *De venatione sapientiae* solche absoluten Gottesnamen bereithält und die Laudabilienlehre kompensatorisch die Funktion der verworfenen Transzendentalien-Metaphysik übernimmt.

Noch ein letztes Mal zur Frage: Um was handelt es sich definitiv bei den Laudabilien? Handelt es sich um »Lobpreisungen«, um »lobwürdige Dinge«, »preiswürdige Ziele« oder um »Werte«, wie Paul Wilpert »lau-

46 *De div. nom.* IV 7 (*bonum, pulchrum*), V 1 (*ens*) u. XIII 2 (*unum*), (PG 3, col. 701c, 816b, 977c; *Dionysiaca* I, p. 178. 321. 537).

47 *De non aliud*, 4 u. 14: h XIII, S. 10, Z. 1–29 (N. 13–14); S. 31, Z. 10 (N. 56) u. S. 32, Z. 23 (N. 60).

48 Vgl. dazu meine Ausführungen in: *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften* 2.1 *Theologia Platonis. Elementatio theologica*: Cusanus-Texte III. *Marginalien* 2. Proclus Latinus: Abh. HAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1986, 2. Abh. (Heidelberg 1986), S. 24–26. Zum »*extremissimum*« s. dort marg. 208, S. 83.

49 *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, in: *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Hg. von M. Pickavé: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30 (Berlin / New York 2003) 554–577.

*dabilia* vorzugsweise übersetzte, gewiss um deren verschiedene Bedeutungen und Funktionen anzuzeigen?<sup>50</sup> Um was es sich bei den Laudabilien handelt, ist gar nicht so einfach zu sagen, wird doch der Laudabilien-Begriff weder hier noch anderswo von Cusanus definiert. Dass sie in einem Ternar mit sinnlich und geistig Erkennbarem zusammengefasst werden (*sensibilia, intelligibilia, laudabilia*<sup>51</sup>), entspricht der Drei-Regionen-Theorie, enthält darüber hinaus aber einen weiterführenden Hinweis auf die wichtigste Quelle seiner Laudabilien-Theorie.

### III. Die Quellen der Laudabilientheorie

Für seine Laudabilienlehre greift Nikolaus vor allem auf ein Lehrstück zurück, das er vor mehr als drei Jahrzehnten kennengelernt hatte, Raymond Lulls Dignitätenlehre.<sup>52</sup> Von den göttlichen Proprietäten und Notionen als Würden (ἄξιόμματα / *dignitates*) sprachen schon die Väter; von den *dignitates essendi* sprach auch Ps.-Dionysius.<sup>53</sup> Die lullischen Grund-

50 Vgl. *De ven. sap. – Die Jagd nach Weisheit*, 19f. u. 35: h XII, N. 55–58 u. N. 104f. u. ö. (H 14, S. 81–89 u. S. 157–161).

51 Ebd. 34: h XII, N. 101 u. 11: N. 30.

52 Vgl. *De ven. sap.*, Notiz zu 35: h XII, N. 104, S. 97. Zur Reise nach Paris zum Lull-Studium im Jahre 1428 R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris*, in: MFCG 14 (1980) 198–205; kritisch dazu E. COLOMER S. J., *Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst »Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris.«*, in: MFCG 15 (1982) 57–70. – Vgl. cod. Cus. 83 der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals Bernkastel-Kues, fol. 98<sup>r-v</sup>. – Die Exzerpte bei E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus den Handschriften der Kueser Bibliothek: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*. Hg. von Paul Wilpert, Bd. II (Berlin 1961), hier S. 157–164. Handschriftennachweis für den bisher ungedruckten *Liber mixtionis generalium principiorum* bei Colomer, S. 157, Anm. 87; ebd., S. 139 und S. 145–151 einschlägige Auszüge aus dem *Liber de forma dei*. – Ob die Erwähnung der lullischen Korrelativen in *Sermo I* (N. 6 u. N. 14) tatsächlich bereits 1430 erfolgte, wie F. HAMANN (*Das Siegel der Ewigkeit*: BCG XVI (Münster 2006) 130ff.), R. Haubst, M. Bodewig u. W. Krämer folgend (h XVI, S. 211), meint, hängt von der Datierung dieser Predigt ab, die J. KOCH (CT I. Predigten 7. *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*: SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1941/42, 1. Abh. [Heidelberg 1942], S. 60) überzeugend auf 1440/1445 datiert hatte.

53 PS.-DIONYSIUS, *De div. nom.* V 8 (*Dionysiaca I*, p. 352): Et quasdam quidem dignitates essendi distribuit melioribus substantiis, quas et aeternas vocant eloquia. (Transl. Joannis Sarrazeni).

würden hat schon Ehrhard Wolfram Platzeck auf Augustinus zurückgeführt.<sup>54</sup> Die quellenkritischen Nachweise für Cusanus haben die Herausgeber in *De venatione sapientiae* im einzelnen erbracht. Für uns ist jetzt nur Folgendes wichtig. Die göttlichen Grundwürden (*dignitates*<sup>55</sup>) bzw. *rationes*/Ideen oder *caeli*, wie sie von Cusanus nach Augustinus und Albertus Magnus auch genannt werden,<sup>56</sup> die das ganze Werk Lulls bestimmen, sind reale, intrinsische Seinsattribute Gottes.<sup>57</sup> Sie sind identisch mit Gott und sind die Ideen, nach denen Gott alles erschuf. Sie sind keine Produktionswerkzeuge (*instrumenta ad producendum*), aber sie wirken extrinsisch auf die Kreaturen, die durch sie bewirkt werden.<sup>58</sup> Sie sind also *causae primitivae* oder *primae causae*.<sup>59</sup> In dieser Funktion erinnern sie an die Primordialursachen Eriugenas, von denen W. Beierwaltes gesprochen hat. Sie sind dann zugleich aber auch Attribute Gottes,<sup>60</sup> Gottesnamen mit ›axiomatischem‹ Prinzipiencharakter. Es handelt sich um absolute Namen und Begriffe mit dem Merkmal der Koinzidenz für das absolut Transzendente. Trotz unterschiedlicher Benennung – *digni-*

54 E. W. PLATZECK, *Die Lullsche Kombinatorik. Ein erneuter Darstellungs- und Deutungsversuch mit Bezug auf die gesamteuropäische Philosophie* (I), Franziskanische Studien 34 (1952) 39 ff.

55 *Dignitas* steht für das griech./lat. ἄξιωμα/axioma mit den Nebenbedeutungen *auctoritas, honos, meritum*.

56 S. *De beryllo*, adnotat. 7, h<sup>2</sup>XI/I: S. 103 f.; *De ludo globi* II: h IX, N. 89, App. II, Anm. zu Z. 9. Raymundus Lullus, *Ars abbreviata praedicandi*, versio latina II, Z. 372 (ed. A. Soria Flores, F. Domínguez Reboiras u. M. Senellart, CC CM 80, S. 104): *dignitates, quae sunt summi caeli*.

57 RAYMUNDUS LULLUS, *Ars compendiosa dei* (ed. M. Bauzá Ochogavía, CC CM 39, S. 145 u. 210) dist. 23, Z. 156; dist. 29, Z. 1154 f.; *Ars generalis ultima* IX.1., Z. 56–60 (ed. A. Madre, CC CM 75, S. 190; cf. cod. Cus. 81, fol. 12<sup>r</sup>–113<sup>v</sup>). *Liber de participatione christianorum et Saracenorum* II, Z. 89–91 (ed. A. Oliver, M. Senellart, F. Domínguez Reboiras comite, CC CM 78, S. 248): [...] quia divinae dignitates in superlativo gradu sunt, et Deus cum ipsis intrinsece agit et existit.

58 DERS., *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* [...] cap. 87, Z. 227–232 (ed. M. Pereira u. Th. Pindl-Büchl, CC CM 79, S. 336); *Disputatio fidei et intellectus*, disp. III.2, Z. 33 f. (ed. W. Euler, CC CM 115, S. 252; cf. cod. Cus. 88).

59 DERS., *Liber de virtutibus et peccatis* dist. I.8., Z. 66 (wie Anm. 40, S. 140): *dignitates Dei sunt causae primitivae*; cf. *ibid.*, Prologus I.2. (S. 110). *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (ed. H. Harada O.F.M., CC CM 34, S. 191; cf. cod. Cus. 83, fol. 97<sup>r</sup>) dist. I, Z. 42 f.: *decem proprias rationes sive dignitates Dei, quae sunt causae primae*.

60 DERS., *Investigatio generalium mixtionum secundum artem generalem*, I, Z. 7 f. (ed. M. Pereira u. Th. Pindl-Büchl, CC CM 79, S. 415; cf. cod. Cus. 83, 98<sup>r-v</sup>): *Dignitates sive attributa Dei dicimus esse bonitatem, magnitudinem cum ceteris principiis* [...].

tas kommt in *De venatione sapientiae* nicht vor – liegt die Ähnlichkeit cusanischer Laudabilien und lullischer Dignitäten auf der Hand. Deren Bedeutung ist bei beiden gleich, ihre Benennung konvertibel. Das gilt auch für die wechselseitige Vertauschbarkeit innerhalb der Dignitäten wie der Laudabilien. Lull hatte die Grundwürden wegen ihrer Gleichursächlichkeit als wechselseitig kreisförmig vertauschbar bestimmt. Eine jede von ihnen sei in der anderen angenommen und alle anderen jeweils in der einen und diese eine wiederum in allen anderen,<sup>61</sup> also kombinatorisch (*harmonicae combinationes*)<sup>62</sup> und permutativ. Dem ähnlich ist die zirkuläre Vermischung (*mixtura*) der Laudabilien bei Cusanus. Dass die Generalprinzipien in Lulls und Cusanus' Prinzipiendekalog bei teilweise unterschiedlicher Auswahl und Benennung *in toto* nicht übereinstimmen, steht ihrer grundlegenden Übereinstimmung nicht im Weg, auch nicht dass von den zehn Dignitäten Lulls sich nur fünf unter den cusanischen Laudabilien wiederfinden: *bonitas, magnitudo, sapientia, veritas, perfectio*.<sup>63</sup> Beide beschränken die Generalprinzipien nicht strikt auf die Zehnzahl. Lull nennt unterschiedlich 9, 10, 13 oder 16, weiß aber wie Cusanus, dass ihre Anzahl, dem infiniten Gott entsprechend, unbegrenzt ist wie auch bei Ps.-Dionysius.<sup>64</sup>

61 DERS., *Lectura artis, quae intitulata est brevis practica tabulae generalis*, II, C. 4. Z. 591 (ed. J. Gayà Estelrich, CC CM 113, S. 366): in ipso (scil. Deo) aequaliter suae rationes seu dignitates convertuntur una in alia. S. auch E. COLOMER (1961, wie Anm. 52) 158: *Mixtio attributorum Dei metaphoricè sive similitudinariè secundum modum intelligendi debet fieri (ita), quod unum ipsorum ponatur in aliud sive omnia in unum et e converso et hoc circulariter.* – Zur *mixtio* vgl. *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 18.

62 Ebd. 18: N. 53, Z. 10f.

63 Vgl. E. COLOMER (1961, wie Anm. 52) 87:

Lull:	Von diesen finden sich bei Nikolaus von Kues:
bonitas	bonitas
magnitudo	magnitudo
aeternitas	
potestas	
sapientia	sapientia
voluntas	
virtus	<virtus> (N. 58, Z. 3)
veritas	veritas
gloria	
perfectio	perfectio
<i>virtus (potentia)</i> nach Div. nom. VIII 2 (PG 3, 89od; Dion. I 417,4f.).	

64 RAYMUNDUS LULLUS, *De participatione* (op. 195), pars 3, Z. 314: *Et quia dignitates sunt infinitae, existunt causae infinitae.* NICOLAUS DE CUSA, *De docta ign.* I, 25: h I,

Nikolaus von Kues hat die Bedeutung dieser lullischen Lehre schon sehr früh aus Schriften Lulls kennengelernt,<sup>65</sup> u. a. in *De divinis dignitatibus*, zudem die Anwendung der lullischen Grundwürden auf Kirche und Konzil bei Heimericus de Campo im *Tractatus de sigillo aeternitatis* (cod. Cus. 106),<sup>66</sup> mit dem er beim Konzil in Basel und an der Universität zu Köln zusammentraf. Während Nikolaus im Feld des Lobes Sokrates, Plato und Ps.-Dionysius als Quellen nennt, verschweigt er hier wie auch sonst den Namen des Gewährsmannes, der wie früher jetzt wieder überraschend zu Ehren kommt. Über die Gründe für beides kann man nur rätseln.<sup>67</sup> Lässt Nikolaus kurz vor dem erahnten Ende seiner Weisheitsjagd auch die Beute noch einmal in die Erinnerung kommen, die er bei lebenslanger Lektüre gefunden hatte? Oder war es doch ein aktueller Anlass, der die lullische Dignitätenspekulation befruchtend auf die Laudabilientheorie wirken ließ?

Von seinen Quellen her versteht man den Strom besser, der Cusanus' Laudabilien-Theorie transportiert. Das gilt nun auch für Ps.-Dionysius. Denn vor Raimundus Lullus wäre Dionysius zu nennen, der in *De venatione sapientiae* nach Plato am häufigsten genannte, aber vor diesem meistzitierte Autor.<sup>68</sup> Für die Laudabilienlehre ist vor allem dessen Theo-

S. 53, Z. 2–4 (N. 84): Et secundum quod nomen proprium est infinitum, ita infinita nomina talia particularium perfectionum complicat. Cf. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 25: die Attribute Gottes *ut nomina infiniti circuli*. – Zu Ps.-DIONYSIUS s. *De div. nom.* I 6 (PG 3, 596b–c; Dionysiaca I 45–47); zur θεαρχικὴ ὑμνωδία/*divina hymnodia* (Übers. Eriugenas) ebd. II 1 (637b; I 63f.).

65 U. ROTH (Hg.), *Cusanus-Texte III. Marginalien*, 4. *Raymundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raymundus Lullus im Codex Cusanus 83* (Heidelberg 1999) 8f.; cf. die Exzerpte S. 37f., 55–63.

66 HEIMERICUS' *Sigillum aeternitatis* in cod. Cus. 106, fol. 77<sup>r</sup>–85<sup>r</sup>. S. dazu auch F. HAMANN, *Das Siegel* (wie Anm. 52) 129ff.

67 Aufklärung bringen auch nicht die Tagungsakten *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz – Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*. Akten des Intern. Kongresses zu Ramon Lull und Nikolaus von Kues (Brixen u. Bozen, 25.–27. Nov. 2004) hg. v./a cura di E. Bidese – A. Fidora – P. Renner (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 46; *Subsidia Lulliana* 2), Turnholt 2005.

68 Plato 39, Dionysius 31 Nennungen; in App. II nachgewiesene Zitate: Plato 37, Ps.-Dionysius 61. NvK hat die ps.-dionysischen Schriften erst nach 1438/39 kennengelernt (vgl. *Apol.*: h<sup>2</sup>II: N. 17; S. 121, Z. 19f.); den Kommentar des ALBERTUS MAGNUS dazu in cod. Cus. 96 hat er erst am 9. 8. 1453 erhalten (s. marg. 628 in CT III [wie Anm. 8], S. 113). Die früheren Dionysius-Zitate in *De conc. cath.* (1433) stammen aus anderen Quellen.

logie *Von den göttlichen Namen* als inspirative Quelle zu nennen.<sup>69</sup> Die Vorstellung des Psalmisten (Dan., Ps. 146,1), »alle Werke des Herrn«, also die ganze Schöpfung, als Lob- und Seligpreisung Gottes zu verstehen, wird mit und durch Ps.-Dionysius bezeugt (*attestante Dionysio*):

»Als nämlich Dionysius von den Göttlichen Namen handelte, da nannte er diese Namen Lobpreisungen Gottes (*dei laudes*), und, Gott durch sie preisend, hat er sie zum Lobe Gottes interpretiert. [...], und er bemerkt, dass Gott von allen Substanzen gepriesen wird.«

Unter dem schon immer starken Einfluss des Areopagiten hatte sich Cusanus bereits in *De non aliud* auf eine Stelle konzentriert, die zum Dreh- und Angelpunkt seiner Laudabilien werden sollte. Danach erfindet »Dionysius, der Größte unter den Theologen«, aus allem »Lobpreis der Theologen zur Darstellung und zum Preise der gebenedeiten Lebensvorgänge der Gottheit göttliche Namen«. <sup>70</sup> Im Hymnus der Theologen manifestieren diese Hervorgänge (gr. *πρόοδοι*, lat. *distinctiones, progressus, processiones, manifestationes, emanationes, virtutes*<sup>71</sup>) des verborgenen Göttlichen im Lobpreis göttliche Namen. Aber mehr als dieses Präludium zu seiner, des Cusanus' theologischen Hymnologie enthält jene Schrift nicht. Es basiert auf der von Ps.-Dionysius vorgegebenen Idee von »Hymnen als intelligible Göttliche Namen« des Namenlosen. Im Anschluss an die Hl. Schrift nennt Dionysius in *De divinis nominibus* eine Reihe solcher Namen (mehr als 20<sup>72</sup>), von denen Cusanus fünf aufgreift und hier thematisiert, *virtus/potentia/potestas* im *campus | possesset, idem/alterum (aliud)* im Feld *non aliud*, und *lux, unitas, aequalitas*. Größere Übereinstimmung mit den dionysischen Gottesnamen zeigen die Dignitäten Lulls, von denen acht mit jenen übereinstimmen (*voluntas* und *gloria* ausgenommen).

69 S. dazu die Anmerkungen in App. II zu *De ven. sap.* 18: h XII, N. 52–53. Das folgende Zitat in der Übersetzung P. Wilpert/K. Bormann, h 24, (Hamburg 2003) 75/77.

70 Dionysius, theologorum maximus: *De non aliud* 14: h XIII, S. 29, Z. 22 [N. 54]. Zur *theologorum laudatio* ebd., S. 31, Z. 24–26 [N. 58; Übersetzung nach Paul Wilpert, H 12 (\*1976) 48]: *De div. nom.* I 4 (PG 3, col. 589d; Dionysiaca I S. 22,4–23,2). Vgl. auch S. 33, Z. 7 [N. 61]; *De div. nom.* IV 4 (PG 3, 697c; Dionysiaca I, S. 162,2).

71 Zu den Gottesnamen s. *ibid.* I 2, II 5 u. 11 (PG 3, col. 588f., 641 u. 652; Dionysiaca I, S. 12ff., 83ff. u. 118ff.).

72 *De div. nom.* Kap. IV–XIII: bonitas, lux, pulchritudo, amor, esse, vita aeterna, sapientia, veritas, virtus/potentia/potestas, iustitia, salus, redemptio, magnus/parvus, idem/alterum/(aliud), similis/dissimilis, status/motus, aequalitas, pax, [...], perfectus, unus.

Kernpunkt des Ganzen, aus dem die nicht immer klar und präzise dargestellte Laudabilienlehre erst verständlich wird, ist die von Cusanus (N. 52, Z. 10) zitierte Dionysiusstelle, der zufolge das über alle Substanzen hinaus verborgene Göttliche nur über das Partizipationsverhältnis erkannt werden kann, da wir überhaupt nichts anderes vom Göttlichen erkennen als »die aus ihm in uns emanierenden Teilhaben und dynamischen Kräfte« – ἡ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένης δυνάμεις, ἐκθεωτικῶς / *ex eo in nos emanantes participationes atque virtutes, quibus assumamur in Deum* (Übers. des Ambrogio Traversari).<sup>73</sup> Das triadische Schema, auf das schon der oben genannte Ternar verwiesen hatte, wird quellenkritisch nun ganz klar: Der verborgene und deshalb ungesehene, unerkannte Gott manifestiert sich nun in Kräften, die aus ihm hervorgehen, Teilhabe mit ihm haben und behalten. Sie sind die von Gott ausgehenden Laudabilien, die partizipativ Gott als das einfaltig-eingefaltete Lob mehrheitlich manifestieren und Kreatur und Kreaturen Gottes in erster Ordnung bestimmen. Schöpfung und Geschöpfe, durch diese Laudabilien arthaft und individuell partizipativ bestimmt, sind selbst seinshaft schon *laudes dei*; die Menschen tragen darüber hinaus durch praedikative *laudationes* intensiv und appetitativ zur *laus dei* bei. Die Laudabilien sind, um noch einen wichtigen Gedanken wenigstens anzudeuten, als kosmische (s. o.) »nach unten« gewandte sprachlose Sprache Gottes und als Prädikate bei den Menschen über alle menschlichen Sprachebenen hinaus Lob-Sprache »nach oben«. *Sursum corda!*, wie der Imperativ vor den Praefationen heißt.

Die beklagte gelegentliche Unschärfe in der cusanischen Laudabilien Diskussion war philosophie- und theologiehistorisch programmiert. Die vielfältig ausgeprägte neuplatonische Lehre von der einheitlichen Vielheit von Prinzipien, Kräften oder Dignitäten, die als Manifestationen des einen Gottes und zugleich als an ihm partizipierende Seinsursachen der vielheitlich kreatürlichen Welt bestehen, enthält also intelligible transzendente Medien.<sup>74</sup> Sie in christlich-theologischen Kontext zu setzen bereitete Schwierigkeiten, nicht zuletzt wegen einer unterschiedlichen und damit doppelten Transzendenz Gottes und der Prinzipien, aber auch wegen der erforderlichen Vermittlung (*mediante instrumento*). Diese Schwierigkeit bestand auch für Cusanus; sie hatte sich schon bei seiner

73 Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* II7 (PG 3, 645a; *Dionysiaca* I 95).

74 S. dazu E. HOFFMANN, (wie Anm. 14) 140f. (zu Proklos).

Weltseelen-Lehre in *De docta ignorantia* gezeigt.<sup>75</sup> Christliche Platoniker suchten den Ausweg aus dem Dilemma, indem sie die paganen Medial-Prinzipien in die trinitarische Entfaltung Gottes verlegten. Nikolaus von Kues interpretierte sie derart, dass er sie, christlich gedeutet, nicht philosophisch gelöst, mit der zweiten göttlichen Person identifizierte und den *Logos* als Vernunftgrund von allem (*ratio omnium*) erklärte. Die späte Laudabilien-Lehre könnte so auch als Korrektur der Lehre von der Weltseele in seinen früheren Schriften angesehen werden. Das Grundproblem wäre damit aber nur verlagert, nicht gelöst.

Im Zusammenhang mit den Quellen cusanischer Laudabilien müsste eigentlich noch die Theologie des Gotteslobes zweier Autoren, ich meine Augustinus und Bonaventura, erwähnt, eine dritte, die des Meister Eckhart, diskutiert werden. Die Thesen Augustins und Bonaventuras sind hier zwar präsent, gewinnen aber nicht die Bedeutung der Vorgenannten.<sup>76</sup> Mit den vier Transzendentalien und zehn weiteren Begriffen (*termini*), die Eckhart an den Beginn seines *Opus tripartitum* stellte, hat die cusanische Laudabilienlehre dagegen wenig zu tun, wie ich schon früher nachzuweisen versucht habe.<sup>77</sup> Dasselbe gilt von den neun *modi* oder *loci laudis* des Petrus Lombardus, aus denen alles Lob Gottes herkommt.<sup>78</sup> Auch die fast innumerable Vielzahl der *laudes*, die Nikolaus' Wegbegleiter Dionysius Cartusianus (Dionys van Rijkel) in *De laudibus superlaudabilis dei* in theoriefreiem Rahmen sammelte und erläuterte, weist erstaunlicherweise keinen Bezug zu Cusanus (oder vice versa) auf.<sup>79</sup> Ob und in welchem Maße Seuses »Laudabilien«<sup>80</sup> damit in Verbindung zu bringen sind, müsste erst noch untersucht werden. Auf eine nähere Begründung der letzten Hinweise verzichte ich heute.

75 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 89–96 [N. 141–150]: De anima sive forma universi.

76 AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, zu Ps. 42, 128 u. 144; ferner *Sermo IX De decem chordis*; zu BONAVENTURA s. TH. LEINKAUF, *Cusanus und Bonaventura*, in: RTPM 72 (2005) 113–122.

77 *Prologus generalis in opus tripartitum*, N. 4 (LW I, S. 150f.). S. dazu meinen Beitrag zur Festschrift für Jan Aertsen: *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt* (wie Anm. 49) 565–569.

78 PETRUS LOMBARDUS, *In Ps. 144 (Exaltabo te Deus meus rex)*, Vers 3–7 (PL 191, col. 1263B): Novem sunt modi laudis, scil. opera, potentia, magnificentia, sanctitas, mirabilia, virtus terribilium, magnitudo, memoria, iustitia. [...] Ex his quasi ex locis et seminibus omnis trahitur laus.

79 DIONYSIUS CARTUSIANUS, *De laudibus dei* und *De laudibus superlaudabilis dei* (Opera omnia. Opera minora II, Tournai 1907) 327–410 u. 411–536.

80 Auf sie machte mich nach der Tagung Dr. Mikhail Khorkow, Moskau/Köln, aufmerksam, der dieser Frage weiter nachgehen will.

Denn ich räume jetzt das ›Feld‹ für die nächste Pirsch, eine sicherlich »gute, große, wahre, schöne, weise, erfreuliche, perfekte, klare, angemessene und zureichende« Großjagd gleich in drei Feldern, aber nicht ohne zuvor Ihre geduldige Aufmerksamkeit lobend, ehrend und dankend zu preisen.

# Unitas – Aequalitas – Nexus

## Eine textkommentierende Lektüre zu *De venatione sapientiae* (Kap. XXI–XXVI)

Von Jan Bernd Elpert, München

### Vorbemerkung

Nikolaus von Kues war überzeugt, dass er mit so manchem Gedanken, den er schriftlich festhielt, unerhört Neues vorgetragen hatte, was zuvor so noch nicht gehört worden war.<sup>1</sup> Ich werde Sie enttäuschen müssen, wenn Sie – werte Anwesende – von mir nun gerade dieses in meinem Vortrag erwarten würden. Ich möchte es Ihnen gleich sagen, ich stehe hier mit wackeligen Knien. Zu viele sind hier anwesend, die bereits Maßgeblicheres zu Nikolaus von Kues und meinem Thema geforscht und gesagt haben, als ich je mehr herauszufinden oder es schöner auszudrücken in der Lage wäre.

Nun will ich aber dennoch nicht dem schlechten und faulen Knecht im Evangelium gleichen (Mt 25,14–30), der, vor lauter Angst und Sorge ob seines gestrengen Herrn, das ihm Anvertraute schnell im Erdreich verschwinden ließ, um ja nicht in die Bredouille zu kommen. Vielmehr ist es mir Verpflichtung und Ehre, wenn ich mit diesem Vortrag dem entspreche, was Prof. Kremer – zu dessen Erinnerung und Ehre diese Tage ja stattfinden – mir, als er noch lebte, aufgetragen hatte. Schon damals wollte er nichts wissen von meinem Hinweis, dass ich mich kaum imstande sähe, einen Vortrag vor erlauchtem Publikum zu halten, schlicht deshalb, weil ich erst jüngst wieder aus Afrika, nach sechsjähriger dortiger Lehrtätigkeit, zurückgekommen bin und ich so gut wie gar nicht habe verfolgen können, was sich denn auf den Feldern der cusanischen Forschung so tut und getan hat, geschweige denn, dass ich dort die Möglichkeiten für eigenes Nachforschen gehabt hätte. Sie mögen es mir nachsehen, dass ich Ihnen im Grunde nichts Neues werde bieten können. So kann es in diesem Vortrag jetzt nur darum gehen, mit Ihnen zusammen

---

1 Cf. *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 15f. [N. 156].

den Feldern *unitas – aequalitas – conexio* nachzuspüren, um Ihnen auf komprimierte Weise Einblick zu geben in das, was ich dazu habe zusammentragen können, damit für eine nachfolgende Diskussion die nötigen Informationen parat sein mögen. I. Kant hat einmal gesagt: »Wenn man Erfinder sein will, so verlangt man, der erste zu sein, will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger.«<sup>2</sup> Ich stehe nun nicht als Erfinder vor Ihnen, sondern muss mich auf Vorgänger verlassen und mich in deren Schar einreihen, nicht um jetzt aber pure und endgültige Wahrheiten zu verkünden, sondern allein, um einige Konjekturen nachzuzeichnen, die mir beim erneuten Lesen von *De venatione sapientiae* aufgefallen sind.

## Hinführung

Gegen Ende seines Lebens schreibt Cusanus sein Buch über die Jagd nach der Weisheit. Man darf diese Abhandlung als eine Art Vermächtnisschrift bezeichnen, die man durchaus auch als *Retractationes* bezeichnen kann. Der Kardinal spürt den Tod nahen und will nun so etwas wie eine Bilanz seines denkerischen Mühens ziehen. Die Schrift über seine Jagdzüge verfasst er nach der Lektüre des Buches *De vitis philosophorum* des Diogenes Laërtius, das der Kamaldulensergeneral Ambrogio Traversari 1431 ins Lateinische übersetzt hatte.<sup>3</sup> Die Bilanz, die er jetzt zieht, markiert aber keinen letzt- oder endgültigen Schlussstein, wie er selbst bekennt, denn das beständige Suchen nach der Weisheit und das Mühen, das Gefundene auf den Begriff zu bringen, dies alles bleibt roh und keineswegs geklärt und soll daher auch fortgeführt werden.<sup>4</sup>

Anhand von zehn Feldern legt Cusanus dar, wo und wie nach seinem Dafürhalten am Besten auf die Jagd nach Weisheit gegangen werden soll. Die Felder sechs bis acht sind den Gebieten *unitas – aequalitas – nexus*

2 I. KANT, *Reflexionen* 2159, Akad.-Ausg., Bd. XVI: Handschriftlicher Nachlass, 255.

3 Cusanus besaß eine eigene Handschrift dieser Übersetzung, die heute im Britischen Museum in London (cod. harl. 1347) aufbewahrt wird.

4 Cf. *De ven. sap.* 39: h XII, N. 124, Z. 8–10: Per haec arbitror mearum venationum rudem et non plene depuratum conceptum, quantum mihi possibile fuit, explicasse, omnia submittens melius haec alta speculanti. »Mit diesen Ausführungen glaube ich, den noch rohen und keineswegs geklärten Begriff, das Ergebnis meiner Jagdzüge, nach meinen Kräften dargelegt zu haben, und unterbreite alles dem, der besser als ich diese erhabenen Geheimnisse zu schauen vermag.«

gewidmet, die wir hier nun etwas näher gemeinsam durchforsten wollen. Diese bilden eine gewisse Einheit, zumal jene drei aufeinander bezogenen Begriffe uns seit den frühen Schaffenstagen des Cusanus bekannt sind und immer wieder begegnen.<sup>5</sup> Der Ternar findet sich in Überlegungen zur göttlichen Trinität, im analogen Durchdenken des Verhältnisses Gott – Welt, Gott – Mensch (in *De coniecturis* wird über diese drei Begriffe z. B. die Analogie zwischen Gott und Mensch hergeleitet, in *De mente* dienen sie zur analogen Erklärung des menschlichen Geistes als Abbild des göttlichen Geistes).

So befinden sich diese drei Felder »nicht nebeneinander oder folgen nicht in Stufungen aufeinander, sondern fügen sich zu einer in ihr selbst und zu sich selbst hin aufgeschlossenen Drei-Einheit.«<sup>6</sup> Damit ist bereits angedeutet, dass *unitas – aequalitas – nexus* in Verbindung zur göttlichen Dreifaltigkeit stehen. Jedoch geht es dabei nicht nur um bloße Theologie, sondern um philosophische Reflexionen, die die verschiedenen Verhältnisse (Gott – Welt; Gott – Mensch; Gottesgeist – Menscheng Geist) untersuchen und die (mit Ausnahme des Verhältnisses Gottesgeist – Menscheng Geist) geprägt sind von dem cusanischen Modell der *complicatio – explicatio*.<sup>7</sup>

Alle drei zusammenhängenden Begriffe sind fester Bestandteil der mittelalterlichen Theologie bzw. Philosophie. Augustinus verwendet diesen Ternar bereits zur Bezeichnung der drei göttlichen Personen, nur dass er statt von *nexus* von *concordia* spricht.<sup>8</sup> Diese Dreierformel soll dabei die

5 Cf. z. B. *De docta ign.* I, 7–9: h I, S. 14, Z. 22–S. 19, Z. 14 [N. 18–26]; 24, S. 50, Z. 26–S. 51, Z. 1 [N. 80]; *De coni.* I, 1: h III, N. 6, Z. 5f. 11–13; II, 14: N. 145, Z. 1–17; II, 17, N. 173, Z. 11–13; *De mente* 6: h <sup>2</sup>V, N. 95, Z. 11–21; 11, N. 129–131; *De pace* 8: h VII, N. 22–24, S. 21–26; *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 33–34; *Crib. Alk.* II, 7: h VIII, N. 103–106; *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 4–12 [N. 19]; *De ludo* II: h IX, N. 82–83; *Sermo XXII*: h XVI, N. 20–22; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 17, Z. 1–15; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 5–7; *Sermo XXXVIIc*: h XVII, N. 2, Z. 3–8; *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 14, Z. 6ff. u. N. 16, Z. 5–19; *Sermo XL*: h XVII, N. 6, Z. 6–17; *Sermo LXIX*: h XVII, N. 4, Z. 1–23; *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 3, Z. 3–6.

6 W. BEIERWALTES, *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung. Paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: Ders., *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren* (Frankfurt a. M. 2007) 165–189, hier 178 (auch abgedruckt in: *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, hg. v. J. A. Aertsen und M. Pickavé [Berlin 2004] 351–370).

7 Cf. zum Modell der *complicatio – explicatio* TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*: BCG XV (Münster 2006) 102–110; G. v. BREDOW, *complicatio/explicatio*, in: *HWbPh* Bd. 1, 1026–1028.

8 Cf. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I, 5, 5: »Res igitur quibus fruendum est, Pater

Einheit des göttlichen Wesens in drei Personen unterstreichen. Auf genau diese Augustinusstelle beziehen sich später viele mittelalterliche Denker. So Richard von St. Viktor,<sup>9</sup> die Schule von Chartres,<sup>10</sup> Johannes von Salisbury,<sup>11</sup> Alain de Lille.<sup>12</sup> Alain beruft sich dabei auch noch auf Hermes Trismegistos und Johannes von Salisbury auf Pythagoras, beides Denker, denen Cusanus ebenso große Hochachtung schenkt.<sup>13</sup> Wir finden diesen Ternar weiterhin bei Petrus Lombardus<sup>14</sup> und somit auch in vielen Sentenzenkommentaren: Albert,<sup>15</sup> Thomas,<sup>16</sup> Duns Scotus<sup>17</sup> – alles Autoren, die dem Kardinal aus Kues nicht unbekannt waren.

Es dürfte kaum Zweifel daran bestehen, dass Nikolaus von Kues dabei maßgeblich von Thierry von Chartres, den er sehr hoch einschätzte, be-

et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa. Non enim facile nomen quod tantae excellentiae conveniat, inveniri potest, nisi quod melius ita dicitur Trinitas haec, unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Ita Pater et Filius et Spiritus Sanctus et singulus quisque horum Deus, et simul omnes unus Deus et singulus quisque horum plena substantia, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus Sanctus, Filius nec Pater est nec Spiritus Sanctus, Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius, sed Pater tantum Pater et Filius tantum Filius et Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum« [Hervorhebung: J. B. E.].

- 9 RICHARDUS DE S. VICTORE, *De tribus appropriatis personis in Trinitate*, PL 196, 991–993. Cusanus besaß dieses Werk (cf. Handschrift Cod. lat. Mon. 23434).
- 10 THIERRY VON CHARTRES, *De sex dierum operibus*, ed. Häring.
- 11 JOHANNES SARESBERIENSIS, *De septem septenis sect.* VII, PL 199, 961B–C.
- 12 ALANUS AB INSULIS, *De fide cathol. contra haer.* III, 4, PL 210, 405C; *Reg. theol.* 4, PL 210, 625.
- 13 Cf. zu Hermes Trismegistos u. a. *De docta ign.* I, 24: h I, S. 48, Z. 13–S. 49, Z. 2 [N. 75]; *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 9–13; *Apol.*: h II, S. 5, Z. 19–24 [N. 7]; *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 7, Z. 1f. 11–13; *Sermo I*: h XVI, N. 11, Z. 7–42; *Sermo II*: h XVI/1, N. 26, Z. 33–41; *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 11, Z. 4; *Sermo CCXLVI*: h XIX, N. 8, Z. 5ff. Cf. dazu auch A. MINAZZOLI, *L'héritage du Corpus hermétique dans la philosophie de Nicolaus de Cues*, in: *La Ciudad di dios* 205 (1992) 101–122. Zu Pythagoras cf. u. a. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 2f. [N. 21]; 9, S. 19, Z. 12–14 [N. 26]; 11, S. 23, Z. 8f. [N. 32]; *De mente* 6: h <sup>2</sup>V, N. 88, Z. 12–14; N. 95, Z. 1–11; *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 8–10; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 14, Z. 15.
- 14 PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* I, d. 31, 2–6.
- 15 ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.*, d. 31, a 9, Bd. XXVI, 110f.
- 16 THOMAS AQUINAS, *I Sent.*, d. 14, q. 3a; *STh* I, q. 39, a. 8.
- 17 DUNS SCOTUS, *I Sent.*, d. 31, Bd. X, ed. Vivès, 486; *Report. Paris.* I, d. 34, q. 3, n. 2, Bd. XXII, 414.

einflusst wurde.<sup>18</sup> Es war schon Pierre Duhem, der zu Beginn des 20. Jh. auf die Verbindungslinie Thierry-Nikolaus aufmerksam gemacht hatte.<sup>19</sup> Bereits in den frühen cusanischen Schriften sind alle drei Begriffe eine feste Größe in seinem Denken. Jedoch gewinnen sie nicht nur Bedeutung für seine theologisch-trinitarischen Spekulationen, vielmehr fügen sie sich in sein metaphysisches Denken ein, insofern die Drei-Einheit der Ursprung aller Ordnung selbst ist und somit alles Geschaffene dieses Bild konstitutiv in sich trägt. Neben den oben genannten Quellen dürfte vor allen Dingen aber auch die franziskanische Tradition um Bonaventura, den Cusanus früh zu schätzen gelernt hat, inspirativ auf ihn gewirkt haben.<sup>20</sup>

Nikolaus besitzt, wie wir wissen, eine Vorliebe für triadische Strukturelemente, die sich beständig in unterschiedlicher Begrifflichkeit durch sein Denken hindurchziehen.<sup>21</sup> Auch der Ternar *unitas – aequalitas – conexio* findet dabei bisweilen Umdeutungen. So wird dieser in *De visione Dei* z. B. in das mystische Bild der Liebe vom Liebenden, dem Geliebten und der Verbindung (*amor amans – amor amabilis – amoris amantis et amabilis nexus*) umgedeutet.<sup>22</sup> In *De pace fidei* geschieht dies um des Friedens zwischen den Religionen willen auf die Weise, dass die Bezeichnungen *unitas – iditas – identitas* (Einheit – Dasheit – Selbigkeit) besser

18 Wenn Cusanus in seiner Apologia den Kommentator von Boethius' de Trinitate als den »bei weitem begabtesten Autor« (*Apol.*: h II, S. 24, Z. 6f. [N. 35]: »vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus«) bezeichnet, den er gelesen habe, dann darf man in diesem Kommentator Thierry von Chartres sehen. Cf. F. COURTH, *Chartres. Schule v.*, in: *Lex. MA*, Vol. 2, 1757; R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 274.

19 Cf. P. DUHEM, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, in: *Rev. Sc. ph. th.* 3 (1909) 525–531.

20 Zum Verhältnis zwischen Cusanus und Bonaventura cf. TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus' Gottesnamen ›Possess‹*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 72 (2005) 113–132; E. H. COUSINS, *Bonaventure, the Coincidence of Opposites, and Nicholas of Cusa*, in: *Studies Honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, ed. by R. St. Almagno u. C. L. Harkins (St. Bonaventure/New York 1976) 177–197; G. F. VESCOVINI, *La ›dotta ignoranza‹ di Cusano e San Bonaventura*, in: *Doctor seraphicus* 40/41 (1993/1994) 49–68; FR. N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, in: *MFCG* 4 (1964) 129–144, hier 130–131.

21 Cf. hierzu TH. SCHUMACHER, *Trinität. Zur Interpretation eines Strukturelements Cusanischen Denkens* (München 1997) 110–124; R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 42–202.

22 Cf. *De vis.* 17–18: h VI, N. 71–82.

geeignet erscheinen, »die unendlich fruchtbare Einfachheit der Wesenheit zu entfalten«, wie er sagt.<sup>23</sup>

Überall in der Welt erkennt er offensichtliche triadische Strukturen. Ja, die gesamte Wirklichkeit weist eine drei-eine Struktur auf, egal ob im metaphysischen Denken der Substanz, in der Mathematik, in naturphilosophischen Betrachtungen, in seiner Anthropologie. Trinitarischer Gottesglaube und triadisches, spekulatives Denken durchdringen sich so gegenseitig. Es ist deshalb nicht zuviel gesagt, wenn R. Haubst konstatierte, dass die gesamte cusanische Philosophie »den Rhythmus eines Denkens nach dem Bilde der Dreieinigkeit wie eine innere Dynamik in sich [trägt].«<sup>24</sup> Stets aber bleibt sein Reflektieren in dreigliedriger Form auch gekoppelt mit trinitarisch-theologischen Spekulationen. Von daher darf bezweifelt werden, ob sich Theologie und Philosophie so voneinander trennen lassen,<sup>25</sup> denn der Bezug zum Glauben an Jesus Christus bleibt bei Cusanus immer bestehen. Dies wird z. B. auch deutlich im Buch von der *Jagd nach der Weisheit*. Dort heißt es, nachdem er alle seine zehn Jagdfelder vorgestellt hat, ganz unmissverständlich:

»Wir streben nach Weisheit, um unsterblich zu sein. Doch da keine Weisheit uns von diesem sichtbaren und schrecklichen Tode befreit, so ist das echte Weisheit, was diese Notwendigkeit des Sterbens umwandelt in einen Vorzug und was uns auf dem Weg zur Auferstehung des Lebens sicher und zuverlässig geleitet. Nur denen, die den Weg Jesu einhalten, widerfährt dieses und in seiner Kraft. Die letzte Anstrengung ist also dorthin zu richten, und nur auf diesem Weg gibt es eine sichere Jagd, der mit Sicherheit der Besitz der Unsterblichkeit folgt.«<sup>26</sup>

23 *De pace* 8: h VII, N. 24, S. 25, Z. 8f.: »Hii enim termini magis videntur fecundissimam essentiae simplicitatem explicare.« Cf. dazu auch *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 21–25 [N. 25]. Die Übersetzungen cusanischer Texte sind in der Regel den Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung (NvKdÜ, Leipzig 1932ff. u. Hamburg 1949ff.) entnommen. Die Übersetzungen aus *Apol.*, *De aequal.*, *De dato*, *De Deo abscond.*, *De fil.*, *De gen.*, *De pace*, *De quaer.*, *De theol. compl.*, *De vis.* folgen Dupré (Wien 1964–1967).

24 R. HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21) 142.

25 So z. B. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 53–56 u. ö.

26 *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 13–19: »Appetimus sapientiam, ut simus immortales. Sed cum nulla sapientia nos liberet ab hac sensibili et horribili morte, vera erit sapientia, per quam necessitas illa moriendi vertitur in virtutem et fiat nobis certum ›iter‹ et securum ad resurrectionem vitae; quod solum viam Iesu tenentibus et eius virtute continget. Ultimum igitur studium ibi ponendum, et in hac sola via secunda est venatio, quam certissima sequetur immortalitatis possessio.«

Schon aus diesem kleinen Abschnitt dürfte eigentlich klar sein, dass es solch eine Trennung zwischen Philosophie und Theologie bei Nikolaus von Kues nicht gibt.<sup>27</sup> Nun kann man sich fragen, ob diese Dreigliederungen, vor allen Dingen im Bereich der absoluten Einheit, diese nicht eher zerstören, insofern als man darunter leicht drei verschiedene Prinzipien verstehen könnte. Dazu merkt W. A. Euler richtig an:

»Die trinitarische Gliederung des Prinzips zerstört nicht dessen Einheit, sondern – so Cusanus – gerade im ›Prozeß‹ des ewigen, zeitlosen Selbstaufschlusses hin zur Gleichheit und ewiger Einung in der Verbindung erweist sich die göttliche Einheit als einfachste Einheit (›simplicissima unitas‹), weil geeinte Einheit, innerhalb der sich die göttlichen Personen nicht dem Wesen nach, sondern allein durch verschiedene Relationsstrukturen voneinander unterscheiden; dadurch manifestiert sich die vollkommene Absolutheit, d. h. die Unabhängigkeit von allem Kontingenten, des Prinzips und läßt sich zudem die Struktur alles Geschaffenen klarer erkennen und verstehen.«<sup>28</sup>

Doch gehen wir nun direkt zu den Feldern Einheit, Gleichheit und Verbindung.

## Das Feld der Einheit

Cusanus weiß sich in diesem Feld in einer langen Tradition stehend, die von Pythagoras über Platon, Proklos, Dionysius, und Boethius<sup>29</sup> reicht. Diese werden ausdrücklich erwähnt (nicht genannt wird die Schule von Chartres) und wir stoßen auf einen Cusanus, der sich in dieser platonischen Tradition gut aufgehoben weiß. Schon im ersten und achten Kapitel von *De venatione sapientiae* referierte Cusanus ja Teile der platonischen Philosophie.<sup>30</sup> Auch jetzt kommt Platon wieder ins Spiel,<sup>31</sup> der das Feld der Einheit bereits »sorgfältig« durchforscht hatte – so Niko-

27 Cf. hierzu z. B. W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus* (Freiburg/Basel/Wien 2004).

28 W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg-Altenberge <sup>2</sup>1995) 182.

29 Die Schrift *De unitate* schreibt Cusanus – wie lange Zeit üblich – dem Boethius zu, in Wahrheit ist dies ein Werk des Dominicus Gundissalinus. Cf. P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalvi ›De unitate‹*, Münster 1891; cf. ebenso die Edition von M. ALONSO, *De unitate*, in: Pensamneto 12 (1956) u. 13 (1957) 65–78, 179–202, 431–472 u. 159–202.

30 Cf. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 3; 8, N. 19–22.

31 Cf. z. B. *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 7f. u. 14f.; N. 60, Z. 2f.; N. 61, Z. 5f.

laus – und dabei »fand er das Eine, das die Ursache von allem ist, vor der Möglichkeit und vor der aus der Möglichkeit hervorgehenden Wirklichkeit.«<sup>32</sup>

Die Philosophie des Cusanus kann als die Suche nach dem Einen beschrieben werden. Im Hintergrund wird man unweigerlich an die Aussage Augustins erinnert, die auch unserem Kardinal nicht unbekannt geblieben sein dürfte: »aller Philosophen Betrachtung bewege sich um das Eine.«<sup>33</sup> Ohne die müßige Diskussion aufzugreifen, ob die cusanische Philosophie eher als Einheitsphilosophie, Seinsphilosophie oder Geistphilosophie<sup>34</sup> zu bewerten sei, gilt, dass Cusanus, der sich der platonisch-neuplatonischen Tradition verpflichtet weiß – was nicht heißt, dass er dieses Denken nur stereotyp wiederholen würde<sup>35</sup> –, versucht, neu auf das *unum* hin zu denken. Es ist dies ein metaphysisches »Hindenken auf das *Eine*-Unendliche über dem Vielen-Endlichen bzw. dem Sichten des Vielen-Endlichen vom *Einen*-Unendlichen her.«<sup>36</sup> Man darf Flasch gewiss zustimmen, wenn er festhält:

»Das Eigentümliche der cusanischen Metaphysik des E[inen] besteht in dem hohen Grad an methodischer Bewußtheit, mit der sie diese Tradition im Hinblick auf die spätmittelalterliche Metaphysikkritik aktualisiert und auf ihre geistphilosophischen Prämissen hin analysiert. Als Koinzidenzlehre denkt sie das E[ine] nicht in erhabener Feierlichkeit, sondern in lebendiger Korrelativität, glaubt sie das E[ine] um so besser zu finden, als sie sich auf das Meer der unendlichen Mannigfaltigkeiten hinausbegibt, um bei diesem Hinausgehen den Menschen zu sich zurückzuführen und damit zu dem E[inen], das er bei jedem menschlichen Tun voraussetzen muß.«<sup>37</sup>

Auch wenn Cusanus das Eine als Gottesnamen anwendet, so ist doch festzustellen, dass er sich im Laufe seiner denkerischen Entwicklung dif-

32 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 64, Z. 3f.: »Campum unitatis Plato diligenter perlustrans reperit unum, quod omnium causa, ante potentiam et actum ex potentia egredientem, [...]«.

33 AUGUSTINUS, *De ordine* II, 18, 47: »omnium philosophorum considerationem circa unum versari«.

34 Cf. J. KOCH, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hg. v. W. Beierwaltes (Darmstadt 1969) 317–342; J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, BCG (Münster 1989) 85–119.

35 Cf. hierzu CHR. HORN, *Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus*, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, hg. v. H. Schwaetzer u. H. Stahl (Regensburg 2007) 9–31.

36 J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze* I (wie Anm. 34).

37 K. FLASCH, *Das Eine, Einheit*, in: *HWPPh* Bd. 2, 367–377, hier 375f.

ferenzierter und kritischer dazu äußert. Einst waren für ihn *unitas* bzw. *unus* herausragende Gottesnamen. Gottes absolutes Sein und seine absolute Einheit waren quasi untrennbare, fast synonyme Gottesbezeichnungen. Es erinnert u. a. auch an Johannes Scottus Eriugena,<sup>38</sup> wenn Cusanus jedoch schon früh der Einheit eine gewisse Vorrangstellung zuerkannte, insofern als hier Sein als auch Nichtsein eingefaltet sind.<sup>39</sup> In *De docta ignorantia* heißt es, dass *unitas absoluta* dem unbenennbaren Gott eher zukomme, weil er derart Einer sei, »daß er aktuell alles das ist, was möglich ist.«<sup>40</sup> Das Maximum (Gott), nach dem Cusanus in *De docta ignorantia* sucht, ist Eines.<sup>41</sup>

Leinkauf gibt eine scharfsinnige Interpretation, wenn er darauf hinweist, dass, wenn die absolute Einheit Gott eher zukomme, man auch fragen könne: »eher als was«, und die Antwort doch wohl nur heißen kann: eher, »als alle anderen Bezeichnungen, also auch die des Seins.«<sup>42</sup> Gott im Lichte der Einheit zu suchen und ihn mit diesem Namen auch zu benennen, darf als ein roter Faden betrachtet werden, der sich durch einen großen Teil der cusanischen Schriften (*De coniecturis*, *De beryllo*, *De visione Dei*, *De principio*) hindurchzieht.<sup>43</sup>

»Gott als Einheit zu denken, bedeutet für Cusanus, daß er ihn sowohl prinzipientheoretisch als reines, ›herausgehobenes‹ (exaltatum) Eines und als erstes, absolutes Prinzip

- 38 Cf. JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *De div. Nat.* I, 14, PL 122, 459c-d; III, 4, 632c-633a; I, 72, 517b. Das Eine ist bei ihm das, dem nichts entgegengesetzt ist. Es steht über dem Sein, weil dem Sein das Nicht-Sein gegenübersteht. Zum Verhältnis zwischen Eriugena und Cusanus cf. W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt 1994) 266–312; DERS., *Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractio*, in: *Philotheos* 6 (2006) 217–239 (auch in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, hg. v. H. Schwaetzer u. H. Stahl, Regensburg 2007, 103–133).
- 39 So Cusanus in *Sermo XXII*: h XVI, N. 13, Z. 1–6: »Considera igitur abstractam unitatem, quae est et entitas, quo modo ipsa complicat omnia; nam nihil extra ipsam esse potest. Quo modo potest intelligi esse extra esse? Neque est non-esse extra ipsam neque nihil; non-esse enim in infinita Unitate est ipsa simplicissima entitas«.
- 40 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 25–S. 13, Z. 2 [N. 14]: »Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas, quae est Deus benedictus. Haec unitas cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest. [...] Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili Deo unitatem absolutam propius convenire quodque Deus ita est unus, ut sit actu omne id quod possibile est. [...] Deitas itaque est unitas infinita« [Hervorhebung: J. B. E.].
- 41 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 14, Z. 20f. [N. 17]: »Quare unum esse maximum est verissimum.«
- 42 TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 7) 127.
- 43 Cf. z. B. nur *De coni.* I, 5: h III, N. 14; *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 13; *De vis.* 10: h VI, N. 38; *De princ.*: h X/2b, N. 24 u. 28.

allen Seins – ›durch dessen Existieren alles das ist, was es ist‹ – erfassen kann (als ›deitas‹), als auch theologisch als Einheit, die alles aus sich hervorbringt (deus).«<sup>44</sup>

Jedoch, und das wird dann bereits in *De principio* deutlich, deutet er nämlich dort das Eine im Hinblick auf proklisches Gedankengut als das *autounum*, das *autohypostaton* bzw. als *hypostasis omnium hypostasium*.<sup>45</sup> Dabei fügt er gleichzeitig hinzu, dass dem alles gründenden Prinzip (Gott) kein Name zukomme,

»weil es nicht zu benennen, nicht auszusagen und nicht auszusprechen ist; auch der Name ›das Eine‹ kommt ihm nicht im eigentlichen Sinne zu. [...] Eine Aussage aber bezüglich des Einen gibt es nicht, weil es nicht bestimmbar ist.«<sup>46</sup>

Auch wenn Cusanus nun in *De venatione sapientiae* den proklischen Gedanken vom *unum ante unum* nicht direkt wiederholt, so steht diese Überlegung dennoch ausdrücklich im Hintergrund, wenn er gleich zu Beginn im Feld der Einheit unterstreicht, dass das Eine »vor der Grenze und der Grenzenlosigkeit« im Sinne von Bestimmtem und Unbestimmtem anzusiedeln ist.<sup>47</sup> Es geht somit der Möglichkeit wie auch der Wirk-

44 TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 7) 128. Mit Verweis auf *Cribr. Alk.* I, 14: h VIII, N. 64; II, 10: N. 111. Leinkauf macht deutlich darauf aufmerksam, dass man zwischen einem prinzipientheoretischen Gottesdiskurs und einem christlichen trinitätstheologischen Diskurs bei Cusanus unterscheiden muss. »Mit Blick auf die Theologie, also auf die Gotteslehre des Cusanus, ist zuerst darauf hinzuweisen, daß unterschieden werden muß zwischen einem genuin prinzipientheoretischen Diskurs, der das Wesen Gottes als das bestimmt, was absoluter Anfang oder Grund von allem ist, und einem spezifisch christlichen Diskurs zur trinitarischen Binnenstruktur und zur schöpferischen Natur dieses Prinzips.« TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 7) 122.

45 Cf. *De princ.*: h X/2b, N. 8, Z. 21; N. 24, Z. 1; N. 28, Z. 10f. Cf. W. BEIERWALTES, *Innovation durch Einsicht* (wie Anm. 6) 181: »Cusanus führt die Dimension des proklischen absoluten Einen und des seienden, sich selbst denkenden Einen in Gottes trinitarische Einheit von in sich bewegtem Einen, von Sein und von sich selbst begreifendem Begriff (*conceptus absolutus*) in Eins zusammen.«

46 *De princ.*: h X/2b, N. 26, Z. 1–11: »Dixi autem superius per se subsistenti nullum nomen convenire, quoniam innominabile, indicibile et ineffabile est; etiam sibi li unum proprie non convenit. Nos autem, quoniam non possunt esse multa per se subsistentia, facimus de eo conceptum ut de uno, et unum est, quo ipsum nominamus secundum conceptum nostrum, et dicimus unam esse universi causa in se omnium rerum species complicantem, super omnem contradictionem, positionem et oppositionem, affirmationem et negationem exaltatam, quoniam illa indicibile non attingunt, sed inter effabilia verum a falso dividunt. Sermo autem circa unum non est, quia indeterminabile; quare Plato simul mentiri dicebat affirmationes et negationes in uno.« Cf. *De princ.*: h X/2b, N. 19, Z. 4–16.

47 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 14–19: »Voluit Plato unum esse aeternum; nihil enim vidit nisi post unum. Est enim ante finem et infinitatem, ut dicit Dionysius, qui in hoc

lichkeit vorher.<sup>48</sup> Aus dieser Vorgängigkeit heraus erwächst, dass Cusanus auch jetzt wiederum der Negation den Vorzug gibt. Die *unitas absoluta*, nach der Cusanus sein Leben lang jagend auf der Suche ist, ist unaussprechlich, weil sie im Sinne seines Koinzidenzdenkens die Einheit von Einheit und bestimmter Vielheit ist.<sup>49</sup> So ist die Negation keine reine Verneinung, kein skeptisches, resignatives Eingeständnis, das achselzuckend zugibt, man könne eben von der *unitas absoluta* nichts wissen und sagen, sondern vielmehr handelt es sich um Aussagen und Denkwege, die – Cusanus sieht sich ganz in der Tradition des Dionysius Areopagita – durchaus positiver Natur sind, ja, erhabener und bedeutungsschwerer als es die reinen bejahenden Affirmationen je sein könnten.<sup>50</sup> Bedeutungsschwerer deshalb, weil, wie Cusanus bereits in seinen *Propositiones* zu *De non aliud* festhält (prop. XVI), »die negativen Aussagen, welche den Blick des Geistes auf die Wesenheit hinlenken, früher sind als die bejahenden Aussagen.«<sup>51</sup> Denn nur in der Negation bleibt so seiner Ansicht nach gewahrt, dass das Eine Ursache von allem und doch nichts von allem bleibt.<sup>52</sup> Hatte die neuplatonische Tradition zwischen dem *unum exaltatum* und dem *unum participabile* unterschieden, so wollten doch

Platonem imitatur, quando – ut refert Proclus – post primum principium posuit finitum et infinitum principia, quoniam ex illis omne existens mixtum est: a finito essentiam, ab infinito virtutem seu potentiam habens.«

48 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 64, Z. 3f.: »unum [...] ante potentiam et actum [...]«.

49 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 64, Z. 3–20.

50 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 64, Z. 13–16: »Dionysius, qui Platonem imitatur, in campo unitatis similem venationes fecit et negationes, quae (non) sunt privationes, sed excellentiae et praegnantes affirmationes, veriores dicit affirmationibus.« Cf. W. BEIERWALTES, *Innovation durch Einsicht* (wie Anm. 6) 176: »Die radikale Negation stellt das Eine (trotz seiner Tätigkeit als ›Ursache von Allem‹) als das ›Nichts von allem‹ (*nihil omnium*) heraus, so daß das Eine als Grund oder Ursprung von Allem in Allem ist und als die Wesenheit jedes Einzelnen wirkt, zugleich aber über diesem es selbst bleibt: vor jeder Differenz und Gegensätzlichkeit.« Cf. weiterhin auch M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio*«. *Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 181 (2001) 97–111.

51 *De non aliud*, prop. 16: h XIII, S. 63, Z. 34–S. 64, Z. 7 [N. 121]: »Qui videt, quomodo negationes, quae mentis visum in quidditatem dirigunt, sunt priores affirmationibus, ille videt omne nomen significare tale quid. Nam corpus non significat quidditatem, quae incorporalis est, sed talem scilicet corpoream; sic terra terrestrem et sol solarem et ita de omnibus. Nomina igitur omnia ex aliquo sensibili signo impositionem habent significativam, quae signa sequuntur rerum quidditatem. Non igitur ipsam, sed talem significant. Mens autem ipsam anterioriter contemplans vocabulum negat esse proprium ipsius, quam videt quidditatem.«

52 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 64, Z. 5: »ipsum unum, ut sit causa omnium, nihil omnium est.«

gerade seine neuen aenigmatischen Gottesnamen (*non aliud, possest, posse ipsum*) diese Aufspaltung von Einheit und Vielheit überwinden, so dass die absolute Vorgängigkeit des Einen (Gottes) deutlicher zu Tage tritt.<sup>53</sup> Deshalb werden wohl die Jagdfelder, die dem Können-Sein (*possest*) und dem Nicht-Anderen (*non aliud*) in *De venatione* gewidmet sind, aufs Überschwänglichste gelobt,<sup>54</sup> während dem Feld der Einheit keine besondere, superlative Auszeichnung zuteil wird. Nikolaus unterstreicht ganz deutlich, dass das Nicht-Andere der Einheit vorausgeht, jedoch steht die Einheit in allernächster Nähe zum *non aliud*.<sup>55</sup>

Bereits im Buch vom *Nicht-Anderen* hatte er ausgeführt, dass das Eine (nur) in der Nähe zum Nicht-Anderen steht. Vor dem Einen kommt das überwesenhafte Eine, d. h. das Eine vor dem Einen, worin das Nicht-Andere gefunden werden kann. Es heißt dort im vierten Kapitel:

»Zwar scheint das Eine dem ›Nichtanderen‹ ziemlich nahe zu stehen, bezeichnet man doch jedes Ding entweder als das Eine oder das Andere, so daß das Eine gleichsam als das ›Nichtandere‹ erscheint, aber nichtsdestoweniger ist das Eine, das ja nichts anderes als das Eine ist, von dem ›Nichtanderen‹ selbst verschieden. Folglich ist das ›Nichtandere‹ einfacher als das Eine, das es eben dem ›Nichtanderen‹ verdankt, daß es ein Eines ist und nicht umgekehrt. Freilich haben nun einige Theologen den Begriff des Einen an die Stelle des ›Nichtandere‹ gesetzt und dann in ihren Betrachtungen dem Einen selbst einen Platz vor dem Gegensatz angewiesen; so kann man es im Parmenides des Platon und beim Areopagiten Dionysius lesen. Da jedoch das Eine von dem Nichteinen verschieden ist, so leitet es keineswegs zum ersten Prinzip von allem. Dieses kann nicht von dem Anderen oder vom Nichts verschieden sein, steht es doch zugleich zu keinem Ding im Gegensatz, wie du später sehen wirst.«<sup>56</sup>

53 Cf. *De ven. sap.* 13: h XII, N. 34, Z. 6f.: »nam ante aliquid et nihil, effabile et ineffabile, atque posse fieri et factum«; N. 35, Z. 5–10: »Est enim ante differentiam omnem: ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse fieri et posse facere, ante differentiam lucis et tenebrae, immo ante differentiam esse et non esse, aliquid et nihil, atque ante differentiam indifferentiae et differentiae, aequalitatis et inaequalitatis, et ita de cunctis.« Cf. weiterhin z. B. *De non aliud* 15: h XIII, S. 38, Z. 20–S. 39, Z. 14 [N. 73]; *De poss.*: h XI/2, N. 7, Z. 3–6.

54 Das Feld *possest* bietet »cibum sufficientissimum«, man macht dort höchst ergötzliche (delectabilissimae) Jagden. Cf. *De ven. sap.* 13: h XII, N. 34, Z. 4; N. 36, Z. 1; N. 38, Z. 1–2. Das Feld *non-aliud* bietet eine »venatio iocundissima«, eine »dulcissima venatio«. Cf. *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 1. 8f.

55 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 12f.: »Unitas enim, etsi ipsam li non aliud praecedat, tamen prope ipsum videtur.« Cf. auch *De ven. sap.* 14: h XII, N. 41, Z. 1–24.

56 *De non aliud* 4: h XIII, S. 10, Z. 3–14 [N. 13]: »Quamvis unum propinquum admodum ad ›non aliud‹ videatur, quando quidem omne aut unum dicatur aut aliud, ita quod unum quasi ›non aliud‹ appareat, nihilominus tamen unum, cum nihil aliud quam unum sit, aliud est ab ipso ›non aliud‹. Igitur ›non aliud‹ est simplicius uno, cum ab

Es geht Cusanus sowohl in *De non aliud*, als auch jetzt in *De venatione sapientiae* nicht darum, den Weg (s)einer Einheitsmetaphysik zu verlassen. Im Gegenteil, er will mit dem neuen Gottesnamen *non aliud* den Primat der Einheit noch stärker herausheben, insofern als der Begriff des Einen immer noch vom Gegensatz des Nicht-Einen (dem Anderen, der Andersheit) her seine Bedeutung gewinnt. Dionysius Areopagita – als dessen treuer und eifriger Anhänger sich Nikolaus im Buch *De non aliud* zeichnet – betonte ja, dass Gott das *unum* vor dem *unum* sei.<sup>57</sup> Proklos folgend, zog es Dionysius vor, von Gott als dem  $\xi\nu$  zu sprechen. Damit wollte dieser betonen, dass die Schöpfung zum einen aus dem Urprinzip hervorgeht und in ihm enthalten ist, zum anderen erlaubt ihm dies die Transzendenz des Ur-Einen zu sichern, um so nicht in die Gefahr eines Pantheismus zu geraten.

In dieser Gefolgschaft stehend betont der Kardinal erneut, dass das wahrhaft Eine dergestalt sein muss, dass es dem Vielen nicht gegenüberstehe. Daher führte er den neuen Gottesnamen *non aliud* ein, um noch akzentuierter zu unterstreichen, was er bereits in *De docta ignorantia* gefordert hatte: Das Eine muss absolut betrachtet werden, d. h. ab- und losgelöst von dem Gegensatz der Einheit und Vielheit.

»Doch die Einheit ist nicht in der Weise der Name Gottes, wie wir sonst Einheit benennen oder verstehen, denn wie Gott alle Vernunftseinsicht übersteigt, so erst recht jeden Namen. [...] Da jedoch der Verstand das Widersprechende nicht zu übersteigen vermag, so gibt es keinen Namen, zu dem nicht gemäß der Bewegung des Verstandes ein anderer in Gegensatz treten könnte. Gemäß der Verstandesbewegung tritt deshalb die Vielheit oder Menge der Einheit gegenüber. Aus diesem Grunde kommt Gott die Einheit nicht zu, sondern nur eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Vielheit noch die Menge einen Gegensatz bilden. Das ist der größte Name, der alles in der Einfachheit seiner Einheit umgreift. Dies ist der unaussprechliche Name, der über alle Vernunftseinsicht geht.«<sup>58</sup>

ipso ›non aliud‹ habeat, quod sit unum; et non e converso. Enimvero quidam theologi unum pro ›non aliud‹ accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt, quemadmodum in Platonis Parmenide legitur atque in Areopagita Dionysio. Tamen, cum unum sit aliud a non uno, nequaquam dirigit in primum omnium principium, quod sive ab alio sive a nihilo aliud esse non potest, quod item nulli est contrarium, ut inferius videbis.« Cf. ebenso 15, S. 38, Z. 25 – S. 39, Z. 14 [N. 73].

57 Cf. *De non aliud*, 14: h XIII, S. 37, Z. 14 – S. 38, Z. 1 [N. 70]. Cf. hierzu auch W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*. 2. korr. Aufl. (Frankfurt a. M. 2001) 44–84, 130–171.

58 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 3–13 [N. 76]: »Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. [...] Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum

Deshalb sagt er jetzt, dass die Einheit nur in Nachbarschaft zum Nicht-Anderen zu finden ist. Wir beobachten also, dass Nikolaus nicht so sehr sein Denken hinsichtlich des Einen geändert hat, er vielmehr im Laufe seiner denkerischen Entwicklung eine begriffliche Umformung und sprachliche Verfeinerung vornimmt. Dem Begriff *unitas* kommt bzw. kam im cusanischen Denken eine Doppelbedeutung zu. Zum einen diente er als Bezeichnung für die erste Person innerhalb der Trinität, wie es in dem Ternar *unitas – aequalitas – conexio* zum Ausdruck kommt. Einheit steht hier klar neben den beiden anderen Begriffen, die die zweite und dritte göttliche Person intendieren, gleichwohl der Einheit ein logischer Vorrang zukommt. Zum anderen meint Einheit auch schlechthinnige Einheit und damit das Gesamt von *unitas – aequalitas – conexio*, womit diese Einheit dem *ĕv* der Neuplatoniker nahe kommt, die dieses ebenfalls als bar jeder Differenz gedacht hatten.

Hatte er ursprünglich also das, was die neuplatonische Richtung mit dem Ur-Einen bezeichnete, mit dem Begriff *unum/unitas* auszudrücken versucht, so ändert er nun die Bedeutung des Einen, indem er es so versteht, wie es die Neuplatoniker taten. Das neuplatonische Ur-Eine aber wird nun konzeptuell als *non aliud* eingeführt.<sup>59</sup> Dabei ist sich Cusanus sehr wohl bewusst, dass er neben einer Eigenkritik ebenso Kritik an den von ihm so hoch geschätzten Denkern wie Platon, Proklos und Dionysius übt. Seine Missbilligung an Proklos wird noch verschärft durch den Hinweis, dass dieser – für unseren Kardinal unverständlich und inakzeptabel – die Existenz von vielen Göttern annahm, wo er sich doch gleichzeitig für die Nicht-Vielheit und Nicht-Teilbarkeit des Ur-Einen aussprach. Diese aus zweifelhaften Konjekturen (*ex incertis coniecturis*) stammende Meinung entbehrt einer stringenten Logik, denn:

»Wenn es Götter gäbe, wären sie eine Vielzahl. Sie würden folglich in verschiedener Weise an der göttlichen Natur in Ewigkeit teilhaben, was unmöglich ist, da das Ewige und die völlig einfache Ewigkeit sich der Teilnahme gänzlich verschließt.«<sup>60</sup>

motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.« Cf. ebenso *Sermo* LXXI: h XVII/5, N. 10, Z. 1–8 u. N. 14, Z. 15–19.

59 Cf. dazu auch P. WILPERT, Anm. 11 zu Kap. 4, in: *Vom Nichtanderen*, NvKdÜ H 12, 134.

60 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 62, Z. 5 ff.: »Nam si essent dii, multi essent. Varie igitur divinam naturam in aeternitate participarent, quod est impossibile, cum aeternum sit et

W. Beierwaltes hat dies als unverhältnismäßige Kritik interpretiert, bei der Cusanus »nicht zu spüren scheint (oder nicht sehen will), was er ihm [Proklos] in seinem eigenen Denken des Einen grundsätzlich und in seinen differenziertesten Aspekten verdankt.«<sup>61</sup> Gewiss verwundert dies den Leser, dass der Kardinal hier doch recht forsch Kritik an Proklos übt. Als Undankbarkeit jedoch darf man dies nicht bezeichnen, auch wenn solch ein weiterführender Interpretationsschluss aus den Äußerungen von W. Beierwaltes möglich wäre. Cusanus hatte es nie gescheut, dort wo es ihm berechtigt erschien, sich kritisch gegenüber ihm unverständlichen Positionen zu äußern, gleich ob es sich dabei um Autoritäten handelte oder nicht. Unterwürfige Autoritätshörigkeit war ihm gewiss nie zu eigen. Hatte er nicht zuvor sogar bereits auch Dionysius kritisch beleuchtet? Vielmehr meine ich, dass Cusanus – gerade weil er Proklos so viel verdankt – sich auch autorisiert sieht, ihn tadeln zu dürfen und in der Kritik gleichsam eine Hochachtung mit beinhaltet ist. Das Faktum, dass er Proklos kritisiert, zeigt auf jeden Fall, dass er sich auf gleicher Augenhöhe mit ihm wähnt. Angenommen jemand anderes hätte stumpf Proklos angegriffen, dann hätte Cusanus ihn vielleicht doch auch verteidigend in Schutz genommen.

Dem Einen kommt also nicht mehr dieselbe Bedeutung zu, mit der Cusanus die *unitas* in früheren Schriften inhaltlich angefüllt hatte. Jedoch ist auch klar, dass er an dem alten neuplatonisch-pythagoräischen Grundsatz festhält: die Einheit steht vor aller Vielheit,<sup>62</sup> mehr noch, Vielheit setzt diese konsequenterweiser immer voraus. Solch eine Grundanschauung findet sich durchgehend in den cusanischen Schriften.<sup>63</sup> In dieser Welt bege-

---

aeternitas simplicissima penitus imparticipabilis.« Dass es keine Teilhabe an der einfachen Ewigkeit geben kann, wurde auch in *De principio* und mehrmals sonst bereits betont. Cf. *De princ.*: h X/2b, N. 25, Z. 1–4; N. 36, Z. 11–13; *De coni.* I, 11: h III, N. 58–59; II, 6, N. 98, Z. 6f.; N. 101, Z. 1ff.; *De fil.* 4: h IV, N. 77, Z. 4–6; *De gen.* 1: h IV, N. 148, Z. 1–4; *Sermo XXXVIIa*: h XVII, N. 7, Z. 4–12: »Unitas autem virtutis non potest in absoluto esse participari; unitas et identitas est, uti est, imparticipabilis. Igitur unitas in pluralitate participatur. Pluralitas autem non potest unitatem participare nisi in gradibus distinctis et ad invicem ordinatis. Nam haec est participatio unitatis in pluralitate, scilicet unum meliori ordine, quo hoc fieri potest.« Cf. dazu auch CL. D'AMICO, *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos*, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. v. H. Schwaetzer u. H. Stahl (Regensburg 2007) 33–64.

61 W. BEIERWALTES, *Innovation durch Einsicht* (wie Anm. 6) 177.

62 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 10: »ante enim omnem multitudinem unitas.«

63 Cf. *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 10; N. 60, Z. 2f.; N. 61, Z. 6–9; *De docta ign.* I, 7:

nen wir der Vielheit, der Ungleichheit der Teile, der Trennung der Teile. Dies kann aber nur bestehen, wenn es Einheit, Gleichheit und Verbindung gibt, die dies alles begründet, so dass Vielheit/Andersheit auf die Einheit hinweist, Ungleichheit auf die Gleichheit, Trennung und Unterscheidung auf die Verbindung. Einheit bleibt das Strukturprinzip der Wirklichkeit überhaupt, denn ohne Teilhabe an ihr kann es gar keine Vielheit geben.<sup>64</sup> Dieses Strukturprinzip Einheit darf jedoch nicht als ein monolithischer Block verstanden werden. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Einheit von vielfältig ausdifferenzierten Seienden, die alle zueinander in einer gewissen Proportion und Relation stehen.<sup>65</sup> Ohne Einheit aber würde nichts mehr Bestand haben können, allein die Teilhabe an ihr gewährt, dass die Dinge überhaupt sind, denn:

Es »würden alle in Vielzahl und Mehrzahl vorkommenden Gegenstände, jede Zahl und alle Dinge, die man unter einer Einheit zusammenfassen kann, aufhören zu sein, wenn das Eine nicht wäre.«<sup>66</sup>

Aus der Struktur des Geschaffenen ergibt sich so ein Begründungsgang zum inneren Leben Gottes, insofern alles Seiende eine Verweisfunktion auf den drei-einen Ursprung besitzt, wie in den Feldern der Einheit, Gleichheit und Verbindung stets deutlich wird. Allerdings stehen Gott (Einheit) und Schöpfung (Vielheit) nicht in einem Verhältnis der Gegensätzlichkeit, vielmehr wird dieses Verhältnis aus der Idee der Ein- und Ausfaltung heraus interpretiert.<sup>67</sup> Gott steht der Welt nicht gegenüber,

h I, S. 16, Z. 12–23 [N. 18]; *De dato* 3: h IV, N. 105, Z. 1f.; *De pace* 4: h VII, N. 11, S. 11, Z. 21; 5, N. 15, S. 14, Z. 18f.; 6, N. 17, S. 16, Z. 20; 7, N. 21, S. 20, Z. 16–S. 21, Z. 1; *Cribr. Alk.* II, 7: h VIII, N. 105, Z. 1. 8–13; *Sermo* IV: h XVI, N. 22, Z. 2f.; N. 35, Z. 1; *Sermo* XXII: h XVI, N. 19, Z. 10f.; *Sermo* XXIII: h XVI, N. 15, Z. 26–36; *Sermo* XXIV: h XVI, N. 7, Z. 5–7; *Sermo* CCXXXIII: h XIX, N. 1, Z. 7f. Cf. zur Herkunft dieser Lehre auch die Adnotatio n. 8, in: h VII, S. 70f.

64 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 61, Z. 1: »Neque potest esse multitudo, quae non participet unitate.«

65 Cf. *De docta ign.* I, 11: h I, S. 22, Z. 9–11 [N. 30]: »[...] omnia ad se invicem quamdam – nobis tamen occultam et incomprehensibilem – habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum.«

66 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 61, Z. 4f.: »Cessarent igitur omnia multa et plura et numerus omnis et quae unum dici possunt, uno sublato, [...]«.

67 Cf. TH. SCHUMACHER, *Trinität* (wie Anm. 21) 64: »Gott und alteritas sind keine Antipoden oder Gegensätze. Zunächst ist der absolute Primat Gottes zu betonen. Er allein erschafft das ›kreatürliche Sein‹, welches kontingent ist. Innerhalb des Rahmens, innerhalb des kreatürlichen Seins existiert das kreatürliche Sein in der Vielfalt, die NvK unter Anwendung eines schichtontologischen Paradigmas beschreibt und in ›Regionen«

sondern er umgreift alles, indem er die Wirklichkeit in sich einfaltet und er umgreift sich selbst, indem er *unitas – aequalitas – conexio* in sich einfaltet. Auch wenn diese schon recht frühen Gedanken<sup>68</sup> so nicht explizit in *De venatione sapientiae* wiederholt werden, so leben doch die Betrachtungen hinsichtlich der *unitas* auch jetzt von diesem Modell der *complicatio – explicatio*.

Im Feld der Einheit fällt eine weitere Äußerung auf, die Erwähnung verdient und die auf eine z. T. heftig geführte Diskussion im 15. Jh. hinweist. Es heißt dort:

»Das Eine ist also umfassender als das Sein, das nicht ist ohne aktuell wirklich zu sein, mag auch Aristoteles von einer gegenseitigen Vertauschbarkeit des Seins und des Einen sprechen.«<sup>69</sup>

Es geht um eine Kontroverse innerhalb der metaphysischen Transzendentalien (*ens, unum, verum, bonum*), die klassischerweise als die allgemeinsten Prinzipien verstanden wurden, die untereinander austauschbar sind. Innerhalb der Ontologie galten sie – wie bei Philipp dem Kanzler, der als Erster eine Lehre der Transzendentalien formuliert hatte – als die Gemeinsamsten (*communissima*), weil sie von allem ausgesagt werden können. In erkenntnistheoretischer Hinsicht galten sie als die Ersten, weil sie sich nicht auf etwas Früheres zurückführen lassen.<sup>70</sup> Die Frage stand zur Diskussion, ob einem Transzendente ein Primat zukäme.

Wir haben bereits gesehen, dass Cusanus dem Einen einen Vorrang vor dem Sein einräumt. Er steht hier ganz in der Tradition platonisch geprägter Philosophie (Plotin, Proklos, die Schule von Chartres), die die Einheit als Bedingung des Seins verstand. Bei Proklos konnte er sehen, wie dieser bewiesen hatte, dass das Eine vor dem Sein anzusiedeln ist.<sup>71</sup>

Die Vorrangstellung des Einen vor dem Sein, weil dieses umfassender sei als das Sein, richtet sich so schließlich auch gegen die klassische scholastische Seinsmetaphysik, näherhin gegen die Transzendentalienlehre

---

einteilt. Die Welt ist weder Gott noch nichts, sondern genau das, was sie ist: Geschaffene Substanz, gerufene Freiheit, kreatürliches Sein.«

68 Cf. z. B. *Sermo XXII*: h XVI, N. 10–13.

69 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 60, Z. 1f.: »Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti.«

70 Cf. PHILIPP DER KANZLER, *Summe de bono*, 9, (ed. N. Wicki, Bern 1985), 30.

71 PROCLUS, *In Parm. VII* (Plato Latinus, Vol. III, London 1953), 36, 16f. Cusanus machte in seinem Exemplar (cod. Cus. 186, fol. 144<sup>r</sup>) folgende Randnotiz: »nota quomodo probat unum supra ens.«

mit ihrer These der Vertauschbarkeit der Transzendentalien (*ens, unum, verum, bonum*). Auch Cusanus kennt den Satz: *ens et unum convertuntur*, der sich auf Aristoteles<sup>72</sup> stützt und von Boethius<sup>73</sup> in dieser Formulierung geprägt wurde. Mit einer gewissen Leichtigkeit geht er aber jetzt über die klassische aristotelische Position hinweg. Der Stagirite mag behaupten, was er will, Cusanus kann diesem Satz nicht zustimmen.

»Die Austauschbarkeit von ›Seiend‹ und ›Eines‹ ist für Nikolaus nicht mehr gegeben, dafür aber eine eindeutige Rangfolge: Das Eine vor dem Seienden und selbst kein Seiendes, wie er bei seiner Proklos-Lektüre las und annotierte: ›unum nullum ens omnium / causa est omnium.«<sup>74</sup>

Nun wird man einwenden können, dass Cusanus aber für gewöhnlich in anderen Schriften an der Vertauschbarkeit von *ens* und *unum* festgehalten habe<sup>75</sup> und er bezeichnete ja auch die *unitas* als *entitas*.<sup>76</sup> Gandillac meint dazu:

»Wenn Cusanus mit der alexandrinischen Tradition betont, daß das Eine höher ist als das Sein, dann meint er nur, daß die Einheit eben durch ihre Transzendenz, wenn auch in einer anderen terminologischen Fassung, dem *ipsum esse subsistens* der Thomisten gleichkommt.«<sup>77</sup>

Auch wenn Gandillac durchaus erkannt hat, dass es bei Cusanus um den neuplatonischen Ursprung geht, der die Gegensätze harmonisiert, mehr noch, der vor der Trennung der Gattungen und vor den Transzendentalien liegt,<sup>78</sup> darf man sich doch fragen, ob diese Harmonisierung tho-

72 Cf. ARISTOTELES, *Metaphysik* IV, 2, 1003b; VII, 16, 1040b; VIII, 6, 1045b; XI, 1, 1059b.

73 BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, 4, ed. Stewart-Rand, 94: »esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est.«

74 H. G. SENGEL, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, in: *Die Logik des Transzendentalen*. FS f. Jan A. Aertsen zum 65. Geb. hg. v. M. Pickavé: Misc. Med. Bd. 30 (Berlin / New York 2003) 554–577, hier 561. Die Annotation zu Proklos: In Parm VII (nt. 29), 68, 10sq.; ed. C. Steel, Tome II, Leuven 1985, 517, 43; cod. Cus. 186, fol. 149<sup>r</sup>.

75 Cf. z. B. *De docta ign.* II, 7: h I, S. 83, Z. 1 [N. 129]: »ens enim et unum convertuntur.« *De pace* 8: h VII, N. 22, S. 22, Z. 10f.; *De theol. compl.*: h X/2a, N. 10, Z. 57f.; *De gen.* 1: h IV, N. 150, Z. 1–4; *Sermo XXII*: h XVI, N. 11, Z. 1.

76 *De docta ign.* I, 8: h I, S. 17, Z. 6–8; I, 24, S. 50, Z. 31–S. 51, Z. 1; *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 22, Z. 5f.; *De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 11. 15. 20; *De ven. sap.* 24: h XII, N. 72, Z. 5–9; *Sermo XXII*: h XVI, N. 11, Z. 1–7. *De coni.* I, 5: h III, N. 19, Z. 9–12.

77 M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 288.

78 Cf. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues* (wie Anm. 77) 99. 291–293. 296. 388.

masischer Seinsphilosophie mit cusanischem Denken der Einheit nicht etwas vorschnell vonstatten geht. Gewiss ist Cusanus nicht jemand, der immer und in allem an begrifflicher Strenge festhält, die Bedeutung seiner Begriffswahl soll ja immer, wie er selbst sagt, in ihrem Gesamtzusammenhang gesehen und gedeutet werden.<sup>79</sup> Aber wie dem auch sei, Gandillac will das Eine, welches das Sein im Sinne Platons übersteigt, in seinem Vorrang vor dem Sein nur unter der Bedingung gelten lassen,

»daß man unter *esse* (oder wie man sonst liest, *quod est*)<sup>80</sup> nur eine antithetische Bestimmung für die reine Einheit versteht, die auf der Ebene der Vernunft mit Notwendigkeit ›kontrahiert‹ ist. Was die Einheit an sich betrifft, wird sie je nachdem Seinsheit, Form, Akt, Güte usw. genannt, denn sie ist die höchste und unterschiedslose Vollendung aller dieser Qualitäten, über jeden Gegensatz zum Nichts, zur Materie, zur Potenz oder zum Bösen hinaus, jenseits der ›Wurzel‹ der kontradiktorischen Gegensätze.«<sup>81</sup>

Gewiss, die absolute Einheit ist am Ende alles, sie ist Seinsheit, Washeit, Form, Akt, Güte, Ursache,<sup>82</sup> aber dennoch ist m. E. Vorsicht geboten, dass man cusanische Begrifflichkeit nicht zu eilig mit der des Aquinaten vermischt. Hat Cusanus aber hier nun seine bisherige Überzeugung der Konvertibilität von *ens* und *unum* aufgegeben? Dazu ist zu sagen, dass er zwar so z. B. in *De docta ignorantia* die klassische Formulierung *ens et unum convertuntur* gebraucht (s. o. Anm. 75), was sich dort aus dem Allessein des Ursprungs (*unitas absoluta*) ergibt, wobei er aber damals bereits unterstrichen hatte, dass das *unum* das bestimmende Moment sei.<sup>83</sup> Deutlich wird, dass Cusanus nun recht klar Stellung gegen die aristotelische philosophische Tradition bezieht. Bereits in *De non aliud* hatte er ein ganzes Kapitel einer Kritik der Transzendentalien gewidmet.<sup>84</sup> Sein Argument für den Vorrang des Einen sah er dort bei Plato gegeben. Dieser habe bereits gezeigt, dass jedes Verursachte alles aus seinem Ur-

79 Cf. *Apol.*: h II, S. 17, Z. 4–6 [N. 24]: »Oportet enim, qui scribentis in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente et in unam concordantem sententiam resolvat.«

80 Gandillac beruft sich auf *De Deo abs.*: h IV, N. 9, Z. 8–10: »Deus est supra nihil et aliquid, quia ipsi oboedit nihil, ut fiat aliquid. Et haec est omnipotentia eius, qua quidem potentia, omne id, quod est aut non est, excedit, [...]«.

81 M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues* (wie Anm. 77) 289.

82 Cf. u. a. *De docta ign.* I, 8: h I, S. 17, Z. 6–12 [N. 22]; 21, S. 42, Z. 15–19 [N. 63]; *De con.* I, 5: h III, N. 19, Z. 9–12; *De gen.* 1: h IV, N. 145, Z. 10–13; *De quaer.* 3: h IV, N. 46, Z. 1–6; *De fil.* 5: h IV, N. 82, Z. 1–6; *Apol.*: h II, S. 33, Z. 20–22 [N. 50].

83 Cf. hierzu auch D. PÄTZOLD, *Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Köln 1981) 67.

84 Cf. *De non aliud* 4: h XIII, S. 8, Z. 15–S. 10, Z. 29 [N. 11–14].

sprung haben müsse. Sein aber kann kein Ursprung sein, weil mit Sein noch nicht das mögliche Sein, das ja auch etwas ist, gegeben ist. Der Ursprung muss sowohl Sein, mögliches Sein, Leben, Unbelebtes, Geist, als auch Ungeistiges in sich einschließen. Diesen Ursprung, so versteht es Cusanus, nannte Platon das Eine. Denn:

»Das Eine wird nämlich sowohl von Möglichkeit wie von Wirklichkeit in einem wahren Urteil ausgesagt: eine Möglichkeit, eine Wirklichkeit; ebenso wird es vom Sein, dem Leben und dem Geist ausgesagt.«<sup>85</sup>

Bedenkt man, dass Cusanus in *De non aliud* seine wohl schärfste Kritik an den klassischen Transzendentalien vorträgt, dann dürfte noch Folgendes mit zu bedenken sein, dass zu den Transzendentalien – besonders bei Thomas<sup>86</sup> in Anlehnung an Avicenna – das *aliquid* dazu gehört, ein Seiendes also auch immer ein *aliud quid* ist, oder, um es mit Cusanus zu sagen, ein *aliud* eben. Während das Eine, wie oben gehört, aber ganz in der Nähe des *non aliud* steht, trifft dies für das *ens* nicht zu. Dies könnte mit ein Grund gewesen sein, warum Cusanus bereit war, die Vertauschbarkeit von *ens* und *unum* aufzugeben, auch wenn er sonst – wie erwähnt – für gewöhnlich daran festhielt.<sup>87</sup> Jedoch, wie H. G. Senger deut-

85 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 60, Z. 2–12: »Id autem, quod Platonem movebat unum cunctis praefarendum et fateri omnium principium, erat quia, cum principiatum nihil a se habeat sed omnia a suo principio, oportet quod principio posito omnia principiatum sint posita. Sed cum posito ente non ponitur potentia ens, quod est utique aliquid, posita vita non ponitur ens vita carens et posito intellectu non ponitur ens intelligens: et cum esse, vivere et intelligere reperiantur in mundo, non erit mundi principium aut ens aut vita aut intellectus, sed id quod illa in se complicat, et quae illa esse possunt. Et hoc dicebat unum. Verificatur enim unum de potentia et de actu: una potentia, unus actus, sic de ente, vita et intellectu.«

86 Cf. THOMAS V. AQUIN, *De veritate*, q. 1, a. 1. Cf. dazu auch J. A. AERTSEN, *Transzendentalien*, in: *Lex. MA*, Vol. 8, 953–955; DERS., *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, in: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, hg. v. A. Zimmermann: *Misc. Med.* Bd. 19 (Berlin / New York 1988) 82–102; PH. W. ROSEMAN, *Aliquid: Ein vergessenes Transzendentale*, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hg. v. J. A. Aertsen u. A. Speer: *Misc. Med.* Bd. 26 (Berlin / New York 1998) 529–537.

87 Cf. hierzu auch W. BEIERWALTES, *Innovation durch Einsicht* (wie Anm. 6) 173: »Grundlegend für Cusanus' Theorie der Einheit und des Einen ist auch der auf Aristoteles zurückgehende und von einer weitläufigen neuplatonischen und scholastischen Tradition entfaltete Satz: *Omnia enim in tantum sunt, in quantum unum sunt*: das Eine oder das Eins-Sein als konstitutiver Grund oder als strukturelle Bedingung des Seins eines Seienden – seines inneren Zusammenhangs, seiner von Anderem abgegrenzten Bestimmtheit, seiner mit sich identischen Wirklichkeit, – aristotelisch-thomasisch verstehbar auch als die Konvertibilität von Seiend und Eins.«

lich gemacht hat, geschieht die Nennung der Konvertibilitätssätze bei Nikolaus »immer eher beiläufig«, sie »erhalten kaum die subsidiäre Funktion von Stützargumenten« und werden auch »nie konstitutiv« in einem Begründungszusammenhang, sondern dienen als »Kontrastfolie für die eigene, andere Option«. <sup>88</sup> So kommt er zu dem Schluss, dass Cusanus die Transzendentalien eliminierte, um noch mehr die Transzendenz Gottes zu unterstreichen. »Dazu erschien ihm die scholastische Transzendentalienlehre nicht nur nicht hilfreich, sondern sogar als hinderlich.« <sup>89</sup> Auf jeden Fall können wir sehen, dass die Austauschbarkeit von *unum* und *ens* spätestens seit *De non aliud* und *De venatione sapientiae* zerbrochen ist. Statt die scholastisch-aristotelische Tradition hinsichtlich der Transzendentalien fortzuführen, hält Cusanus lieber die Grundüberzeugung des Neuplatonismus aufrecht. Für ihn gilt, wie es in *De pace fidei* heißt: »Je geeinter eine Kraft ist, um so mächtiger ist sie; je geeinter sie aber ist, um so einfacher ist sie. Je mächtiger oder stärker sie also ist, um so einfacher ist sie.« <sup>90</sup>

Gehen wir aber nun einen Schritt weiter. Nicht zufällig fügen sich an das Feld der Einheit abschließende Gedanken zur Einzigartigkeit (*singularitas*) an. Das Denken der Einheit und des Einen steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Wiese auf dem Feld der Einheit, wo nun eine ganz einzigartige Beute gefunden werden kann. <sup>91</sup> *Singularitas* meint Einzigkeit, Einmaligkeit, wie auch Einzelheit. Dementsprechend

88 H. G. SENGGER, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt* (wie Anm. 74) 557.

89 Ebd., 569.

90 *De pace* 8: h VII, N. 23, S. 24, Z. 15–17: »Virtus quanto unitor, tanto fortior; quanto autem unitor, tanto simplicior. Quanto igitur potentior seu fortior, tanto simplicior.« Cf. *De vis.* 14: h VI, N. 60, Z. 14–16. Cf. hierzu auch K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, in: Ders., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 227–272, hier 244. Im Hinblick auf *De pace* 8: h VII, N. 22, S. 22, Z. 9–11 führt K. Kremer weiter aus: »Hält man an der Austauschbarkeit von *unum* und *ens* und dementsprechend auch an der Reziprozität von *unitas* und *entitas* fest, wie Cusanus es in der Regel tut, dann kann Cusanus von dieser mit Gott identischen *unitas* beziehungsweise *entitas*, die von der Vielheit der Teile im Universum gefordert ist, sagen: Die Macht der Einheit eint alles, was Sein hat, oder gibt ihm das Wesen (*essentia*).« »Die Allmacht ruft mithin in der Kraft der Einheit (*virtute unitatis*) aus dem Nicht-Sein.« (245).

91 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 1f.: »Et quia in campo unitatis est quoddam singulare pratum, ubi singularissima praeda reperitur, [...]«.

meint das Wort *singulum*, *singulare* das Einzigartige, das Einmalige, wie auch das Einzelne. Jedes Seiende, das auch ein *unum* ist, ist in seinem Sein so strukturiert, dass es eben Dieses ist und nichts Anderes, dass es es selbst ist. In seinem Selbst-Sein ist es einmalig, einzigartig, unvermehrbar, nicht vervielfachbar.

»Selbst-Sein oder Eines-Sein als Einzigartigkeit begründet demnach gerade die Unterschiedenheit alles Einzelnen voneinander, freilich nicht minder dessen Zusammenhang miteinander, da jedes Einzelne durch die Alles übergreifende *singularitas* in seinem eigenen Sein bestimmt ist.«<sup>92</sup>

Gerda von Bredow, die den Gedanken der *singularitas* besonders in der späten Schaffensphase untersucht hat, machte darauf aufmerksam, dass dieser zwar bereits in der Zeit von *De docta ignorantia* Eingang ins cusanische Denken gefunden hatte, jedoch erst in der Spätphilosophie eine »stärkere Leuchtkraft« erhält, vor allen Dingen, was den »Wertcharakter« betrifft.<sup>93</sup> In *De docta ignorantia* II, 6 begegnet uns der Begriff des *singulare* im Kontext der Bedeutung der Universalien. Dort meint *singularis* soviel wie *individualis*.<sup>94</sup> Cusanus legt aus, wie aus der absoluten Einheit alle untergeordneten Einheiten (*unitas universi*, *unitas generalis*, *unitas particularis*) hervorgehen. Anders als in *De venatione sapientiae* geht es Cusanus hier zunächst um die Ausarbeitung einer Metaphysik nach dem ontologischen Modell der *complicatio* – *explicatio* und der Kontraktion. Wobei im Singulären die Spannung von *complicatio* – *explicatio* am deutlichsten zu Tage tritt, weil das Einzelne das ganze Universum in kontrahierter Weise enthält.<sup>95</sup>

In der frühen Schaffensphase wird deutlich, dass das je Einzelne nicht abgesondert betrachtet werden kann und Singularität nicht abgegrenzte Isolation bedeutet, sondern dass das Einzelne vielmehr immer nur in Bezug und Relation zum Ganzen steht. Die Struktur der Welt besteht in Andersheit und Gegensätzlichkeit, wie in einer universalen Bezüglich-

92 W. BEIERWALTES, *Innovation durch Einsicht* (wie Anm. 6) 365.

93 G. v. BREDOW, *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues*, in: Gerda von Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. H. Schnarr (Münster 1995) 31–39, hier 31.

94 Cf. G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistesseele*, in: *Im Gespräch* (wie Anm. 93), 111–137, hier 117.

95 Cf. *De docta ign.* II, 4: h I, S. 75, Z. 14f. [N. 116]: »[...] universum vero est in universis contracte.« Cf. ebenso *De ludo* I: h IX, N. 42, Z. 7f. 10: »In omnibus autem partibus relucet totum, cum pars sit pars totius. [...] sic universum in qualibet eius parte relucet.«

keit.<sup>96</sup> Die singulären, endlichen Seienden sind nie für sich alleine, sondern sind nur, wenn sie füreinander sind. Wir haben es also mit einem Begriff des Einzelnen zu tun, der eher im Zusammenhang der kosmologischen denkbaren Struktur des kontrakten Universums zu finden ist. Das Einzelne steht komplementär zum Universum, das die vermittelnde Funktion zwischen Gott (als *maximum absolutum*) und der Welt einnimmt. Es geschieht dies in seiner Ausarbeitung einer Ontologie, die man mit H. Rombach als Entwurf einer funktionalen Ontologie der Differenz bezeichnen kann.<sup>97</sup> Die funktionale Ontologie baut auf dem Grundgedanken auf, dass das Universum die Einheit und Identität des Einzelnen vermittelt, wobei das Singuläre eine Universalisierung erfährt. Denn das Einzelne wird hier gedacht als das Ganze, das Universum im Modus der Kontraktion. Gott als die absolute Einheit ist die Einheit vor aller Vielheit, das Universum als *maximum contractum* ist die Allheit aller Vielheit. Cusanus kann es auch das eingeschränkte Wesen Gottes nennen. Das Einzelne schließlich ist die kontrahierte Einheit des Universums. Im Einzelnen ist das ganze Universum in kontrahierter Form enthalten, es grenzt sich aber zu allem Anderen derart ab, dass es eben nicht das Andere ist.<sup>98</sup> Es kann im Universum nicht zwei präzis gleiche

96 Cf. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 20f. [N. 19]: »Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura; ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et e converso.«

97 Cf. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*, Bd. 1 (Freiburg/München 1965) bes. 150–179 u. 206–228. Cf. in weiterführender Form auch K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg/München 1969); ebenso TH. LEINKAUF, *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus*, in: Arch. f. Begriffsgesch. 37 (1994) 180–211; DERS. *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 7) bes. 170–173.

98 Cf. *De docta ign.* II, 4: h I, S. 75, Z. 11–18 [N. 116]: »Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo.« Cf. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 119, Z. 4–15 [N. 182]: »Primo libello ostenditur unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere. Post haec secundo loco universi contractio manifestatur, quoniam non aliter quam contracte hoc et illud existit. Unitas itaque maximi est in se absolute; unitas universi est in pluralitate contracte. Plura autem, in quibus universum actu contractum est, nequaquam summa aequalitate convenire possunt; nam tunc plura esse desinerent. Omnia igitur ab invicem differre necesse est aut genere, specie et numero; aut specie et numero; aut numero: ut unum-

Dinge geben. Jedoch sind alle Dinge, was sie sind, nur in Beziehung zueinander. In Relation stehen, in Bezug zu Anderem ist keine akzidentielle Kategorie, sondern vielmehr konstitutiv für jedes Einzelne. Am Beispiel des Organismus erläutert Cusanus mehrfach seine funktionale Ontologie.<sup>99</sup> Dadurch soll deutlich werden: »Der Gesamtorganismus ist nichts anderes als das Bezugssystem seiner Momente.«<sup>100</sup> Das bedeutet für das Einzelne, das in der Welt ist,

»nicht zunächst für sich sein und dann noch umringt sein durch das andere, sondern nichts anderes zu sein als dieses Umringende in seiner jeweiligen kristallinen Konstellation. Die Idee der Funktion besagt, daß das Seiende nichts anderes ist als seine Aliudität. Es ist das Ganze dessen, was es nicht ist. Die Aliudität ist der ontologische Charakter dieser Seiendheit und ist zugleich das Unterscheidende zur Seinsweise Gottes, der sich demgegenüber als das Non-aliud zeigt.«<sup>101</sup>

Innerhalb ontologischer Fragestellungen bewegt sich also die cusanische Reflexion über das Einzelne in der Zeit um *De docta ignorantia*. Das singular Einzelne wird als Totalität begriffen, das das Universum in Kontraktion zusammenzieht und abbildet und wird so zu einem Abbild der urgöttlichen absoluten Einheit.

Alles Geschaffene ist je einzig, was soviel besagt wie unwiederholbar.<sup>102</sup> Es ist einzig durch sein Wesen, weil alles Geschaffene sein Sein unmittelbar (*immediatissime*) von Gott her hat und nicht vermittelt durch eine allgemeine Natur oder Wesenheit.<sup>103</sup> Das Allgemeine ist ver-

quodque in proprio numero, pondere et mensura subsistat. Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat.«

99 Cf. *De docta ign.* II, 5: h I, S. 78, Z. 7–29 [N. 121–122]; *De vis.* 14: h VI, N. 60–64; *De ven. sap.* 30: h XII, N. 91, Z. 1–13.

100 K. JACOBI, *Ontologie aus dem Geist ›belehrten Unwissens‹*, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. K. Jacobi (München 1979) 27–55, hier 49.

101 H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*. Bd. 1 (wie Anm. 97) 177.

102 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 5f.: »Singularis enim cuncta complectitur; cuncta enim singula sunt, et quodlibet implurificabile.«

103 Cusanus drückt es so prägnant in einem Brief an Rodrigo Sanchez de Arevalo vom 20. 05. 1442 aus: »Fluit ergo esse omnis creaturae ab illa absoluta entitate immediatissime, quoniam omnibus aequae praesens est.« G. KALLEN, *De auctoritate presidendi in concilio generali*: CT II, 1 (Heidelberg 1935) 106–112, hier 106. Cf. dazu auch H. WAKKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*: BGPhThMA Bd. XXXIX, Heft 3 (Münster 1962) 113–114. Cf. ebenso *De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 21f.: »Aequaliter enim omnia entitatem habent, cum unum ens non sit neque plus neque minus ens quam aliud. In quibus omnibus et singulis tota entitas est in aequalitate.«

wirklicht in kontrakter Weise im je Einzelnen. Ob man deshalb – wie Borsche<sup>104</sup> meint – tatsächlich von der »Individualisierung der Idee« sprechen kann, sei dahingestellt, jedoch rücken Gott und Schöpfung (Individuen) näher zusammen, so dass dies zugleich eine immense Aufwertung des einzelnen Geschöpfes zur Folge hat, denn dieses ist vollkommen, so vollkommen, dass es ein »geschaffener Gott« genannt werden kann.<sup>105</sup> Es ist dergestalt, dass es auch – um es einmal mit Blumenberg so zu sagen – »nicht mehr das matrizenhaft multiplizierte Exemplar einer Wesensform ist, wie es Aristoteles und die ihm hörige Scholastik gesehen hatten.«<sup>106</sup> Jedes Geschöpf ist durch sein je eigenes Wesen einzig, »so daß es nichts im Universum gibt, das sich nicht einer gewissen Einzigartigkeit erfreute, die sich in keinem anderen findet.«<sup>107</sup> So liest man in *De docta ignorantia*. In *De venatione sapientiae* heißt es aber nun:

»Es erfreut sich also jedwedeseiner Einzigkeit, die so groß ist in ihm, daß es sich nicht vervielfachen läßt, wie auch weder in Gott noch in der Welt noch bei den Engeln. Darin erfreuen sich eben alle einer Teilhabe an der Ähnlichkeit mit Gott.«<sup>108</sup>

Jetzt steht nicht mehr im Vordergrund das Gegenüber von Individuellem und Allgemeinem (das Universale), vielmehr ist die fundamentale Bestimmung nun die, dass das Einzelne, das Singuläre gegen das Gesamt des Singulären, das Universum steht. Die Kluft zwischen dem Allgemeinen und Individuellen – der große Streitpunkt im mittelalterlichen Denken – ist so überwunden. *Singularitas* meint so die Unveränderlichkeit eines Seienden, seine je einmalige Unverwechselbarkeit, seine Gleichheit mit sich selbst, seine Einmaligkeit, die nicht reproduzierbar ist und kann so

104 T. BORSCH, *Entgrenzung des Naturbegriffs. Vollendung und Kritik des Platonismus bei Nikolaus von Kues*, in: Mensch und Natur im Mittelalter, hg. v. A. Zimmermann u. A. Speer: Misc. Med. Bd. 21,2 (Berlin / New York 1992) 562–571, hier 566; cf. ebenso DERS., *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustinus, Nikolaus von Kues u. Nietzsche* (München 1990) 179.

105 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 18–23 [N. 104]: »[...] ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit; [...] Ex quo subinfertur omnem creaturam ut talem perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur.«

106 H. BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe (Frankfurt a. M. 1996) 607.

107 *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4f. [N. 188]: »[...] ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est, [...]«.

108 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 21–24: »Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate, quae tanta in ipso est, quod non est plurificabilis, sicut nec in deo nec mundo nec angelis. In hoc omnia se gaudent similitudinem dei participare.«

in seinem Bedeutungsumfang nicht mehr nur mit individuell gleichgesetzt werden. Besonders deutlich wird dies, wenn Cusanus sagt:

»Denn da das Eine nichts anderes ist als das Eine, ist es offenbar einzigartig, weil es in sich ungeteilt und von anderem verschieden ist. Das Einzigartige umfasst doch alles, denn alle Gegenstände sind einzelne und jeder ist unwiederholbar.«<sup>109</sup>

Das Singulare ist das Besondere und das Besondere wird gleichsam so zum Normalfall. Dass sich alles an seiner Einzigkeit erfreut ist bei Nikolaus von Kues sicherlich nicht nur philosophisch begründet, sondern dahinter steht auch die theologische Bedeutsamkeit der Einmaligkeit im Sinne von Jesaja 43,1: »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.« Jedoch reklamiert Cusanus nicht nur die Einzigartigkeit für geistbegabte Wesen, sondern für alles Geschaffene. Deutlicher als in *De docta ignorantia* kommt damit nun die Werthaftigkeit der *singularitas* zum Ausdruck. Denn die Einzigartigkeit ist eine Teilhabe an der Ähnlichkeit mit Gott.

Wenn also »in dem je eigentümlichen Wert eines jeden die göttliche Einzigartigkeit durch ›Teilhabe an ihrer Ähnlichkeit‹ widerstrahlt, dann ist ein jedes, das so ausgezeichnet ist, in eine vorher unvorstellbare Nähe zu dem gerückt, was nicht allein ›der Ursprung‹, sondern vielmehr sein Urbild ist.«<sup>110</sup>

Es fällt auf, dass Cusanus hier dem Einzelnen eine neue Dignität verleiht, die in seiner Nichtvervielfältigbarkeit und seiner besonderen Form der Teilhabe an der Ähnlichkeit Gottes besteht. Wenn das Einzigartige dann weiter auch noch alles umfasst, dann darf man dies nicht nur im »Sinne eines logischen Begriffes auf dessen Umfang« hin deuten, vielmehr zeigen die weiteren Gedanken, dass das Umschließen »als das Wirken des allumfassenden Grundes, der die Ursache aller einzigartigen ist«, verstanden sein will.<sup>111</sup> Alles Einzigartige verweist im höchsten Grade offenbarend auf das Sein des *unum*, welches der Grund und die Ursache von allem ist und daher auch als *omnium singularium singularitas* bezeichnet werden kann.<sup>112</sup> Deshalb will Gerda von Bredow u. a. auch die

109 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 3–6: »Nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum. Singulare enim cuncta complectitur; cuncta enim singula sunt, et quod libet implurificabile.«

110 G. v. BREDOW, *Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in: Im Gespräch (wie Anm. 93) 222.

111 G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistseele* (wie Anm. 94) 120.

112 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 6–10: »Singula igitur, cum omnia et implurificabilia sint, ostendunt esse unum maxime tale, quod omnium singularium causa. Et quod

Singularität als Existential auslegen und nicht als reinen »Begriff der Logik«. <sup>113</sup> Dies vor allen Dingen deshalb, weil das Verständnis der Singularität in engem Bezug zur Personalität steht, denn, wie Cusanus sagt, wird bei Wesen, die mit einem Geist ausgestattet sind, die Singularität Personalität genannt. <sup>114</sup>

In *De venatione sapientiae* wird uns so die besondere Werthhaftigkeit der *singularitas* vor Augen geführt. Man kann sie – mit Beierwalthes – »als eine universale Kategorie [...] verstehen, die die Wirklichkeit als ganze in ihrem jeweiligen Einzel-Sein bestimmt«. <sup>115</sup> Ganz analog zum absoluten Einen ist sie nicht zu vervielfachen und bewahrt die individuellen Eigenheiten, die aber eher als mannigfaltige Variationen betrachtet werden müssen. <sup>116</sup> So steht die *singularitas* im Rang des Wesens. Man kann sie auch mit Hinblick auf die frühere Schaffensperiode als das Individuationsprinzip bezeichnen. <sup>117</sup> Nicht die Quantität oder die Qualität eines

---

per essentiam est singulare, et implurificabile; est enim id quod esse potest, et omnium singularium singularitas.« Dass Wilpert in NvKdÜ H 14, 95 hier »unum« nur mit »So-beschaffen« übersetzt und nicht mit »das Eine«, verschleiert leider etwas den Bezug zum *unum*, das ja zuvor im Feld der Einheit Gegenstand der Reflexion war.

113 Cf. G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistseele* (wie Anm. 94) 118: »Singularität ist nicht als Begriff der Logik zu verstehen, sondern als Existential. Es handelt sich also nicht um Relationen zwischen Abstracta, sondern um Eigenheiten und Beziehungen von existierenden Seienden.« Existential ist hier nicht im Sinne von Heidegger zu verstehen, sondern – wie sie vorangehend ausführt – als »grundlegende Eigenheit von allem Existierenden, sei es nun Mensch, Huhn, Rose oder Kieselstein« (116).

114 So Cusanus in den 14 christologischen quaestiones; Cod. Cus. 40, 149<sup>r</sup>–150<sup>v</sup>, zitiert bei R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 320: »Sicut igitur singularitas non perit, quae in rationabilibus dicitur personalitas, [...]«. Cf. auch G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistseele* (wie Anm. 94) 116: »Die Selbstverständlichkeit, mit der Nikolaus sagt, daß die Singularität bei geistbegabten Wesen Personalität heißt, zeigt, daß er diesen Punkt nicht als erläuterungsbedürftig ansah.«

115 W. BEIERWALTES, *Innovation durch Einsicht* (wie Anm. 6) 183.

116 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 5f.: »cuncta enim singula sunt, et quodlibet implurificabile.« Cf. analog dazu *De ven. sap.* 21, N. 62, Z. 2f.: »Nam cum unum aeternum sit immultiplicabile, quia ante posse multiplicari«; *Comp.* 5: h XI/3, N. 13, Z. 2f.: »cum nullum singulare sit plurificabile aut multiplicabile«; *De ven. sap.* 22: h XII, N. 66, Z. 12ff.: »Omnis igitur varietas non est circa singulare, sed circa accidens ad singulare, quod facit tale et tale singulare.«

117 Insofern als die *singularitas* alles Gegensätzliche einfaltet, Form- und Wirkursache des Vielen ist, legt dies eine Interpretation sie als Individuationsprinzip zu bestimmen nahe. Cf. *Apol.*: h II, S. 10, Z. 3–7 [N. 13]: »Qui enim in absolutam omnium singularium singularitatem mentis oculum incit, hic satis videt universalitatem absolutam cum absoluta singularitate coincidere, sicut maximum absolutum cum minimum coincidit absoluto, in quo omnia unum.« Dadurch wird das Einzelne aufgewertet, weil es voll-

Einzelnen gibt ihm Würde und Wert, macht ihn zu einem Unverwechselbaren, sondern Würde und Wert sind gegeben durch die Teilhabe an der Ähnlichkeit mit dem ganz und gar einzigen Gott (*singularissimus deus*), dem Urbild von Allem. Dass also ein Einziges das ist, was es ist, geschieht durch die *singularitas*, die als Gleichheit verstanden werden muss, womit wir schon etwas dem nächsten Feld vorausgreifen werden.<sup>118</sup> Gleichheit wird von Cusanus als Unterscheidung (*discretio*) verstanden, was schon früh im cusanischen Denken so grundgelegt ist, sich jedoch dann immer mehr in seiner späten Philosophie entfaltet.<sup>119</sup> Unterscheidung aber ist nur gegeben durch das Licht.<sup>120</sup>

»Mit der Unterscheidung wird das Teilhaben erhellt, und durch das Teilhaben wird der Wesensgehalt der Unterscheidung, im Gegensatz zur bloßen Andersheit, verständlich.«<sup>121</sup>

kommen in sich ist, es hat absolute Bestimmtheit und Verbindung mit dem Gesamt. Indem das Einzelne das Ganze nur in kontrakter Weise als Teil repräsentiert, unterscheidet es sich von jedem anderen. Keine zwei Einzelseienden können genau gleich sein. Die Ungleichheit erscheint aber nur unter der Form der Verdoppelung, genauer Vervielfältigung des einfachen Einen. Cf. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 21f. [N. 19]: »Inter duo namque ad minus erit alteritas. Illa vero ad unum illorum duplicitatem facient; quare erit inaequalitas.« Unter dieser Betrachtungsweise kann man dann Jacobi nicht ganz zustimmen, wenn er sagt, Cusanus habe keinen Platz mehr für ein Individuationsprinzip. Cf. K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 97) 293.

118 Cf. *Comp.* 10: h XI/3, N. 31, Z. 8f.: »non enim est singularitas aliud quam aequalitas.« Cf. hierzu auch *Th. Leinkauf, Die Bestimmung des Einzelseienden* (wie Anm. 97) 193f.: Um zu verstehen, was *singularitas* bei Cusanus meint, »ist es unerlässlich, den schon in *De docta ignorantia II* herausgestellten Zusammenhang von *aequalitas* und *contractio* festzuhalten, die respektive den innertrinitarischen »Hervorgang« des Sohnes aus dem Vater – der ein absolutes Sich-selbst-Gleich-Sein und -Bleiben und darin ein ebenso absolutes Wissen um diese ursprüngliche Gleichheit mit und zu sich selbst ist –, sowie die Ganzheit der Dimension des faktisch Hervorgegangenen und d. h. den Bereich der Differenz und Andersheit bezeichnen. Dieser Bereich der Differenz ist für Cusanus also ursprünglich durchdrungen von der Kraft der Identität bzw. Gleichheit des göttlichen Wortes, die das konstitutive *Mehr* und *Weniger* (*magis et minus, excedens et excessum*) in ihm zu je *eigenen* oder *eigentümlichen* Formen wirklichen, individuellen Seins »angleicht« (*adaequans*) und damit ein unhintergebares und unmittelbares Abbild-Sein des Wirklichen in Bezug auf seinen Grund setzt.«

119 Cf. *Sermo XXII*: h XVI, N. 17, Z. 13–29.

120 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 16f.: »Lucis autem est discernere et singularizare.« Cf. dazu auch *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 4, Z. 7–11: »Lux enim est discretio, sic est et forma per formam discretio. Et lux est nomen, quia »nomen« concurrit cum forma et »a notamine dicitur«. Et sic nihil est sine luce, sicut nihil est sine »forma, quae dat esse rei.«

121 G. v. BREDOW, *Der Gedanke der Singularitas* (wie Anm. 93) 32.

Auf einzigartige Weise zeigt das Einzelne das Urbild an. Es ist nicht auch noch zusätzlich ein Einziges, sondern es ist gleichsam aus ontologischer innerer Notwendigkeit heraus ein Singuläres. Das Prinzip, das Sein und Wesen verleiht, heißt Unterscheidung.<sup>122</sup>

Wie wir wissen, folgt Nikolaus von Kues im Großen und Ganzen der platonisch-neuplatonischen und der christlich-platonischen Tradition. Gesehen haben wir aber auch, dass er sich dennoch nicht scheut, wenn es ihm angebracht scheint, seine eigenen Gewährsleute zu kritisieren. Unter anderem übt Cusanus auch an Platons Lehre von der Weltseele Kritik.<sup>123</sup> Zwischen Gott, dem Schöpfer der Welt und seinen Geschöpfen ist es nicht notwendig, eine wie immer auch geartete Weltseele anzunehmen, die zwischen beiden vermitteln würde. Klar drückt er sich aus, wenn er hier in *De venatione sapientiae*, wie wir bereits wissen – Proklos kritisch – nun sagt: »[...] es gibt nur einen ewigen Gott, der für alles, wozu Proklus Götter annimmt, der absolut hinreichende Lenker des gesamten Alls ist.«<sup>124</sup> Gott selbst ist, der in seiner Schöpfung lenkend han-

122 Cf. G. v. BREDOW, *Der Gedanke der Singularitas* (wie Anm. 93) 33. Diese wesensmäßige Unterscheidung drückt Cusanus durch das Verb »singularizare« aus, das nicht sehr oft bei ihm vorkommt. Cf. dazu auch TH. LEINKAUF, *Die Bestimmung des Einzelseienden* (wie Anm. 97) 206: »In diesem Verb [singularizare; J. B. E.] bündelt CUSANUS auf eine für seinen philosophisch inspirierten Umgang mit Sprache typische, weil Wort-Bild, Semantik und spekulative Intention möglichst eng miteinander verschränkte Weise das exklusive Verhältnis von absoluter Ursache und dem durch sie Verursachten. Vor dem ausgeführten Hintergrund und mit Blick auf den Hinweis von CUSANUS, das [sic!] Einzelne im Sinne des singulare eine ›Unterscheidung‹ (discretio, ...) sei, kann singularizare als ein Akt absoluter Unterscheidung begriffen werden. Absolut: weil diesem Akt keine weitere Bedingung als die Intention seines Urhebers vorausgeht noch beigeordnet ist und weil das Resultat in seiner Substanz (Bild der Einheit) nicht ex post reversibel ist. Unterscheidung: weil in diesem absoluten Akt Sein ausschließlich als Einzelsein entsteht und zwar als unmittelbare Ableitung und Ausdruck der Einzigkeit der göttlichen Einheit« [Hervorhebung: J. B. E.].

123 So z. B. in *De docta ign.* II, 9: h I, S. 89, Z. 26 – S. 96, Z. 11 [N. 141–150]; *De mente* 13: h <sup>2</sup>V, N. 145–150.

124 *De ven. sap.* 21: h XII, N. 62, Z. 7–12: »Supervacuus igitur fecit Proclus labores in sex libris De theologia Platonis volens investigare ex coniecturis incertis deorum illorum aeternorum differentias et ordinem ad unum deum deorum, cum non sit nisi deus unus aeternus, qui ad omnia propter quae ipse deos ponit, sufficientissimus est huius totius mundi administrator.« Ähnlich kritisierte er bereits vorher Aristoteles mit Berufung auf Epikur. *De ven. sap.* 8, N. 22, Z. 7–11: »Tamen Aristoteles, qui ut Anaxagoras primam causam intellectum, qui est principium motus asserit, non sibi attribuit totius universi administrationem, sed caelestium tantum; caelestia vero haec terrena dicit gubernare. Epicurus vero totam deo soli sine cuiuscumque adminiculo universi tribuit administrationem.«

delt, er benötigt dazu keine dazwischen geschaltete Institution, denn zwischen dem Schöpfergott (absolut, unendlich) und seinen Kreaturen (individuell, endlich) kann es ein Mittleres nicht geben.<sup>125</sup> Für Cusanus gibt es keine separate Ideenwelt.<sup>126</sup> Wer Platon eine regionale Zweiweltentheorie unterstelle, sei ein schlechter Interpret Platons.<sup>127</sup> Vielmehr ist ein jedes Ding, was es ist, weil es Gott so ins Sein und in sein Wesen gerufen,<sup>128</sup> besser – ersehen<sup>129</sup> hat. Konsequenterweise – so setzt Cusanus seine Kritik fort – gibt es auch nicht »mehrere voneinander verschiedene Urbilder«, sondern »ein einziges unendliches Urbild ist allein hinreichende und notwendige Bedingung«, »denn es gibt nur eine unendliche Form der Formen, der gegenüber alle Formen Abbilder sind.«<sup>130</sup> Diese

125 Cf. *De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 24–S. 96, Z. 1 [N. 150]: »Est igitur Deus causa efficiens et formalis atque finalis omnium, qui efficit in Verbo omnia quantumcumque diversa inter se; [...]. Nec cadit eo modo medium inter absolutum et contractum, ut illi imaginati sunt, qui animam mundi mentem putarunt post Deum et ante contractionem mundi. Solus enim Deus anima et mens mundi est eo modo, quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur.«

126 Cf. *De non aliud* 10: h XIII, S. 21, Z. 14–S. 23, Z. 22 [N. 36–40].

127 Cf. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 3, Z. 4–6. 18f.: »Ex quo elicias ideas non esse sic ab individuis separatas sicut extrinseca exemplaria. Nam natura individui cum ipsa idea unitur, a qua habet haec omnia naturaliter. [...] Quae si bene intelligantur, forte non tantum adversantur veritati, quantum mali interpretes ipsius suggesserunt.«

128 Creare heißt für Cusanus *essentiare*. Cf. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 11f.: »Deus enim proprie non intelligit, sed *essentiare*«; *De princ.*: h X/2b, N. 21, Z. 9: »Conditor est *essentiens*«; *Crib. Alk.* II, 3: h VIII, N. 94, Z. 5: »*creare* enim est *essentiare*«; *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 9f. [N. 111]: »*cessante spiritu essentiante cessat ens, [...]*«.

129 Cf. z. B. *De vis.* 4: h VI, N. 10, Z. 9–11; N. 11, Z. 13f.; 5: N. 16, Z. 1–9: »Tu igitur es Deus meus, qui omnia vides et, videre tuum est operari. Omnia igitur operaris. [...] tu es minister, qui omnia ministras; tu es provisor et curam habens atque conservator. Et haec omnia uno simplicissimo intuitu tuo operaris, qui es in saecula benedictus.«; 9: N. 34–35; 10: N. 40, Z. 10–12; 12: N. 47, Z. 6–8: »in tantum res est, in quantum tu eam vides, et ipsa non esset actu, nisi te videret. Visio enim praestat esse, quia essentia tua.«

130 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 94, Z. 23–28 [N. 148]: »Non est igitur possibile plura distincta exemplaria esse. [...] Unum enim infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata in ordine, omnes quantumcumque distinctas rerum rationes adaequatissime complicans«. Ebenso S. 95, Z. 17–19 [N. 149]: »Nihil est ergo illud, quod de imaginibus formarum Platonici dixerunt, quoniam non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines, [...]«. Ähnlich auch *De mente* 2: h V, N. 67, Z. 6f.: »Unde verissimum erit non esse multa separata exemplaria ac multas rerum ideas.« Cf. ebenso sehr schön *De vis.* 6: h VI, N. 19, Z. 20–N. 20, Z. 3: »O Domine, quam admirabilis est facies tua, quam si iuvenis concipere vellet, iuvenilem fingeret et vir virilem et senex senilem. Quis hoc unicum exemplar verissimum et adaequatissimum omnium facierum ita omnium et singulorum et ita perfectissime cuiuslibet quasi nullius alterius concipere posset?«

Einsicht, dass Gott in direktem Kontakt zu seiner Schöpfung steht – ein Denken, das zu einem guten Teil durch die franziskanische theologische Tradition maßgeblich gefördert wurde<sup>131</sup> –, zieht unweigerliche Konsequenzen nach sich. Das Singuläre rückt damit mehr in den Mittelpunkt. Das Konkrete ist von größerem Interesse als eine abstrakte universelle Ideenwelt. Der Einfluss eines spätmittelalterlichen Nominalismus (dies ist ohne Wertung gemeint!) lässt sich auch bei Cusanus nicht leugnen. Das Eine, als das eine Urbild von Allem, ist gemäß der definitiven Kraft des *non aliud* nichts Anderes als das Eine und ist somit einzigartig (*singulare*), was soviel heißt wie »ungeteilt und vom anderen verschiedenen«. <sup>132</sup>

Wir haben oben gesehen, dass das Singuläre, das Individuelle nicht als Gegenbegriff zum Allgemeinen verstanden werden darf. Beides kann aber auch nicht einfach gleichgesetzt werden. Daher stoßen wir auch in *De venatione sapientiae* auf eine klar gegliederte Stufenfolge der Singularität. Die unterscheidende Kraft im Licht der Gleichheit wird in unterschiedlicher Intensität deutlich. Gott als das eine Urbild ist bis auf den höchsten unfassbaren Grad singulär (*singularissimus deus*), danach folgt die Welt, die einziger ist als alle Einzelgegenstände, danach die Gattung, danach die Art, danach folgen die Individuen.<sup>133</sup> Alles Seiende, das Singuläre kann aber am Ende nur sein, weil Gott Teilhabe an seiner Ebenbildlichkeit in reiner Freiheit schenkt. Cusanus bezeichnet in diesem Zu-

131 Vgl. hierzu T. BARTH, *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus*, in: WiWei 16 (1953) 122–141, 191–213; 17 (1954) 112–136; 18 (1955) 192–216; 19 (1956) 117–136; 20 (1957) 106–119, 198–220; C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge* (Montreal/Paris 1964); DERS., *La connaissance intellectuelle du singulier matériel au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: Franc. Stud. 11 (1951) 157–201; DERS., *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot*, in: Franc. Stud. 13 (1953) N. 1, 29–49; N. 4, 27–58; T. ORLANDO, *Il primato del singolare e l'onnipotenza divina secondo Guglielmo d'Occam*, in: Mélanges Bérubé. Études de Philosophie et Théologie médiévales offertes à Camille Bérubé ofm cap pour son 80<sup>e</sup> anniversaire, hg. v. V. Criscuolo (Roma 1991) 319–356.

132 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 3ff.: »Nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum.« Cf. auch *Comp.* 5: h XI/3, N. 13, Z. 2ff.: »cum nullum singulare sit plurificabile aut multiplicabile, sive sit substantia aut quantitas aut qualitas.«

133 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 15–20: »Sicut singularitas speciei singularior quam suorum individuorum, et singularitas totius singularior quam partium et singularitas mundi singularior quam singulorum omnium. Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile.«

sammenhang das *posse fieri* als die nachahmbare Einzigkeit.<sup>134</sup> Da das *posse fieri* bereits eingehend behandelt wurde, brauche ich dies hier nicht weiter auszuführen. Es ist innerhalb des Geschöpflichen das Letzt-Erreichbare, es steht als Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, so dass die Einzigkeit als Nachahmung des Werden-Könnens bezeichnet werden kann, in dessen einziger Potenz alles eingefaltet ist und so alles aus dem Werden-Können ein Einzelnes wird.

»Seiendes kann nur deshalb sein [ebenso auch einzig und einzelnes sein], weil Gott Teilhabe an seiner Ebenbildlichkeit gewährt. Welt-Werden geschieht nur dadurch, daß Gott in seiner Ebenbildlichkeit seiner selbst ein Partizipierbares setzt, in dessen Teilhabe Schöpfung geschieht.«<sup>135</sup>

Eine besonders erstaunliche (*super alia mirabile*) Einsicht lässt sich auf dem Feld der *singularitas* finden. Im Nachspüren der Einzigartigkeit zeigt sich nämlich, dass alles die Ähnlichkeit Gottes in sich trägt.<sup>136</sup> Die *singularitas* ist dafür der probate Gedanke. Erstaunlich dabei ist die Ausdehnung dieser Ähnlichkeitsbeziehung auf alles. Sie besteht darin, dass man die gegensätzlichen Bestimmungen, so wie sie bei Gott zugleich bejaht und verneint werden müssen, auch beim Geschaffenen zugleich bejahen und verneinen muss.<sup>137</sup> Die Koinzidenz ist weder auf Gott beschränkt (Dionysius), noch auf Gott und dessen Ebenbild, den Menschen (Scottus Eriugena), sondern betrifft die gesamte Schöpfung. Alles Seiende in seiner Einzigartigkeit trägt die Bestimmungen der Koinzidenz an sich. So sind alle *singularia* einander weder ähnlich noch unähnlich, sie sind beides, sowohl ähnlich wie unähnlich und das genau deshalb, weil sie Einzeldinge sind. Dasselbe gilt für alle grundlegenden Denkbestimmungen wie Identität – Verschiedenheit (*eodem – diverso*), Gleichheit – Ungleichheit (*aequali – inaequali*), Einzahl – Vielzahl (*singulari – plurali*), das Eine – die Vielen (*uno – multis*), Gerade – Ungerade (*pari – impari*), Verschiedenheit – Übereinstimmung (*differentia – concordantia*). Die Reihe ließe sich noch beliebig fortführen (*et similibus*), wie Cusanus eigens bemerkt.<sup>138</sup>

134 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 12ff.: »Imitabilis igitur singularitas est ipsum posse fieri, in cuius singulari potentia omnia singulariter complicantur et de ipsa explicantur.«

135 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues* (München/Salzburg 1973) 86.

136 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 1f.: »Adicere tibi volo unum, quod video super alia mirabile, in quo omnia simul dei similitudinem gerere probabis.«

137 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 2ff.: »Dionysius recte dicebat de deo simul opposita affirmari et negari. Ita, si ti ad universa convertis, pariformiter comperies.«

138 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 4–10.

»Die Koinzidenz findet sich also in allem, nur bemerken wir sie nicht immer. Wo wir das Unendliche denken – sei's als absolute Einheit, sei's als *infinitas finita* aut *Deus creatus* [...] denken wir im Zusammenfall der Gegensätze oder jenseits seiner, was dasselbe ist. Außerhalb der Koinzidenz, d. h. bei unumschränkter Geltung des Widerspruchssatzes, verstehen wir auch die Kreatur nicht.«<sup>139</sup>

Wenn so allem endlich Geschaffenen im Bezug aufeinander die Bestimmung der Koinzidenz anhaftet, kommt noch einmal das zum Tragen, was Rombach<sup>140</sup> und Jacobi das funktionale Denken des Cusanus im Unterschied zum scholastischen Substanzdenken genannt haben. Denn damit ist jedes Seiende nicht nur ein substanzuell Gesetztes (*positum*), sondern eben ein Entgegengesetztes (*oppositum*), das grundsätzlich und ursprünglich immer schon in Bezug steht.<sup>141</sup>

## Das Feld der Gleichheit

Cusanus betritt in Kapitel 23 ein neues Feld, das der Gleichheit. Hier wird eine Fülle von Jagdmöglichkeiten offenbar.<sup>142</sup> Es ist das kürzeste Kapitel in unserem zu behandelnden Themenkreis. Dies wohl deshalb, weil Nikolaus – wie er selbst sagt – sich bereits ausführlich in seiner Schrift *De aequalitate* mit dem Problem der Gleichheit auseinandergesetzt hatte.<sup>143</sup> Schwaetzer hat sich jüngst in einer sehr ausführlichen Studie über *De aequalitate* mit der cusanischen Spätphilosophie befasst. Seine These, die er überzeugend darlegen konnte, lautet,

»daß Cusanus in seiner Schrift *De aequalitate* einen bisher in der Forschung übersehen erkenntnistheoretischen, auf dem Begriff der *aequalitas* fußenden Ansatz ausbildet, der unter Einbezug der Christologie die augustinische Position, der Mensch sei nur in Betracht des inneren Menschen *imago dei*, überwindet und so zugleich die Welt dem Menschen zugänglich macht«,

---

139 K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 229.

140 Cf. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*. Bd. I (wie Anm. 97) 140–228; K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (wie Anm. 97).

141 Cf. K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (wie Anm. 97) 280: »Gegensätzlichkeit wird in der cusanischen Differenzontologie zur konstitutiven, universalen, jedes Weltlich-Seiende im Verhältnis zu jedem anderen kennzeichnenden Kategorie.«

142 Cf. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 68, Z. 3: »Campum aequalitatis venationibus refertum subintremus.«

143 Cf. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 16f.

und sich aus dem erkenntnistheoretischen Ansatz »durch die christologische Erweiterung« für den Begriff der Gleichheit soziale Implikationen ergeben, die folgenreich »für die Auffassung von Intellektualität, Moralität und Sozialität im modernen Sinn« sind.<sup>144</sup> So kommt der Schrift *De aequalitate* eine gewisse Schlüsselfunktion für die Interpretation der cusanischen Spätphilosophie zu, so dass auch *De venatione sapientiae* unter der Prämisse dieser These gelesen werden kann.<sup>145</sup>

Der Begriff der Gleichheit ist in den christlichen trinitätstheologischen Reflexionen eine feste Größe. Vor allen Dingen im Platonismus der Schule von Chartres gewinnt der Begriff *aequalitas* eine herausragende Bedeutung und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen innerhalb trinitätstheologischer Begründungen, zum anderen erlangt er für kosmologische Überlegungen hinsichtlich der Ordnungsstruktur der Welt eine Relevanz.<sup>146</sup> Gleich zu Beginn greift Cusanus ein durch und durch platonisches Motiv auf, wenn er festhält: Alle Ungleichheit setzt die Gleichheit voraus.<sup>147</sup> Das ist ein Grundsatz, den er nicht zum ersten Mal äußert, sondern der durchaus als eine Grundmaxime seines Denkens betrachtet werden darf. Dies entspricht der bereits im Feld der Einheit angesprochenen Voraussetzung der Einheit vor aller Vielfalt.<sup>148</sup> Cusanus bewegt

144 H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*. 2. durchges. Aufl. (Hildesheim/Zürich / New York 2004) 12.

145 Cf. H. SCHWAETZER, *Aequalitas* (wie Anm. 144) 124–126.

146 Cf. W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in: Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985) 369.

147 Cf. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 68, Z. 4ff.: »Aequalitas enim, quae id est quod posse potest, cum sit ante aliud et inaequale, non reperitur nisi in regione aeternitatis.«

148 Vgl. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 8–12 [N. 18]: »Unitas ergo prior natura est alteritate [...]. Inaequalitas ergo posterior natura est aequalitate, [...]«. *De pace* 7: h VII, N. 21, S. 20, Z. 16–S. 21, Z. 4: »omnis autem multitudinis unitas est principium: [...] ante igitur omnem inaequalitatem est aequalitas aeterna.« *Cribr. Alk.* II, 7: h VIII, N. 105, Z. 1–3: »Certum est autem unitatem esse ante omnem multitudinem, quare aeterna, aequalitatem ante omnem pluralitatem, quia plura eo ipso, quod plura sunt inaequalia.«; *De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 17–19: »Aequalitas autem non potest esse nisi diversarum aequalium hypostasum ante omnem inaequalitatem et alteritatem.«; *Sermo* XXII: h XVI, N. 20, Z. 5–11: »Quia ›unitas praecedit omnem alteritatem‹, quae sine dualitate non est, igitur Unitas aeterna. Item inaequalitas posterior est aequalitati, a qua cadit, quia ›omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur‹ et inaequalitas absque alteritate esse nequit; Aequalitas igitur praecedat alteritatem, quare aeterna.«

sich hier ganz in der platonischen Tradition des Phaidon. Dort wird von Platon dargelegt, wie gleiche, bzw. mehr oder weniger gleiche Hölzer oder Steine an sich nur verstanden werden können, wenn man die Gleichheit an sich voraussetzt.<sup>149</sup> Die Ungleichheit ist immer später als die Gleichheit, setzt diese immer schon voraus und fällt von der Gleichheit ab. Dieser Gedanke begegnet uns mit einer gewissen Konstante im cusanischen Werk und zeigt ebenso eine Nähe zu Thierry von Chartres.<sup>150</sup>

Seit den frühen Schaffenstagen stoßen wir im cusanischen Œuvre auf den Begriff der Gleichheit, der zu einer zentralen Idee in seinem Gesamtwerk avanciert. Normalerweise begegnet er uns im Zusammenhang mit trinitätstheologischen Darlegungen und triadischen Denkfiguren, vornehmlich im gleichen Atemzug mit unseren beiden anderen Feldern, der Einheit und der Verknüpfung. Damit wird deutlich, dass es sich hierbei um einen Relationsbegriff handelt<sup>151</sup> – Relation in einem zweifachen Sinn: zum einen die Relation in der absoluten Sphäre Gottes. Cusanus arbeitet hier mit dem von Augustin herkommenden und durch die Schule von Chartres vermittelten Ternar *unitas – aequalitas – conexio*. Wenn Einheit, Gleichheit und Verbindung je unterschiedene Andere sind, dann heißt dies nicht, dass es sich hier um ein Anderssein des Wesens handelt, sondern um ein Anderssein in der Beziehung. Zum anderen die abbildhafte Relation des geschaffenen Seins: Im Bereich des *esse contractum* haben wir es als Gegenpart mit dem Ternar *alteritas – inaequalitas – divisio* zu tun. Wo Gleichheit innerhalb der Schöpfung anzutreffen ist, dort geht mit ihr immer auch die Andersheit und Ungleichheit einher. Dies steht im Einklang mit der konstanten cusanischen Überzeugung, dass es im endlichen, geschaffenen Bereich keine Präzision gibt und damit auch keine absolute Gleichheit.<sup>152</sup> Absolute *praecisio* finden wir nur im gött-

149 Cf. PLATON, *Phaidon*, 74a9–b6; c4f.; e6–75c5.

150 Cf. *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 11–S. 16, Z. 2 [N. 19]; *Sermo XXII*: h XVI, N. 20, Z. 6–9; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 16, Z. 1–8; *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 16, Z. 8–13; *Crib. Alk.* II, 7: h VIII, N. 105, Z. 1–13; *De pace* 7: h VII, N. 21, S. 21, Z. 2–4. Für THIERRY VON CHARTRES cf. *Commentum super Boethii librum de Trinitate* II, n. 36, Z. 47–51, (ed. Häring, 79).

151 Cf. *De pace* 8: h VII, N. 23, S. 24, Z. 3–6: »Sed quia sic se habet trinitas quod posita unitate ponitur unitatis aequalitas et e converso, et positus unitate et aequalitate ponitur nexus et e converso, hinc non in essentia sed in relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia conexio.«

152 Cf. z. B. nur *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 6–24 [N. 10]; II, prol., S. 59, Z. 6–12 [N. 90]; *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, N. 38, Z. 7–9: »Igitur in hoc mundo non est nec praecisio nec recti-

lichen Bereich, dort ist Gott nicht nur in sich die absolute Präzision, vielmehr ist er genauso »in seinem Hervorgang aus sich die schlechthin alles präzisierende und bemessende Kraft.«<sup>153</sup> Gleichheit in absoluter Präzision meint dann ein vollkommenes Identisch-Sein mit sich selbst, ein Mit-sich-gleich-Sein des einen absoluten Ursprungs, schlicht Unteilbarkeit. Dagegen weist der Bereich des Mehr oder Weniger (Vielheit) einen Mangel an Präzision und Genauigkeit auf, so dass man in gewisser Hinsicht im geschaffenen, endlichen Bereich fast von einer ungenauen Gleichheit sprechen muss. Dies ist zurückzuführen auf die unterschiedliche Teilhabe der verschiedenen Einzelnen, die jeweils ja *composita* sind. Cusanus greift zurück auf das Beispiel der *humanitas*, an der in ungleicher Weise alle existierenden Menschen teilhaben, d. h. jeder Mensch ist dank der Teilhabe an der Gleichheit vervielfältigbar.<sup>154</sup> Im Grunde besagt Gleichheit im geschaffenen Bereich zweierlei: Zum einen ist sie das strukturierende Prinzip für alles Geschaffene, sie gleicht als Prinzip »in jedem Seienden dessen mögliches ›Mehr‹ oder ›Weniger‹ aus und begründet so dessen Einzelheit (*singularitas*) und von Anderem sich abgrenzende Identität.«<sup>155</sup> Dies kommt deutlich zum Ausdruck, wenn Cusanus in *De venatione sapientiae* sagt:

»[...] mag auch keines von allen der Gleichheit ermangeln, durch die jedwededes das ist, was es in gleicher Weise ist, weil es nicht mehr und nicht weniger und durchaus nichts anderes ist als das, was es ist. Denn die Gleichheit ist jenes Wort des Nicht-Anderen selbst, eben des Schöpfergottes, der sich und alles mit Namen nennt [besser ausspricht] und bestimmt.«<sup>156</sup>

tudo nec veritas nec iustitia nec bonitas, cum experiamur unum esse alio praecisius, ut una pictura praecisior est alia.« *De sap.* II, N. 39, Z. 13f.: »[...] cum praecisio non sit de hoc mundo et aliud aliter existere necesse sit, [...]«. *De princ.* h X/2b, N. 37, Z. 3–8: »Mundus igitur iste, [...], non est veritas, sed eius principium est veritas. Ob hoc in mundo constituto nihil praecise verum reperitur, nulla est praecisa aequalitas aut inaequalitas seu similitudo sive dissimilitudo; mundus enim veritatis praecisionem capere nequit, [...]«.

153 TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 7) 112. Cf. hierzu auch *De non aliud* I: h XII, S. 5, Z. 6–9 [N. 5]; u. 21: S. 51, Z. 20–23 [N. 98].

154 Cf. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 69, Z. 3–10. Cf. dazu auch *De docta ign.* I, 22: h I, S. 45, Z. 5–8 [N. 68]; III, 8: S. 143, Z. 8–29 [N. 227f.]; *De coni.* II, 17: h III, N. 171, Z. 5–11.

155 W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit* (wie Anm. 146) 373.

156 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 5–9: »[...] licet nullum omnium sit aequalitatis expers, per quam quodlibet est id quod est aequaliter, quia nec plus nec minus et penitus non aliud quam id quod est. Nam aequalitas est verbum illud ipsius non aliud, scilicet dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis.«

Zum anderen ist die Gleichheit das verbindungsstiftende Moment der sich durch spezifische Differenzen unterscheidenden Einzelseienden. Cusanus schreibt weiter:

»Alle untereinander ungleichen Dinge haben also an der Gleichheit als an der Seinsform eines jeglichen teil und sind darin gleich; und da sie in ungleicher Weise an ihr teilhaben, deshalb sind sie ungleich. Alle Dinge stimmen also gleicherweise überein und unterscheiden sich.«<sup>157</sup>

Cusanus sagt klar, dass die Gleichheit eines real existierenden Gegenstandes sich nicht vervielfachen lässt.<sup>158</sup> Dies steht in konsequenter Weiterführung zu seinen Gedanken bezüglich der *singularitas*. Damit ist gemeint, dass nichts so vervielfältigt werden kann oder sich selbst vervielfältigt, dass es sich nur der Zahl nach würde unterscheiden können.<sup>159</sup> Gleichheit, so haben wir gerade weiter oben bereits gehört, besagt ja nichts anderes als Einzigartigkeit.<sup>160</sup> So kann es eben im Bereich des Endlichen keine völlige, präzise Gleichheit der Dinge untereinander geben.<sup>161</sup> Gleichheit im absoluten und genauen Sinne gibt es nur im Bereich der Ewigkeit, bei Gott, der die Genauigkeit schlechthin ist.<sup>162</sup> Dort ist dann Gleichheit auch kein re-

157 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 10–13: »Omnia igitur inter se inaequalia aequalitatem quasi cuiuslibet essendi formam participant, et in hoc aequalia sunt; et quia illam inaequaliter participant, inaequalia sunt. Concordant igitur pariter et differunt omnia.«

158 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 69, Z. 1: »Sic nec aequalitas cuiuscumque actu exsistentis est multiplicabilis.«

159 Cf. *Comp.* 4: h XI/3, N. 8, Z. 13f.: »nulla res, uti in se est, sit multiplicabilis«; *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4–9 [N. 188]; *De gen.* 1: h IV, N. 149, Z. 7: »idem est im-multiplicabile«; *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 5f.

160 Cf. *Comp.* 10: h XI/3, N. 31, Z. 8f.: »non enim est singularitas aliud quam aequalitas.«

161 Cf. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 3–9 [N. 9]; 4, S. 10, Z. 6–12 [N. 11]; 17, S. 34, Z. 3–16 [N. 49]; II, 1, S. 61, Z. 9–11 [N. 91]; 11, S. 99, Z. 20f. [N. 156]: »quod nulla duo in universo per omnia aequalia esse possunt simpliciter«; *De con.* I, 9: h III, N. 37, Z. 10f.: »cum praecisio aequalitatis impossibilis sit in omni finito.« *De aequal.*: h X/2c, N. 25, Z. 1f. u. 27–29: »Unde impossibile est plura esse omnino aequalia, cum plura esse non possint, nisi sint alia et alia et distincta in essentiis.« »Quod autem nulla duo reperiantur omnino aequalia est, quia duo aequalitatem aequaliter participare nequeunt.«

162 Cf. *Sermo XXII*: h XVI, N. 17, Z. 19–29: »Per hoc, quod est aequalitas infinita, tunc discretionem complicat omnium. Nam quod res est sic et non sic aut sic, habet a ratione aut discretionem infinita, quae est aequalitas infinita, per quam res consequitur discretum esse, infra quod non esset nec supra quod non est. Ex ipsa igitur discretionem comparatione nostra in rebus est diversitas, et inter nullas res aequalitas praecisa. Sed infinita aequalitas, quae est ratio infinita, omnes diversitates discretivas complicat in sua simplicitate.« *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 3, Z. 3–6: »Nam praecisa aequalitas non est nisi Deus Filius Patri omnia aequalis, a qua unitate Patris et aequalitate Filii sequitur nexus amoris aeternus.« Cf. *Sermo LXXIII*: h XVII, N. 3, Z. 10–12: »Deus est, quod in omni dubio praesupponitur. Ideo est ipsa infinita certitudo, praecisio, necessitas etc.«

lationaler Begriff mehr, der ein Mehr oder Weniger zulassen würde. Deutlicher als im Buch der *Jagd nach der Weisheit* drückt es Cusanus in *De visione dei* aus, dort heißt es:

»Die unendliche Gleichheit ist ein Ende ohne Ende. Wenn sie auch weder größer noch kleiner ist, so ist sie deshalb doch nicht so Gleichheit, wie wir die verschränkte Gleichheit fassen, sondern unendliche Gleichheit, welche weder Mehr noch Weniger annimmt. Und so ist sie nicht dem einen mehr gleich als einem anderen; sie ist vielmehr dem einen ebenso gleich wie allem, und allem so wie keinem von allem.«<sup>163</sup>

Die Gleichheit in der Ewigkeit kann nicht vervielfältigt werden. Vom Gedanken der Trinitätstheologie her kann er dann auch so sagen, dass die Gleichheit in Ewigkeit von der ewigen Ewigkeit gezeugt wird.<sup>164</sup> Dies deshalb, weil Einheit wiederholt nur die Gleichheit der Einheit erzeugt.<sup>165</sup>

Es ist interessant zu beobachten, wie Cusanus in diesem kurzen Abriss über die Gleichheit in kurzen Zügen den Bogen hin zu einer christologischen Bedeutsamkeit schlägt, um so auf die ewige Zeugung des einen Wortes im Vater hinzuweisen.

163 *De vis.* 13: h VI, N. 56, Z. 8–13: »Infinita aequalitas est finis sine fine. Unde licet non sit nec maior nec minor, non tamen propterea est aequalitas modo, quo capitur aequalitas contracta, sed est infinita aequalitas, quae non capit magis nec minus. Et ita non est magis aequalis uni quam alteri, sed ita aequalis uni quod omnibus, ita omnibus quod nulli omnium.«

164 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 68, Z. 8f.: »Ipsam enim in aeternitate aeterna gignit unitas.« Cusanus weiß sich auch hier in der Gefolgschaft des Proklos, denn was Proklos conditor intellectus genannt hatte, steht in Übereinstimmung mit dem, was die Christen verbum Dei nennen. Cf. *De ven. sap.* 9: h XII, N. 24, Z. 1–4: »Hoc autem verbum Platonici conditorem intellectum appellant, quem et unigenitum dicunt atque dominum universorum, ut Proclus credit. Deum enim unum appellant; ideo conditorem intellectum unigenitum; quidam vero primam intelligentiam appellant.«

165 Cusanus steht hier u. a. in einer Tradition, die auch von Boethius her kommt und die sich durch die Schule von Chartres, Thierry von Chartres, Johannes von Salisbury, Clarembaldus und Alain de Lille fortsetzt. Cf. BOETHIUS, *De inst. arithm.* II, 4: »Unitas in se ipsa multiplicata nihil procreat. Semel enim unum nihil aliud ex se gignit, quam ipsa est.« THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De trinitate* II, 30 (ed. Häring, 78): »Unitas ergo ex se per semel equalitatem gignit. Unitas enim semel unitas est. Gignit ergo unitas equalitatem unitatis ita tamen ut res eadem sit unitas et unitatis equalitas.« *Tractatus de sex dierum operibus*, 38, (ed. Häring, 571): »Ex se autem et ex sua substantia nichil aliud generare potest nisi equalitatem cum alii numeri ex se multiplicati inequalitates producant. Unitas enim semel nichil aliud est quam unitas.« ALANUS AB INSULIS, *De fide cathol. c. haer.* III, 4, PL 210, 405c-d: »Ut apud arithmeticum legitur, unitas gignit seipsam. Inter unitatem autem genitam et gignentem, quaedam invenitur aequalitas. [...] Deus enim gignit Deum [...] imo genuit illum, qui est idem Deus cum gignente est ibi perfecta aequalitas gignentis et genitit, sive convenientia seu nexus, qui dicitur Spiritus Sanctus.« Cf. hierzu auch R. HAUBST, *Bild des Einen* (wie Anm. 21) 231–236.

Dieser christologische Bezug ist bereits in *De docta ignorantia* vorgezeichnet, insofern als Cusanus dort die Kontraktion aus dem Wesen der zweiten göttlichen Person herleitet. Somit sind bereits da die Begriffe *aequalitas* und *contractio* in einen engen Zusammenhang gebracht worden. Damit wird einerseits der innertrinitarische Hervorgang des Sohnes aus dem Vater angesprochen, der geprägt ist vom Sich-selbst-Gleich-sein und -bleiben und dem absoluten Wissen darum. Andererseits rückt ebenso die Dimension des Geschaffenen in den Blickpunkt. Das Geschöpfliche geht genauso aus Gott hervor, jedoch im Modus der Differenz und Andersheit.<sup>166</sup> Dort bewirkt die göttliche *contractio adaequans*, dass das je Einzelne zur Gleichheit mit sich und in Differenz zu allem anderen (Nicht-Gleichheit) bestimmt wird.<sup>167</sup> So trägt alles Geschaffene als Ebenbild Gottes die Züge der göttlichen Dreifaltigkeit (Einheit, Gleichheit und Verbindung). Diese lassen sich sowohl aus dem je Einzelnen als auch aus der mannigfachen Vielfalt ablesen.<sup>168</sup>

Wenn Flasch meint, Einheit, Gleichheit und Verbindung seien nur »weltbezogene Begründungsmodi« und »nicht das innere Leben des Unendlichen in sich selbst«,<sup>169</sup> dann kann man dies so nicht unbedingt stehen lassen, denn Einheit, Gleichheit und Verbindung sind beides, sind sowohl Begründungsmodi hinsichtlich der Welt, als auch das innere Leben des Unendlichen selbst und stehen in einem unmittelbaren Abbild- und Teilhabeverhältnis.

Für den Bereich der erkenntnistheoretischen Fragestellung besitzt die Gleichheit schließlich – so lehrt uns das Buch *De aequalitate* – quasi einen transzendenten Stellenwert, insofern als sie die Bedingung der Möglichkeit von Erkennen überhaupt ist, sollen Denken und Sein ad-

166 Cf. TH. LEINKAUF, *Die Bestimmung* (wie Anm. 97) 193f.

167 Cf. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4–9 [N. 188].

168 Besonders schön wird dies deutlich in einer frühen Predigt vom 11. November 1444, *Sermo XL*: h XVII/2, N. 6, Z. 4–17: »Nam aut respexit ad plures creaturas aut ad unam aliquam. Si ad plures, illas vidit plures, inaequales et distinctas. ›Pluralitas ex unitate‹, ›inaequalitas ex aequalitate‹, distinctio ex conexione: Vidit principium trium. Si ad aliquam unam, vidit habere eam unitatem, aequalitatem et conexionem. ›Unitas est ipsa entitas; aequalitas est ipsa formalitas, quae non est nec maius nec minus, ut res hoc sit, quod est; et est conexio, qua entitas ipsa formalitati conectitur. Hanc trinitatem habet omnis res a Deo trino, qui est unus: ›unitas Pater, aequalitas Filius, conexio Spiritus Sanctus‹.« Cf. auch *De ven. sap.* 24: h XII, N. 72, Z. 1 ff.: »Omnia igitur quae sunt, quia ab hac aeterna trinitate [...] id sunt quod sunt, video trinitatem imitari.«

169 K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (wie Anm. 25) 355.

äquat aufeinander bezogen sein.<sup>170</sup> Dies wird jedoch in *De venatione sapientiae* im Feld der Gleichheit gar nicht thematisiert. Allenfalls ließe sich die Aussage, dass »die Gleichheit in gleicher Weise geeinte Gegenstände [formt]«,<sup>171</sup> im Hinblick auf *De aequalitate* z. B. auch auf den erkenntnistheoretischen Bereich hin auslegen. Besonders aber in *De aequalitate* hatte Cusanus deutlich gemacht, wie die Gleichheit (*aequalitas*) im Syllogismus logische als auch ontologische Voraussetzung für Wahrheit ist,<sup>172</sup> die er ganz klassisch als *adaequatio rei et intellectus* versteht.<sup>173</sup>

Zu bemerken ist allerdings, wie Cusanus – in der Tradition der Schule von Chartres stehend – die miteinander verbundenen Begriffe Einheit und Gleichheit anfänglich quasi als mathematisches Modell zur verstandesmäßigen Durchdringung der göttlichen Dreifaltigkeit benutzt und er so mit seinem metaphysischen Modell der Ein- und Ausfaltung darlegt, wie der drei-eine Ursprung eine innere gleichsam aufschließende Dynamik besitzt, die alles umfasst und einschließt. Jetzt veranschaulicht er in

170 Cf. *De aequal.*: h X/2c, N. 8f.; N. 27; *Comp.* 10: h XI/3, N. 34. Cf. hierzu auch W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit* (wie Anm. 146) 373–378.

171 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 14: »ita et aequalitas aequaliter unita formans«. Cf. auch *De pace* 8: h VII, N. 22, S. 22, Z. 11–14: »et potentia aequalitatis aequalificet seu format omnia quae consistunt (in hoc enim quod res nec plus nec minus est quam id quod est, aequaliter est; si enim plus vel minus esset, non esset; sine aequalitate igitur non potest esse), [...]«.

172 Cf. *De aequal.*: h X/2c, N. 6, Z. 10–N. 7, Z. 10: »Et hac via patet, quomodo intelligibile extrinsecum fit in actu per intrinsecum. Ac si intellectuale praesuppositum seu principium de se generaret suiipsius verbum, rationem seu notionem. [...] Nam amor sequitur cognitionem et cognitum – nihil enim incognitum amatur – et relucet in opere eius rationali, scilicet syllogistico, et maxime in primo modo primae figurae.« N. 8, Z. 29–33: »In unitate igitur essentiae huius syllogismi trium propositionum per omnia aequalium relucet unitas essentialis animae intellectivae tamquam in opere eius logistico sive rationali. Nam per regulam praemissam anima rationalis se videt in syllogismo ut in suo opere rationali in alteritate operis, [...]«. N. 26, Z. 11–13: »Neque est quidquam verum, nisi in quantum participat aequalitatis unitatem seu rationem; [...]«. N. 30, Z. 1f.: »Nonne sublata aequalitate nihil intelligitur, nihil videtur, nihil subsistit, nihil durat?« Cf. ebenso *Comp.* 10: h XI/3, N. 34, Z. 11–19: »ita et mentis visus nihil sentit quam intelligibilem lucem sive aequalitatem et eius apparitionem in signis suis atque verissime proficitur quod hac luce sublata nihil nec esse nec intelligi potest. Quomodo enim sublata aequalitate staret intellectus, cuius intelligere in adaequatione consistit, quae utique desineret aequalitate sublata? Nonne veritas sublata foret, quae est adaequatio rei ad intellectum aut aequatio rei et intellectus? Nihil igitur in veritate maneret aequalitate sublata, cum in veritate ipsa nihil reperiatur quam aequalitas.«

173 Cf. *De ven. sap.* 36: h XII, N. 106, Z. 14–16: »Et ultra hoc est etiam intelligendo verus, quando est rei et intellectae adaequatus.« *De aequal.*: h X/2c, N. 27, Z. 13f.: »Sine aequalitate non intelligitur veritas, quae est adaequatio rei et intellectus, [...]«.

*De venatione sapientiae*, wie die Gleichheit als strukturierendes Prinzip alles Geschaffene durchdringt. Dies geschieht in konsequenter Fortführung der Gedanken aus *De aequalitate*.

H. Schwaetzer hat gezeigt, dass der Begriff *aequalitas* bei Cusanus schon in frühen Tagen sowohl christologische, wie auch erkenntnistheoretische und auch ethische Fragen betrifft. Auch in *De venatione sapientiae* lässt sich dies seiner Meinung nach nachweisen,<sup>174</sup> gleichwohl hier Cusanus das Feld der Gleichheit nur sehr kurz abhandelt und sich darauf beschränkt, das in *De aequalitate* neu Gewonnene kurz anzureißen. Seit dieser Zeit aber (um ca. 1459) wird der Begriff der Gleichheit zu einer »universalen Verstehenskategorie der Wirklichkeit«, wie W. Beierwaltes es prägnant ausgedrückt hat. Dies vor allem deshalb, weil Cusanus in *De aequalitate*, ausgehend vom Johannesprolog, verschiedene Welten (Kosmos, Erkenntniswelt, Welt der Werte) in den Blick nimmt, um so eine ontokosmologische, gnoseologische und ethisch-theologische Theorie zu entwickeln.

Warum aber Nikolaus von Kues in seiner rückblickenden Schau im Feld der Gleichheit seine Neuerungen aus *De aequalitate* nicht weiter – wenigstens in groben Umrissen – dargelegt und wiederholt hat, bleibt offen.

Ein weiterer Punkt ist auffallend. In *De aequalitate* wurde die Gleichheit als Einfaltung der Einheit betrachtet und zwar so, dass auch in der Einheit stets nichts anderes gesehen werden kann als die Gleichheit.<sup>175</sup> An die Stelle der *unitas*, die doch eine so große Rolle im Denken des Cusanus spielt, tritt dort jetzt gleichsam die *aequalitas*. Im Spiegel der Gleichheit hatte er in *De aequalitate* gar den Ternar *unitas – aequalitas – conexio* begrifflich umbestimmt zu *aequalitas generans – aequalitas genita – aequalitas conectens*.<sup>176</sup> Wenn nun dort die Gleichheit die Stelle der Einheit einnimmt, dann ist sie zumindest »als inneres Moment des trinitarisch ›bewegten‹ Seins [...] dem Ersten und Einen selbst ›gleichgestellt.«<sup>177</sup> In *De mente* war *aequalitas* nur erst »Bild der Einheit«, bzw.

174 Cf. H. SCHWAETZER, *Aequalitas* (wie Anm. 144) 124–126.

175 Cf. *De aequal.*: h X/2c, N. 28, Z. 16: »In unitate enim non nisi aequalitas videtur.«

176 Cf. *De aequal.*: h X/2c, N. 24, Z. 17–22: »Sequitur igitur quod una est aequalitas, quae est aequalitas et aequalitatis aequalitas; est igitur aequalitas de se generans verbum, quod est eius aequalitas; a quibus procedit nexus, qui est aequalitas. Quem nexum spiritum caritatis dicimus, quoniam ex aequalitate generante et aequalitate genita non potest procedere nisi aequalitas, qui nexus seu amor dicitur.«

177 W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit* (wie Anm. 146) 384. Cf. ebenso S. 383: »[...] sie [die Gleichheit; J. B. E.] wird vielmehr als absolutes Prinzip gedacht, indem sie der absoluten Einheit gleich-gesetzt zur Gleichheit ebendieser Einheit wird.«

»Bild der Einfaltung der Einheit«. <sup>178</sup> Gleichheit avanciert in *De aequalitate* zur Struktur des göttlichen Wesens, wie auch zur Struktur der Welt. <sup>179</sup> Hier in *De venatione sapientiae* jedoch hören wir so davon nichts mehr, während sowohl bereits im *Complementum theologicum* <sup>180</sup> als auch später im *Compendium* <sup>181</sup> dieser Gedanke im Grunde vorbereitet bzw. dann erneut aufgenommen und ausgearbeitet wurde. Ich sage nicht, dass Cusanus diesen Gedanken verworfen hätte, es verwundert nur, dass er ihn hier nicht explizit aufgreift.

Es könnten mehrere Gründe spekulativ dafür gesucht werden. Zum einen, dass er *De aequalitate* tatsächlich nur als eine Privatschrift für Petrus Balbus gedacht hatte, die keiner breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollte. Dagegen spricht aber, dass er ja ausdrücklich auf genau diese Abhandlung am Ende des Kapitels in *De venatione sapientiae* verweist. Zum anderen könnte es sein, dass er unnötige Wiederholungen vermeiden wollte. Wenn aber die neuen Einsichten aus *De aequalitate* tatsächlich so originell sind, dass sie quasi einen neuartigen Interpretationsschlüssel für sein ganzes Denken darstellen, warum hat er dann jetzt nicht auch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass das – nennen wir es innertrinitarische Gespräch – sich z. B. ebenso in der Welt, wie auch in der Seele des Menschen manifestiert? Cusanus sagt es uns nicht und so muss es als eine offene Frage stehen bleiben.

## Das Feld der Verbindung

Cusanus widmet sich im folgenden Kapitel dem Feld der Verbindung, die er hier *nexus* nennt, während er am Anfang des Buches das achte Feld mit *conexio* bezeichnete. Wir dürfen daraus schließen, dass Nikolaus die

178 Cf. *De mente* 4: h <sup>2</sup>V, N. 74, Z. 12–16: »Nam aequalitas est unitatis imago. Ex unitate enim semel oritur aequalitas, unde unitatis imago est aequalitas. Et non est aequalitas explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio.«

179 Cf. dazu auch K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (wie Anm. 25) 497f.

180 Cf. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 13, Z. 37ff.: »Deum esse dicimus oppositorum oppositionem, qui est omnia in omnibus, et non est hoc aliud nisi ipsum dicere principium complicativum, coincidentiam absolutam seu infinitam aequalitatem.«

181 Cf. *Comp.* 10: h XI/3, N. 30f.

Begriffe *nexus*, *conexio* (*connexio*) synonym verwendet. Dies lässt sich in all seinen Schriften so beobachten.

Zunächst erläutert unser Kardinal einmal mehr, dass vor aller Teilung in aller Ewigkeit die Verbindung aus Einheit und Gleichheit hervorgeht.<sup>182</sup> Die Verbindung ist gleich ewig mit Einheit und Gleichheit, es gibt nicht mehrere ewige Wesen, »sondern [sie] sind die nicht zu vervielfachende und gänzlich unteilbare und unveränderliche Ewigkeit selbst.«<sup>183</sup> Zeugende Einheit, gezeugte Gleichheit und die aus beiden hervorgehende Verbindung bilden zusammen das *non aliud*, das aller Andersheit vorausgeht.

So ist der Rahmen schon einmal gegeben, innerhalb dessen Cusanus das Feld der Verbindung absteckt. Ausgang ist das innertrinitarische Geheimnis selbst, das er dann auch sofort die ewige Dreieinigkeit (*aeterna trinitas*) nennt. Interessant ist, dass er jetzt sogar den üblichen Ausdruck *trinitas* für den Ursprung von allem als unzutreffend befindet. Zuvor waren es nur die Bezeichnungen der göttlichen Personen Vater – Sohn – Geist, die er für unzutreffend oder unklar hielt;<sup>184</sup> jetzt ist selbst der Ausdruck *trinitas* ziemlich unzureichend (*minus proprie*),<sup>185</sup> vielleicht deshalb, weil Einheit – Gleichheit – Verbindung das *non aliud* sind.<sup>186</sup> Das Nicht-Andere aber eben einerseits der inhaltsärmste Ausdruck ist, da er eigentlich gar nichts bezeichnet bzw. benennt und doch alles benennt, ja mehr noch, der Begriff stellt die transzendente Grundlage für jegliche Sprache überhaupt dar. Man darf sich unter *non aliud* nicht ein gewisses Etwas vorstellen. Es scheint, der Ausdruck *trinitas* gehört doch noch zu sehr dem Bereich des Anderen an.<sup>187</sup> Die Perspektive ist dabei entschei-

182 Cf. *De ven. sap.* 24: h XII, N. 71, Z. 3f.; cf. ebenso *De docta ign.* I, 7: h I, S. 16, Z. 9–11 [N. 20]; *De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 6f.

183 *De ven. sap.* 24: h XII, N. 71, Z. 12ff.: »Aeterna enim unitas ipsius aequalitas aeternusque utriusque nexus non sunt plura divisa aeterna, sed ipsa aeternitas implurificabilis et penitus indivisibilis et inalterabilis.«

184 Cf. z. B. *De docta ign.* I, 9: h I, S. 19, Z. 9–12 [N. 26]; 24: S. 50, Z. 26–S. 51, Z. 26 [N. 80–82]; 26: S. 54, Z. 24–S. 55, Z. 4 [N. 87]; *De pace* 7: h VII, N. 21, S. 20, Z. 9–12; 8: N. 24, S. 25, Z. 1–3; *Crib. Alk.* II, 1: h VIII, N. 88, Z. 10–14.

185 *De ven. sap.* 24: h XII, N. 72, Z. 1f.: »ab hac aeterna trinitate – quae sic nominatur, licet minus proprie ...«

186 Cf. *De ven. sap.* 24: h XII, N. 71, Z. 16f.: »tamen non est aliud unitas, aliud aequalitas, aliud nexus, cum sint non aliud, quod aliud antecedit.«

187 Cf. dazu auch J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus* (Frankfurt a. M. 2002) 386–388. Cf. auch T. BORSCHKE, *Was etwas ist* (wie Anm. 104) 233: »Die Tugend eines jeden Wortes ist seine Deutlichkeit als die Unterscheidung von dem, was es nicht bedeutet. Der

dend, denn auch wenn Gott einer und drei ist, sich *unitas* und *trinitas* gegenseitig durchdringen, ja ähnlich den Transzendentalien austauschbar sind, so heißt es in *De pace fidei*<sup>188</sup>, dass Gott an sich weder *trinus* noch *unus* sei, weil er in sich überhaupt nicht aussagbar ist, jedoch *quoad nos*, als Schöpfer der Welt, zeigt er sich als *trinus* et *unus* und das mit einer gewissen rational nachvollziehbaren Stringenz. In einer Glosse des Cusanus, auf die u. a. W. A. Euler und K. Kremer hingewiesen haben, heißt es dann auch, dass sich *trinus* und *unus* als nichtidentische Qualitäten des sich selbstmitteilenden Gottes nur im Raum der Liebe versöhnen lassen. Cusanus notiert dort: »merke, die Liebe eint, und je größer und vollkommener sie ist, umso mehr eint sie.«<sup>189</sup> Cusanus spricht dann auch von der liebenden Vereinigung bzw. Verbindung (*amorosa conexio*), die sowohl als Verbindendes zwischen Einheit (Vater) und Gleichheit (Sohn) fungiert als gleichewig und ungetrennt, als auch als das verbindende Band zwischen *unitas* und *entitas* (*forma essendi*) im Geschaffenen. Gleichheit der Einheit wird von ihm mit *species* bzw. *forma essendi* gleichgesetzt, was er bei seiner Vorliebe für Sprach- und Wortspiele – einmal mehr wohl in Anlehnung an Thierry von Chartres – etymologisch untermauert, da *entitas* sich von *uno* ableitet.<sup>190</sup>

Die Verbindung zwischen Einheit und Gleichheit ist Liebe, sie ist das Natürlichste der Welt (*naturalissimum*), keine Sonderzugabe, kein – theologisch gesprochen – gesonderter Gnadenakt.<sup>191</sup> Es ist auffallend, dass der

---

Name des Nicht-anderen bestreitet sich selbst genau diese konstitutive Andersheit. Er bestreitet sich damit das Namensein; darin liegt seine negative Angemessenheit zur Benennung des Absoluten.«

188 *De pace* 7: h VII, N. 21, S. 20, Z. 9–12: »Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, summuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis super omne quod nominari aut dici posset.«

189 *Cod. Cus.* 107, fol. 21<sup>r</sup>, die Übersetzung und das Zitat sind entnommen bei K. KREMER, *Die Hinführung* (wie Anm. 90) 252f. Der lat. Text ist abgedruckt bei W. A. EULER, *Unitas et Pax* (wie Anm. 28) 260; ebenso erstmals bei J. E. BIECHLER, *Three manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, in: *Manuscripta* 27 (1983) 91–100.

190 *De ven. sap.* 24: h XII, N. 72, Z. 7: »[...] quia Graece ›entitas‹ ab ›uno‹ dirivatur.« Ähnlich bereits so in *De docta ign.* I, 8: h I, S. 17, Z. 6f. [N. 22]. Cf. THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, 22 (ed. Häring, 75): »Hec autem a Platone eternitas, ab aliis unitas quasi *oni'as* ab *on* Greco i. e. entitas, ab omnibus autem usitato uocabulo appellatur deus.«

191 Cf. *De docta ign.* I, 9: h I, S. 19, Z. 5–8 [N. 26]: »Amor enim naturalis alterum cum altero conectit, [...]«.

Ausdruck *nexus amorosa* bzw. *connexio amorosa*, *conexio amorosa*, *nexus amorissimus* bei Cusanus außer in *De venatione sapientiae* nicht allzu häufig auftritt. Wir begegnen ihm ansonsten nur in *De docta ignorantia*, in *De coniecturis* (hier nur in der Gleichstellung von *conexio* und *amor*), in *Sermo CCLIII* und *CCLXXXV*, im Büchlein *De circuli quadratura* und im *Brief an Nikolaus von Bologna (Albergati)*.<sup>192</sup> Cusanus betont hier eigens, dass die Liebe aus dem natürlichsten Ursprung Einheit und Gleichheit hervorgeht. Gott ist für Cusanus der liebend Eine. Griechisch-antikes Denken hätte hiermit doch eher Schwierigkeiten gehabt, insofern dort Liebe (*eros*) als Bedürfnisliebe verstanden wurde und Gott kein Mängelwesen sein kann, der etwas bedürfe. Für den Christen Nikolaus aber ist Gott ein Gott der Liebe, welche im Innersten Bejahung, Bei-Sein und Mit-Sein meint, sie (die Liebe) ist das Prinzip, das alle im Da-Sein hält und ohne das nichts Bestand hätte.

Die Verbindung erweist sich nicht nur als das Band der einen Dreifaltigkeit, sondern als das Band, das die ganze Schöpfung in unterschiedlicher Auswirkung durchzieht, sie im Dasein erhält. Die ganze Welt steht dadurch auf funktionale Weise in Verbindung.<sup>193</sup> Die mittelalterliche Philosophie war – inspiriert durch das Buch der Weisheit (Weis 11,20) – überzeugt, dass der göttliche Geist alles nach Zahl und Maß geordnet habe und dieser sich als liebendes, bejahendes, lebenspendendes Band auf eine für uns unbegreifliche Weise als die absolute Einheit in der Einheit der Schöpfung entfaltet.<sup>194</sup> So hat es Cusanus in *De docta ignorantia* bereits dargelegt und in *De coniecturis* weiter ausgeführt. Bei dieser *ex-*

192 Cf. *De docta ign.* II, 10: h I, S. 98, Z. 18 [N. 154]; *De coni.* II 17: h III, N. 179, Z. 12; *Sermo CCLIII*: h XIX, N. 16, Z. 6f.; *Sermo CCLXXXV*: h XIX, N. 8, Z. 3 u. 16; *De circuli quadratura*: h X/2a, Z. 23f. 30. 36. 64. 65; *Epistula ad Nicolaum Bononiensem (Albergati)*: CT IV/3, N. 5, Z. 2.

193 Cf. *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 7ff.: »Omnia igitur penetrat invisibilis conexionis spiritus. Omnes mundi partes intra se hoc spiritu conservantur et toti mundo conecuntur.«

194 Cf. *De docta ign.* II, 1–5: h I, S. 61–78 [N. 91–122]. Zum Themenfeld Zahl und Maß in der mittelalterlichen Philosophie cf. *Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter.* 2 Bde., hg. v. A. Zimmermann: Misc. Med. Bd. 16,1f. (Berlin / New York 1983–1984); darin bes. I. PERI, *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti. Die Auslegung von Weisheit 11,20 in der lateinischen Patristik*, in: Bd. 1, 1–21; cf. weiterhin H. KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (Hamburg 1982); W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in: *Rev. Et. Augustin.* 15 (1969) 51–61.

*plicatio* entsteht unter den Dingen die Verbindung der Stufenordnung (*conexio graduativa*).<sup>195</sup>

»Das Band der kosmischen Harmonie und Verknüpfung besteht also darin, daß die Dinge sich nach dem Plane des Schöpfers selber einander ›Band‹ sind, sich jeweils als Mittelglied des Niederen zum Höheren selbst zu einer abgestimmten Einheit zusammenschließen und so in ihrer Weise auch als Gesamtheit die innergöttliche Verbindung widerspiegeln.«<sup>196</sup>

Verbindung hat also eine kosmisch-metaphysische Dimension in dem Sinne, dass alles zugleich Einzelding und Ding im Gesamt des Universums ist. Ein chaotisches Universum ist für Cusanus undenkbar, denn im Gesamt der Schöpfung waltet eine kreatürliche Harmonie. Das Universum zeigt sich als die Manifestation und Versichtbarung der göttlichen Dreifaltigkeit, das durchdrungen ist vom unsichtbaren Band des Geistes.<sup>197</sup> Es ist die Versichtbarung des Unsichtbaren,<sup>198</sup> meint also nicht nur Ähnlichkeit, sondern vielmehr Entsprechung. So wie »das rechte Wort dem Gedanken nicht ähnlich [ist], und ebenso wenig ähnlich die passende Antwort der Frage; beide jedoch entsprechen.«<sup>199</sup>

Der Vergleich mit Wort und Gedanken liegt vor allem deshalb nahe, weil Cusanus nun im 25. Kapitel seine zusammenfassenden Überlegungen über die *conexio* damit weiterführt, dass es derselbe Geist (dasselbe Band) ist, der zum einen Körper und Seele miteinander verbindet, zum anderen auch die geistige Natur des Menschen, die der Synthese der Wahrnehmungen mächtig ist, umfasst. Gerade wegen seines Geistes und dessen Fähigkeiten sieht Cusanus den Menschen ja als herausragendes Ebenbild Gottes, der so die Schnittstelle zwischen körperlicher und geistiger Welt darstellt.<sup>200</sup> Besonders deutlich sagt es Nikolaus auch in *De*

195 Cf. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 119, Z. 1–S. 123, Z. 9 [N. 182–189]. Der Ausdruck *conexio graduativa* findet sich auf S. 120, Z. 30f. [N. 186]: »Omnis autem conexio graduativa est, et non devenitur ad maximam, quia ille Deus est.«

196 R. HAUBST, *Bild des Einen* (wie Anm. 21) 139.

197 Cf. *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 7f.; cf. ebenso *Crib. Alk.* II, 5: h VIII, N. 100, Z. 8–13: »Trinitas igitur, quae in creatura videtur, est a trinitate increata tamquam imago ab exemplari et causatum a causa. Est igitur unitrinus deus, qui creavit unitrinum mundum ad sui imaginem et similitudinem. In divina igitur natura est fecunditas, proles et amor: Fecunditas deus est, qui et origo et pater, proles autem ipsius fecunditas filius, amor nexus utriusque.«

198 Cf. K. H. VOLKMANN-SCHLÜCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt a. M. 1984) 72f.

199 J. SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen* (Frankfurt a. M. 1990) 76.

200 Vor allem im Buch *Idiota de mente* kommt dies ganz besonders deutlich zum Ausdruck.

*ventione sapientiae* noch einmal etwas später in Kapitel 32, wenn ich hier schon auf das Feld der Ordnung vorgreifen darf:

»Wie herrlich hat sie [die höchste, unvergängliche Weisheit; J. B. E.] den Menschen, das Band des Universums und selbst eine Welt im Kleinen, auf die höchste Stufe der wahrnehmbaren Natur und auf die unterste Stufe der Geistnatur gestellt und hat in ihm als in einem Vermittler die niederen zeitlichen Dinge und die höheren ewigen vereinigt. Sie hat ihn an den Horizont von Zeit und Ewigkeit gestellt, wie es die Ordnung der Vollkommenheit verlangte. Wir erfahren in uns selbst, die wir mit den übrigen Lebewesen die sinnliche Wahrnehmung gemeinsam haben, daß wir darüber hinaus einen Geist besitzen, der um Ordnung weiß und sie preist. Damit wissen wir um unsere Fähigkeit, die Ordnerin aller Dinge, die unsterbliche Weisheit zu erfassen, und wissen um unsere Verbindung mit Gott und den Geistwesen. Wie wir nämlich in jenem Teil, der uns mit den anderen Lebewesen verbindet, die Natur der Lebewesen besitzen, so haben wir in jenem Teil, der uns mit der Geistnatur verbindet, teil an der Geistnatur.«<sup>201</sup>

Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen besitzt also ebenso diese *conexio* des Geistes, die einerseits seine geistige Natur bewahrt, andererseits verbindet ihn dieses Band mit dem Geist der Weisheit. Mensch und Welt sind zwei korrelierende Größen, sie sind von ihrer Grundstruktur her vergleichbar. So kann Cusanus den Menschen auch als Mikrokosmos bezeichnen, der ganz ähnlich dem Weltall ebenso in Schönheit geordnet und verbunden ist.<sup>202</sup> Diese Verbindung mit dem Geist ist zudem notwendig, will

In *De mente* entwickelte ja Cusanus eine Erkenntnispsychologie, die zum einen das Verhältnis zwischen Leib und Seele beleuchtete, um so sowohl die Funktionen der Seele im Leib als auch deren eigenes Wesen zu erfassen, wobei ihm daran lag, sowohl das platonische Apriori als auch das aristotelische Aposteriori in Einklang miteinander zu bringen. Cf. hierzu auch K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: Praegustatio (wie Anm. 90) 3–49; DERS., *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in: Praegustatio (wie Anm. 90) 103–146.

201 *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 9–19: »Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat. Experimur in nobis, qui cum ceteris animalibus convenimus in sensibus, ultra illa habere mentem ordinem scientem et laudantem. Et in hoc scimus nos capaces ordinatricis omnium immortalis sapientiae esseque deo cum intelligentiis conexos. Sicut enim in ea parte, qua aliis iungimur animalibus, animalium naturam sortimur, ita in parte illa, qua intellectuali naturae iungimur, intellectualem participamus naturam;« Cf. auch *De coni.* II, 14: h III, N. 142f. Was Cusanus hier in *De ven. sap.* sagt, erinnert doch auch an das, was später Pico della Mirandola Gott zu Adam sagen lässt. Cf. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, hg. u. übers. v. G. von der Gönna (Stuttgart 1997) 8.

202 Der Gedanke vom Menschen als Mikrokosmos begegnet oft im cusanischen Werk. So bereits in *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 29–S. 127, Z. 3 [N. 198]; *De coni.* II, 14: h III, N. 143, Z. 9f.; *De ludo* I: h IX, N. 40, Z. 2–12; *De ven. sap.* 20: h XII, N. 56,

die menschliche Vernunft überhaupt etwas erkennen, denn der Grund aller Dinge ist das Prinzip, »wodurch, worin und aufgrund wessen alles Erkennbare erkannt wird.«<sup>203</sup> Ja mehr noch, wie uns Cusanus verrät: »Denn allein die ewige Weisheit ist es, in der jeder Geist erkennen kann.«<sup>204</sup> All unsere Erkenntnis nährt sich von genau daher. Damit greift der Kardinal das Bild der Nahrung auf, das er am Beginn unseres Buches bereits eingeführt hatte.<sup>205</sup> Wie alles seine Nahrung braucht, um überleben zu können, so auch der menschliche Geist. Woraus wir nämlich bestehen, daraus werden wir auch ernährt, wie er in *Sermo CLXXVIII* sagt.<sup>206</sup> Auf der Ebene einer natürlichen Ordnung wirkt die ewige Weisheit anziehend auf den menschlichen Geist, wie es im Buch vom Laien über die Weisheit heißt.<sup>207</sup> Hier in *De venatione sapientiae* spricht er in Anlehnung an Dionysius Areopagita davon, dass der Geist zum Geist der Vernunft hinabsteigt und den Geist der Vernunft der ewigen Weisheit zuwendet, damit beide vereinigt werden können. Cusanus schreibt:

»Der Geist der Weisheit also steigt zum Geist der Vernunft wie das Ersehnte zum sich Sehenden gemäß der Glut des Verlangens herab und wendet den Geist der Vernunft zu sich. Dieser verbindet sich mit ihm in Liebe, »dem Feuer gleich«, das – wie Dionysius sagt – »sich das mit ihm Vereinigte angleicht, soweit die einzelnen Gegenstände dazu befähigt sind. Und in dieser Liebesverbindung findet die Vernunft ihr Glück und lebt glücklich.«<sup>208</sup>

Z. 16f.; 32, N. 95, Z. 9–12; *Sermo XXX*: h XVII, N. 8, Z. 2; *Sermo XLIII*: h XVII/2, N. 3, Z. 5–7; *Sermo LVIII*: h XVII/4, N. 31, Z. 1–3; *Sermo CXXII*: h XVIII/1, N. 2, Z. 17–19; *Sermo CXXVIII*: h XVIII, N. 10, Z. 9f.; *Sermo CLXV*: h XVIII, N. 3, Z. 1; *Sermo CLXX*: h XVIII, N. 3, Z. 5f.; *Sermo CLXXII*: h XVIII, N. 12, Z. 22–24. 41–46; *Sermo CCVI*: h XIX, N. 2, Z. 13f.; *Sermo CCLVII*: h XIX, N. 22, Z. 12–16; *Sermo CCLXIII*: h XIX, N. 24, Z. 8–11; *Sermo CCLXVII*: h XIX, N. 17, Z. 18f. Cf. dazu auch W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 68–87; ebenso M. GATZEMEIER/H. HOLZHEY, *Makrokosmos/Mikrokosmos*, in: HWbPh Bd. 5, 640–649.

203 *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 8, Z. 7f.: »Ipsum [omnium principium; J. B. E.] est, per quod, in quod et ex quo omne intelligibile intelligitur, [...]«.

204 *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 13, Z. 10–12: »Sola enim aeterna sapientia est, in qua omnis intellectus intelligere potest.«

205 Cf. *De ven. sap.* I: h XII, N. 2–5.

206 *Sermo CLXXVIII*: h XVIII, N. 6, Z. 10–13: »In cibo igitur considera, quo modo, ad hoc quod sit cibus, requiritur, ut sit proportionatus naturae; ex his enim ex quibus sumus, ex illis nutrimur.«

207 *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 6–8. Cf. hierzu auch K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: *Praegustatio* (wie Anm. 90) 51–91.

208 *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 18–23: »Spiritus igitur sapientiae in spiritum intellectus, ut desideratum in desiderans, secundum fervorem desiderii descendit et convertit

Um allen Missverständnissen vorzubeugen, hat K. Kremer sehr treffend folgenden kommentierenden Hinweis gegeben, den wir uns hier vor Augen führen wollen:

»Das heißt, mag auch der Geist der Weisheit *gemäß der Glut des Verlangens*, wie das Ersehnte in das sich danach Sehrende, in den Geist der Vernunft hinabsteigen, so ist dennoch der *spiritus sapientiae* das der Natur nach Frühere, gegenüber dem *spiritus intellectus*, um es mit der bekannten aristotelischen Formulierung deutlicher auszudrücken. Denn nicht der *spiritus intellectus* wendet den *spiritus sapientiae* zu sich, sondern umgekehrt letzterer den ersteren, mag auch der Geist der Vernunft in Liebe mit dem Geist der Weisheit verbunden sein. Und nicht der Geist der Weisheit adaptiert sich dem ihm in Liebe verbundenen Geist der Vernunft, sondern der Geist der Vernunft adaptiert sich dem in Liebe verbundenen Geist der Weisheit.«<sup>209</sup>

Der Mensch steht also in einer einzigartigen Beziehung zum geistigen Prinzip, das die Welt durchwaltet und ist in der Lage dieses Prinzip in sich selbst zu erkennen als die grundlegende Aktivität, die sowohl dem Sinn, dem Verstand, als auch der Vernunft gemeinsam ist. Den meisten Philosophen aber – so die Kritik des Cusanus, die er doch mit gewissem Stolz vorträgt – blieb diese universale Bedeutung der *conexio* in ihrem Facettenreichtum (Metaphysik, Kosmologie, Gnoseologie) verborgen. Er spielt hier sicherlich zu einem Großteil auf die aristotelische Richtung an, die in einem gewissen dualen Denken steckengeblieben ist, wie es aber auch in der platonischen Philosophie zu finden war, d. h. beide wagten die Koinzidenz nicht zu denken. Interessant ist hier Folgendes: Cusanus konnte in *De beryllo* sagen, dass Anaxagoras die Trinitätsphilosophie eröffnet habe, ihm darin auch Platon und Aristoteles gefolgt seien,<sup>210</sup> denn gänzlich war der Beryll auch Aristoteles nicht unbekannt,<sup>211</sup> d. h. die sogenannte heidnische Philosophie hatte zwar bereits an das trinitarische Geheimnis gerührt, sie haben daraufhin zugehört, aber letzten Endes fehlte allen doch die rechte Einsicht und die geeignete Brille für ihr Denken, um ein genaues Verständnis des *nexus* zu bekommen.<sup>212</sup> In *Cribratio Alchorani* jedoch gesteht er

spiritum intelligentiae ad se, qui ei amore neclitur, – ignis instar, ut ait Dionysius, quae ›sibi unita iuxta singulorum aptitudinem‹ assimilat. Et in hoc amoris nexu feliciter intellectus et vivit feliciter.« Das Dionysiuszitat findet sich in *De eccles. hier.* II, 1, in: PG 3, 393A.

209 K. KREMER, *Die Hinführung* (wie Anm. 90) 230.

210 Cf. *De beryllo*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 35–38. Cf. auch z. B. bereits *Sermo I*: h XVI, N. 6–11 u. *Sermo II*: h XVI, N. 3 f.; cf. ähnlich *De princ.*: h X/2b, N. 14, Z. 1–8.

211 Cf. *De beryllo*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 28, Z. 8–10.

212 Cf. *De beryllo*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 42, Z. 11–14: »Et ob hoc omnes philosophi ad spiritum, qui

gerade dem muslimischen Propheten (Mohammed) zu, dass doch dieser der Trinität, bzw. einer ansatzweise richtigen Pneumatologie nahe kam.<sup>213</sup> Durchaus gibt es symbolische, denkerische Hinführungen zum Geheimnis der Dreifaltigkeit bei Cusanus in seinem gesamten Werk, das steht außer Zweifel,<sup>214</sup> aber dass Nikolaus Theologie und Philosophie strikt trennen würde, er Philosophie quasi ohne Theologie betreibt, diese gar minderwertiger sei als jene, wie es Flasch gerne interpretieren möchte,<sup>215</sup> davon kann keine Rede sein.<sup>216</sup>

Auch jetzt am Ende des Kapitels über die Verbindung bringt Cusanus einmal mehr eine mathematische Hinführung zur Dreieinigkeit. Mit Hilfe eines geometrischen Beispiels will er dazu anleiten, die Dreieinigkeit so zu sehen, dass sie »in ihrer Einheit das ist, was sie sein kann, mag sie auch alle Einsicht übersteigen und von jedem Menschengestirb nur in der Weise des Nichtbegreifens begriffen werden.«<sup>217</sup> Ich werde auf diese mathematischen

est principium connexionis et est tertia persona in divinis secundum nostram perfectam theologiam, non attigerunt, licet de patre et filio plerique eleganter dixerint, maxime Platonici, [...]«. Cf. auch M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues* (wie Anm. 77) 232–235: »In der aristotelischen Schule vernachlässigte man in der Tat die wahre Funktion der Vernunft, eben die Entdeckung des *nexus*, der allein den wechselseitigen Bindungen der Dinge wie deren Beziehung zum Ganzen gerecht wird. Getäuscht durch eine Logik des ausgeschlossenen Widerspruchs und infolge des Unvermögens einer punkthaften Betrachtung der Minima und der Limiten war man dort nicht imstande, in der dialektischen Einheit der Gegensätze das synthetische Vermögen eines ›dritten Moments‹ zu erfassen, und glaubte statt dessen den metaphysischen Aufbau des Konkreten zu erreichen, indem man mit den leeren Kategorien von Form und Materie spielte.« (232)

213 Cf. *Crib. Alk.* I, 18: h VIII, N. 75f. Cf. dagegen eben die griechische Philosophie, die einem rechten Verständnis des Geistes nicht so nahe kam in *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 35–38.

214 Cf. hierzu auch K. KREMER, *Die Hinführung* (wie Anm. 90) 227–272.

215 Cf. so den Grundtenor im ganzen Buch von K. FLASCH, *Nikolaus von Cues. Geschichte einer Entwicklung* (wie Anm. 25). Cf. dazu auch die Rezensionen zu Flaschs Buch von W. J. HOYE, in: *Theol. Rev.* 98 (2002) 149–154 u. K. KREMER, in: *Theol. Lit.* 124 (1999) 410–415. Cf. weiterhin A. DAHM, *Vernunft und Glaube in den Sermones des Nikolaus von Cues. Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von K. Flasch (1998 u. 2001) und U. Roth (2000)*, in: *MFCG* 31 (2006) 245–278.

216 Cf. hierzu u. a. auch W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: *MFCG* 28 (2003) 65–102; J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Cues. Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung* (Trier 1996); U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*: BGPhThMA NF Bd. 55 (Münster 2000); W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus* (Freiburg/Basel/Wien 2004).

217 *De ven. sap.* 26: h XII, N. 74, Z. 3–6: »Nunc vero subiciam manuductionem unam mathematicam, ut videas trinitatem praemissam, cum sit unitas, id esse quod esse potest, licet omnem intellectum antecedit et non nisi incomprehensibiliter comprehendatur per omnem humanam mentem«.

Ausführungen hier nicht weiter eingehen. Cusanus will nur eines noch einmal mehr verdeutlichen, dass Gott vor dem *posse fieri* und vor dem Unmöglichen anzusiedeln und zu finden ist. Was Cusanus durch geometrische Figuren auslegt, spielt dann noch einmal auf das *possest* und seine ganze Spätphilosophie des Könnens an. Das *possest* geht allem Werden-Können und aller Quantität, allem wahrnehmbaren und denkbaren Sein voran. Am Ende der Trilogie von *unitas – aequalitas – conexio* ist Cusanus bei dem angelangt, was er zu Beginn von *De venatione sapientiae* als den Punkt der Ruhe seiner Jagd in Aussicht gestellt hatte. Dort lesen wir:

»Der Punkt, an dem die Mutmaßungen meiner Jagdzüge zur Ruhe kommen, liegt in der Erkenntnis, dass es nur eine einzige Ursache für alles gibt, welche das Werden-Können für alle Dinge erschafft, und dass diese Ursache allem Werden-Können vorangeht und zugleich sein Ziel ist. Sie entzieht sich aller Benennung und Teilhabe, an ihrer Ähnlichkeit aber haben alle Dinge teil.«<sup>218</sup>

In der Terminologie des Könnens gibt es eine Trias von dessen Modalitäten: *posse facere*, *posse fieri*, *posse factum*, die klar das Verhältnis von Gott und Welt kennzeichnen.<sup>219</sup> Es geht Cusanus um die spekulative Untermauerung des Ursprungs und Ziels der ganzen Schöpfung, die keine Schaffung aus sich heraus ist, sondern eine Schöpfung, die sich radikal verdankt, bejaht und geliebt weiß von ihrem drei-einen Ursprung her. So wird jetzt am Ende des Feldes der Verbindung deutlich, wie Cusanus Kausalität und Partizipation zusammendenkt, indem er »die Einheit des Schöpfer – Geschöpf-Verhältnis [sic!] in der Triade der Könnens-Modalitäten ausdrückt.«<sup>220</sup> Dem *possest* bzw. dem absoluten *posse facere* ist eine uneingeschränkte Wirkkraft zu eigen, es ist die Allmacht Gottes.<sup>221</sup> Werden-Können und Andersheit sind hingegen Begriffe, die so in dem göttlichen Bereich nicht mehr greifen und keine Anwendung finden können. Diese erhalten Geltung nur in der Dimension des Geschaffenen.

218 *De ven. sap.* 7: h XII, N. 16, Z. 3–7: »Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus; quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur.«

219 Cf. *De ven. sap.* 39: h XII, N. 115, Z. 3–7: »Quia nihil factum est quod non potuit fieri, et nihil se ipsum facere potest, sequitur, quod triplex est posse: scilicet posse facere, posse fieri et posse factum. Ante posse factum posse fieri; ante posse fieri posse facere. Principium et terminus ante posse fieri est posse facere. Posse factum per posse facere de posse fieri est factum.«

220 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 135) 92.

221 Cf. *De ven. sap.* 26: h XII, N. 77, Z. 2–10; cf. auch 39, N. 116, Z. 13–16.

Cusanus ist es wichtig, darauf weist er mehrere Male immer wieder hin, dass Ursprung (*causa efficiens*) und Ziel (*causa finalis*) des Werden-Könnens, als die dem Universum zugrundeliegende Macht, identisch sind.<sup>222</sup> Das Werden-Können (*posse fieri*) findet seine Grenze nur im Unendlichen, wo Ursprung und Ziel im *posse facere* zusammenfallen. Damit greifen wir bereits auf das nächste Feld der Grenze vor. Dies ist allerdings hier notwendig, um zu verstehen, warum Cusanus am Ende der Ausführungen über die Gleichheit seine Regel der belehrten Unwissenheit anführt und somit den Bogen zu seinem Erstlingswerk schlägt. Das *posse fieri* (Werden-Können) findet nämlich sein Ziel und seinen Abschluss nicht im Gewordenen, auch wenn faktisch im konkret individuell Gewordenen das Werden-Können auf eine gewisse Grenze und Begrenztheit stößt. Cusanus bringt als Beispiel Platon, in dem zwar das Werden-Können des Menschen zu einem Abschluss kommt, jedoch nicht das Werden-Können des Menschen schlechthin. Das Menschsein an sich kann noch auf vielfältige Weise verwirklicht werden. Gleichzeitig ist auch das Werden-Können des Individuellen nur eine begrenzte und unabgeschlossene Größe, denn der Mensch kann vieles werden, Musiker, Techniker usw., was Platon eben nicht war. So findet das *posse fieri* seine Vollendung nur im *possest*, dem Können-Sein, denn dies allein kann die wahre Grenze des *posse fieri* sein, weil das *possest* unendlich ist und durch kein noch so großes oder kleines Endliches erreicht wird.<sup>223</sup> Und hier haben wir den Punkt erreicht, warum Cusanus seine Regel der belehrten Unwissenheit am Ende des Feldes der Gleichheit und zu Beginn des Feldes der Grenze noch einmal anführt. Denn die Regel besagt,

222 Cf. *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14, Z. 4f. u. 19f.; 7, N. 16, Z. 4f.; N. 18, Z. 2ff.; 27, N. 80, Z. 5-9; 37, N. 108, Z. 13f.; 38, N. 110, Z. 11f.; N. 114, Z. 1-8; 39, N. 117, Z. 1-4.

223 Cf. *De ven. sap.* 37: h XII, N. 108, Z. 4-14: »Et est, quod factum cum sequatur posse fieri, numquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum. Nam etsi posse fieri, secundum quod est actu, sit terminatum, tamen non simpliciter. Ut in Platone posse fieri hominem est terminatum, nam tamen posse fieri hominem est penitus in Platone terminatum, sed tantum ille terminandi modus, qui dicitur Platonicus; et restant alii etiam perfectiores innumerabiles modi, neque etiam in Platone posse fieri hominis est terminatum. Multa enim homo fieri potest, scilicet musicus, geometricus, mechanicus, quae Plato non fuit. Unde posse fieri non determinatur simpliciter nisi in possest, suo principio pariter et fine, [...]«.

»dass man in den Dingen, die ein mehr oder weniger annehmen, niemals zu einem schlechthin Größten oder einem schlechthin Kleinsten kommt, wohl aber zu einem tatsächlich Größten und Kleinsten.«<sup>224</sup>

Im geschaffenen Bereich kann es keine Vollkommenheit, keine Präzision geben, keine absolute Einheit, keine absolute Gleichheit und keine absolute Verbindung. Aus dieser Unerreichbarkeit heraus erwächst gerade die Dynamik und gleichsam die Energie des gesamten Universums. Man darf Brüntrup zustimmen, wenn er sagt:

»Nur das Ewig-Unendliche läßt dem Endlich-Werdenden den Spielraum, unbegrenzt vollkommener zu werden und dabei die eigene Identität mehr und mehr zu gewinnen. Das Endliche als Gewordenes und Werdendes ›wird‹ auch weiterhin, es ›wird‹ auf das unerreichbare Ziel zu. In dieser Abständigkeit (die zugleich innerste Nähe ist) hat es seinen metaphysischen Ort, dadurch ist es als Geschöpfliches bestimmt.«<sup>225</sup>

Cusanus schenkt seinem Leser auch dafür ein sinnenfälliges Beispiel, um noch einmal das Verhältnis von Werden-Können und Machen-Können zu verdeutlichen. Die Wärme dient ihm als Exempel. Er geht dabei von dem Grundsatz aus, dass wir auch im begrenzten erfahrbaren Raum gewahr werden, wie das *posse facere* im Sinne von Wirken- und Bewirken-Können die Grenze des *posse fieri* bedeutet. Das *posse fieri* als Totalität aller Möglichkeiten in der Welt findet seine Grenze erst im Absoluten. Analog dazu gilt für das Geschaffene, dass jedes Seiende danach strebt, die Fülle dessen zu erreichen, was es je werden kann, um sich so ganz zu verwirklichen. Alles, was existiert, befindet sich in einem gewissen Zustand der Wärme, kann wärmer oder kälter werden, kann erwärmt werden entweder von außen oder aus sich selbst. Wir befinden uns im Bereich des Mehr oder Weniger. Die Möglichkeit warm zu werden schlägt auf einer höchsten Stufe um in das Warm-Machen-Können, Cusanus nennt es das Feuer, das nur wärmt.<sup>226</sup> Es ist dies der Extremfall, denn das,

224 *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 1 ff.: »Haec est ratio regulae doctae ignorantiae, quod recipientibus magis et minus numquam devenitur ad maximum simpliciter vel minimum simpliciter, licet bene ad actu maximum et minimum.« Cf. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–S. 9, Z. 1 [N. 9]; 6, S. 13, Z. 25 f. [N. 15]; *De coni.* I, 10: h III, N. 49, Z. 9–12; *De fl.* 4: h IV, N. 72, Z. 10–14; *De ludo* I: h IX, N. 15, Z. 6–9; II, N. 96, Z. 22–24; *De ven. sap.* 37: h XII, N. 108, Z. 18 f.; *Sermo* CCL: h XIX, N. 2, Z. 4–9; *De circuli quadratura*: h X/2a, Z. 94 f.

225 A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 135) 97.

226 Cf. *De ven. sap.* 26: h XII, N. 78, Z. 4–7. Das Beispiel der Wärme, die in das Feuer umschlägt, wird nicht zufällig von Cusanus gewählt worden sein. Bei Heraklit ist das Feuer die elementare Wirklichkeit des Logos, das als Grundelement in allem ist und

was wirklich warm werden kann, wird niemals selbst das Erwärmende (Feuer), denn »das Erwärmende ist im Erwärmbaren ein nur der Möglichkeit nach Erwärmendes.«<sup>227</sup> Aber nicht so, als ob das, was warm werden kann, das Erwärmende selbst in Potenz nur sei, denn streng geschieden bleiben Machbarkeit (*factibilitas*) und das, was der Möglichkeit nach gemacht oder bearbeitet werden kann.<sup>228</sup> Aber in dem, was z. B. erwärmt werden kann, liegt das aktive Prinzip der Möglichkeit nach beschlossen, das an der äußersten Grenze (dem Maximum) in seine Wirklichkeit tritt und sich zeigt. Das absolute *posse facere* und das *posse fieri* sind streng getrennt, aber im *posse fieri* ist verborgen der absolute, selbst ungewordene Schöpfer anwesend und zeigt sich auf der Grenze als der, der alles, was je werden kann, wirkt und bewirkt.

»So findet sich auf der Grenze der der Erleuchtung fähigen Dinge das erleuchtende Licht und auf der Grenze der erschaffbaren Dinge der schaffende Schöpfer, den man in den erschaffbaren Dingen zu erschauen vermag. In Wirklichkeit (actu) aber ist er nur auf der Grenze der erschaffbaren Dinge, er, der die Grenze ohne Grenze oder Ende ist.«<sup>229</sup>

Damit steht *De venatione sapientiae* genau auf der Linie, die ihren Abschluss dann in seinem letzten Werk *De apice theoriae* findet. Die vielheitliche Welt, in der wir leben, die uns umgibt, derer wir ein Teil sind,

wirkt und sich allem anverwandelt. Cf. DK 22 B 30. In der stoischen Philosophie ist das pneuma ein schöpferisches Feuer, aus dem alles entsteht und das die geordnete Wirklichkeit des Kosmos aus sich hervorbringt. Cf. CICERO, *De natura deorum* II, 11, 15. 22. 32. In der Naturphilosophie des Thierry von Chartres ist es das Feuer, das den Prozess der Weltwerdung als Wechselwirkung der Elemente konstituiert und leitet. Cf. THIERRY VON CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 17, (ed. Häring, 562, 9); cf. ebenso 14, 561, 74–82.

227 *De ven. sap.* 26: h XII, N. 78, Z. 10f.: »Calefaciens tantum in calefactibili est calefaciens in potentia.«

228 Cf. *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 8ff.: »Non est factibilitas potentia faciens, sed in ipsa factibilitate faciens est in potentia. Factibile enim numquam fit faciens, sed potentia faciens in termino factibilitatis in actum pervenit.«

229 *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 16–19: »Sic in termino illuminabilium lumen illuminans et in termino creabilium creator creans, qui in creabilibus potest videri; sed actu non nisi in termino creabilium, qui est terminus interminus, seu infinitus.« Cf. hierzu auch A. BRÜNTRUP, *Können und Sein* (wie Anm. 135) 93–102. Mit Recht hat Prof. K.-H. Kandler in der nachfolgenden Diskussion darauf hingewiesen, dass Cusanus hier auch vom tätigen Intellekt (*intellectus agens*) spricht. Wobei sich ihm die Frage nach der Bedeutung des *intellectus agens* bei Nikolaus stellte und ob sich evtl. eine Verständnislösung zu Dietrich von Freiberg ziehen ließe. Dies müsste jedoch in einer eigenen Studie intensiver erforscht und eigens durchdacht werden und konnte im Umfang dieses Referates nicht mehr zur Sprache kommen.

wird zur Erscheinungsweise des einen Könnens. Die Wahrheit, bzw. die Weisheit, auf deren Suche sich Cusanus immer wieder begeben hat, ist nicht verborgen, fernab der Welt, sondern sie ist die, die sich als das Können in der Welt verborgen-unverborgen manifestiert.

## Resümee

Die Felder der Einheit – Gleichheit – Verbindung, die wir durchlaufen haben, stehen so in einem großen Zusammenhang. Der transzendente Gott in seiner Dreifaltigkeit erweist sich als Grund und Ziel der gesamten Welt. Er ist ihr Schöpfer und schenkt freizügig Sein, nicht als Zu- oder Sondergabe, sondern er gibt sich selbst in Einheit – Gleichheit – Verbindung. Auf allen drei Gebieten haben wir gesehen, dass sie jeweils eine Manifestation des transzendenten Gottes sind, in denen er wirksam, wirklich präsent ist im Modus der Andersheit. Wenn jüngst Kurienkardinal Walter Kasper in einer Festrede auf einem Symposium zur Gottesfrage in Vallendar (11.–13. April 2008) betont hat, dass für den heutigen Dialog der Religionen, bzw. des Dialoges von Theologie und der säkularen Welt, die Trinitätstheologie einen neuen Stellenwert bekommen müsse, im Sinne einer reflektierenden Weise von Gott zu reden,<sup>230</sup> dann könnte auch hier die cusanische philosophische Reflexion zur Einheit – Gleichheit – Verbindung einiges dazu beitragen, damit im Zuge eines Sprechens von Gott und der Welt dieses an Tiefe und Schärfe gewinnt; evtl. könnte, oder besser müsste es auch fruchtbar ergänzt werden durch eine dialogische Philosophie des Mit-Seins (d. h. eben ein Jedes ist nicht nur Eines, sondern Mit-Eines), wie von J. Splett<sup>231</sup> vorgeschlagen, nicht um Cusanus hinter sich zu lassen, sondern um mit ihm weitere Konjekturen in neuen Jagdfeldern zu ergründen, die aufscheinen lassen, dass die

---

230 Cf. W. KARDINAL KASPER, *Es ist Zeit von Gott zu reden*, in: <http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/documents/FestvortragKasperApril2008.pdf> (am 15.10.2008). Fast gleichlautend äußerte sich der Kurienkardinal jüngst wieder (Die Gottesfrage als Zukunftsfrage), als ihm in Würzburg am 28. 09. 2008 der Ehrenring der Görres-Gesellschaft überreicht wurde.

231 J. SPLETT, *Bei Nikolaus Cusanus in der Schule*, in: *LebZeug* 53 (1998) 219–227 (Neudruck in: *RPF* 58 (2002) 933–942; cf. auch DERS., *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*. 5. erw. Aufl. (München 2005) Kap. 7.

reflektierende Rede über Gott und die Welt, den drei-einen Grund von Einheit – Gleichheit – Verbindung als präsent im dialogischen Miteinander in der Welt erweist, auch im dialogischen Miteinander der Menschen, die als Geschöpfe nichts anderes sind als *Deus datus*,<sup>232</sup> gegebener, geschenkter und präsenter Gott in Einheit, Gleichheit und dialogischer Verbindung untereinander.

---

232 Cf. *De dato* 2: h IV, N. 97, Z. 6–8: »Datum igitur optimum si est creatura, quoniam omnis creatura est bona valde, videtur Deus datus esse.«

# Die Felder 9 und 10 (terminus und ordo) in Cusanus' *De venatione sapientiae*

Von Hubert Benz, Mainz

## Terminologische Vorbemerkung

Was liegt näher als eine Arbeit über den Begriff *terminus* mit einigen Anmerkungen zur Terminologie zu beginnen. Das lateinische Verb *terminare* entspricht dem griechischen ὁρίζειν. Wir wollen kurz – bevor wir zu Cusanus' Theorie der Grenze übergehen – einen Blick darauf werfen, wie dieser Begriff vor und in der Hauptepoche der griechischen Philosophie bei Platon und bei Aristoteles verwendet worden ist; besonders Aristoteles' differenzierter Gebrauch des Terminus kann dazu beitragen, unser Begriffsbewusstsein zu schärfen.

Grundbedeutung von ὁρίζειν ist generell die des Begrenzens, Abgrenzens, des Trennens durch Grenzen.<sup>1</sup> So sprechen Aischylos, Sophokles und Xenophon von Herrschaftsgrenzen und den Grenzen eines Landes. Euripides erwähnt den Fluss als eine natürliche Gebietsgrenze.<sup>2</sup> Wenn Euripides schreibt, die Erynnyen hätten – vom Recht überzeugt – für das Eigentum ein heiliges Recht entworfen, bestimmt, festgesetzt, so bringt er ὁρίζειν mit einer juristischen Grenzziehung in Verbindung.<sup>3</sup>

Ähnlich verfährt auch Platon, der im achten Buch der *Nomoi* ein von Zeus gegebenes Verbot, Grenzsteine zu verrücken, anspricht und somit eine juristisch-räumliche Bedeutung von ὁρίζειν kennt.<sup>4</sup> Wenn Platon im neunten Buch desselben Werkes zudem die vom Gesetz genau festgelegte Zeit einer Strafe anführt,<sup>5</sup> so weiß er auch um die juristisch-zeitliche Bestimmung, die im Terminus ὁρίζειν zum Ausdruck kommen kann. In der frühen griechischen Sprache bedeutet ὁρίζειν also soviel wie eine

1 Vgl. H. G. LIDDELL / R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1985) 377f.

2 Aischylos, *Supplices*, ed. L. M. West (Stuttgart 1992) 16; SOPHOKLES, *Trachiniai* 237, ed. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson (Oxford 1990) 250; XENOPHON, *Anabasis* VII 5,13, ed. C. L. Brownson (London 1968) 574.

3 EURIPIDES, *Iphigenia in Tauris* 969, ed. D. Kovacs (Cambridge 1999) 252.

4 PLATON, *Nomoi* 842e–843b.

5 *Nomoi* 864e.

räumliche oder zeitliche Grenze festlegen, etwas exakt eingrenzen, näher bestimmen. Auf die aristotelische Definitionstheorie vorausweisend gebraucht Platon daneben *ὀρίζειν* auch bereits im Sinne der Begriffsbestimmung.<sup>6</sup>

Erst Aristoteles verwendet den Terminus *ὀρισμός* explizit im Sinne der Definition. Der *ὀρισμός* gilt ihm als *λόγος*, die Definition als begriffliche Bestimmung des wesenhaft Einzelnen.<sup>7</sup> Aber auch von einer Definition des Allgemeinen und der Form spricht Aristoteles.<sup>8</sup> In seiner *Metaphysik* hebt er hervor, dass der *ὀρισμός* ein einshafter Begriff von einer Seinswesenheit (*οὐσία*) ist.<sup>9</sup> Nur von dieser könne es überhaupt eine Definition geben.<sup>10</sup> Die Definition ist also eine begriffliche Grenzziehung, die dem bestimmten Sein einer Sache entspricht, es auf einen Wesens- oder Formbegriff festlegt.

Im vierten Buch der *Metaphysik* bringt Aristoteles ein Beispiel für eine zahlenmäßige Begrenzung von Vorstellungen und Bezeichnungen bei der Begriffsbestimmung: Der Name Sein und der Name Nicht-Sein bezeichne jeweils etwas Bestimmtes (*τοδί*). So bezeichne auch das Wort Mensch etwas Bestimmtes-Eines, nämlich das Mensch-Sein. Bei einer Mehrheit von Bezeichnungen müssten diese »der Zahl nach begrenzte« Begriffe sein.<sup>11</sup> Demgegenüber sollen die Prinzipien der *μαθημάτικα* und der Buchstaben nicht der Zahl nach, sondern der Art nach begrenzt sein.<sup>12</sup> Zur begrifflichen Eingrenzung eines Bestimmt-Seienden bzw. zur spezifischen Begrenzung von mathematischen Prinzipien hält Aristoteles demnach eine Limitierung von Bezeichnungen bzw. von Ursachenarten für unerlässlich.

In seiner *Physik* verwendet Aristoteles *ὀρίζειν* in Bezug auf die nähere Bestimmung des Raumes und der Zeit. Eine Erkenntnis der Zeit beruhe auf einem Abgrenzen von Bewegung und Veränderung, auf einem Wahr-

6 Vgl. etwa *Gorgias* 470b. 475a; *Phaidon* 104c; *Theait.* 190d.

7 ARISTOTELES, *Metaph.* VII 10, 1034b20; VII 4, 1030b13; VII 5, 1031a12; VII 12, 1037b28; XIII 10, 1087a18–19 (In der Wissenschaft gehe die *ἐνέργεια* als begrenzte auf Begrenztes); *Phys.* II 7, 198a17; *De anima* I 2, 404a9–10.

8 *Metaph.* VII 11, 1036a28–29.

9 *Metaph.* VII 7, 1037b8–27; VIII 6, 1045a7–14 (Die Definition ist ein *λόγος* nicht durch äußere Zusammenbindung, sondern durch Eins-Sein); VII 13, 1039a19–22.

10 *Metaph.* VII 5, 1031a1–2.

11 *Metaph.* IV 4, 1006a29–1006b4.

12 *Metaph.* III 6, 1002b18–21.

nehmen des Früher und Später, von jeweils wieder anderen Jetztmomenten: »Das durch das Jetzt Begrenzte scheint Zeit zu sein.«<sup>13</sup>

In räumlicher Hinsicht seien es die drei Dimensionen Länge, Breite und Tiefe, die jeden Körper begrenzen.<sup>14</sup> Zur räumlichen Grenzziehung mit Hilfe der prinzipientheoretischen Bestimmungen Punkt – Linie – Fläche heißt es in der aristotelischen Metaphysik:

»Körper sind weniger οὐστά als die Fläche, diese weniger als die Linie und diese weniger als Einheit und Punkt. Denn durch diese ist der Körper begrenzt. Und diese scheinen ohne den Körper sein zu können, der Körper aber unmöglich ohne diese.«<sup>15</sup>

Ein Körper wird durch seine konstitutiven Momente bestimmt, durch das, was ihm ein so und nicht anders geartetes Sein und Wesen verleiht. Dies ist primär seine Einheit, sekundär seine Abgrenzung durch die Linie und tertiär seine Begrenzung durch die Fläche.

Wie die Zeit für Aristoteles unbedingt eines ὁρίζειν von verschiedenen Bewegungs- und Veränderungsabschnitten innerhalb der Zeitabfolge bedarf, um überhaupt als Zeit erfahren werden zu können, so kann der Raum nicht ohne seine dimensional Grenzen und der Körper nicht ohne seine Wesensbestimmungen sein.

Auch in Aristoteles' Ethik spielt der Begriff des ὁρίζειν eine wichtige Rolle. Er erwähnt als allgemein gebilligte Auffassung diejenige, dass das Gute als begrenzt, die Lust aber als unbegrenzt gelte, weil sie ein Mehr oder Weniger zulasse.<sup>16</sup> Die Tugend ist für Aristoteles die der Vorzugwahl fähige Haltung, die in einer von uns gewählten Mitte zwischen Übermaß und Mangel besteht und durch den λόγος bestimmt ist. Der Verständige bestimme sie mit dem λόγος. Sie sei so, wie der Besonnene sie wohl bestimmen dürfte.<sup>17</sup> Tugend bestehe in einer Maß-, Verhältnis- und Verstandesbestimmung, die dem Urteil des sittlich Hochstehenden unterstellt ist.

Mit dem Terminus ὁρίζειν versucht Aristoteles gegen eine Beliebigkeit im Denken und Handeln, in begrifflich erforderlicher Strenge und ethisch relevanter Entscheidung anzugehen. Gegen eine vermeintliche

---

13 *Phys.* IV 11, 218b30–32; 219a22–30.

14 *Phys.* IV 1, 209a5–6.

15 *Metaph.* III 5, 1002a4–8; vgl. auch 1002a22–24.

16 Vgl. auch PLATON, *Philebos* 27e–28a; H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg 1983) 116.

17 ARISTOTELES, *Eth. Nic.* II 5–6, 1106b16–1107a8, bes. 1106b36–1107a3.

Gleichwertigkeit von Wahrheit und Falschheit, gut und schlecht, hält er es für unbedingt notwendig, »etwas Bestimmtes mit der διάνοια abzugrenzen (ὀρίσσαι)«. <sup>18</sup>

Das neunte Feld: *terminus* (*De ven. sap.* 27–29)

Während Aristoteles sich um möglichst exakte und allgemein nachvollziehbare Definitionen in den Bereichen der Wesensdefinition, Physik und Ethik bemüht, steigt Cusanus in Kapitel 27 von *De venatione sapientiae* unvermittelt in die höchsten Höhen der metaphysischen Betrachtung des Grenzbegriffes ein: Weil es kein Ende seiner Größe gebe, es überhaupt anfang- und endlos sei, sei – so Cusanus zu Beginn von Kapitel 27 – das Feld der Grenze am größten (*maximus*) und unbegrenzt. Die Kapitel 27–29 lassen sich thematisch folgendermaßen gliedern:

- N. 80: Die Grenze des Werden-Könnens als Grenze aller Einzelnen und alles Wissens (1).
- N. 81: Die göttliche Weisheit setzt allem die Grenze, bestimmt alles den in ihm vorherbestimmten *rationes/exemplaria* entsprechend (2).
- (N. 81, Ende:) Vor dem Werden-Können ist im ewigen Begriff Gottes Wille beschlossen, diese Welt zu schaffen (2a).
  - (N. 82, Anfang:) Alles hat seine Grenze vom ewigen Begriff, der das Werden-Können mit dem Ziel der Weltentstehung geschaffen hat (2b).
  - (N. 82, Mitte:) Das geistige Wort hat in Freiheit seine Allmacht auf den Willen auf das Erschaffen der Welt begrenzt (2c).
- N. 83: Der göttliche Geist als Grenze und Maß des Seins der Geschöpfe (3).
- N. 84–85: Die Begrenzung der Art im göttlichen Geist als ihrem Seinsgrund und die Zufriedenheit aller Wesen in den Grenzen ihrer Art (4).
- N. 86–88 (und N. 82, Ende): Der menschliche Geist setzt nur begrifflich Grenzen, Gott allein ist und erschaut die *essentiae rerum* (5).

<sup>18</sup> *Metaph.* IV 4, 1009a4–5; zu den Bedeutungsmöglichkeiten von πέρας siehe ebd. V 17, 1022a4–13.

(1) Wie die Wurzel der Allmacht (*radix omnipotentiae*) in ihrem Vermögen alles enthalte, ausfalte und begrenze, so habe die Grenze – selbst ohne Anfang und Ende (*non habet nec principium nec finem*) – die Anfänge, Mitten und Enden alles Begrenzbaren in sich.

Wie soll das zu verstehen sein, die Grenze schliesse – obgleich sie selber keinen Anfang und kein Ende habe – *principia, media, fines* von allem in sich ein? Der Ternar *principium – medium – finis* findet sich häufig im cusanischen Schrifttum. Cusanus prädiziert ihn von Gott. So heißt es etwa im ersten Kapitel von *De quaerendo deum*, Gott sei zugleich »Ursprung des Ausflusses (*principium effluxus*), Mitte (*medium*), in welcher wir uns bewegen, und Ziel des Rückflusses (*finis refluxus*)«<sup>19</sup>. In *De genesi* meint Cusanus, als das absolute Selbe sei Gott Anfang, Mitte und Ende jeder Form und die absolute Verwirklichung jeder Möglichkeit.<sup>20</sup>

Bereits bei Platon und Aristoteles finden sich Urformen des Ternars,<sup>21</sup> systematisch ausgebildet erscheint er dann beim Neuplatoniker Proklos,

19 *De quaer.* I: h IV, N. 31, Z. 13f.; vgl. *Sermo XXIV*: h XVI, N. 3, Z. 16–19 (390 c. adn.); Nikolaus von Kues, Textauswahl in dt. Übersetzung: 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache. Der moselfränkische Text ins Neuhochdeutsche übertr. v. W. Jungandreas (2. Aufl. v. K. Gärtner und A. Rapp. Trier 1999) 6f.: »Anbeginn und Ursprung [...] Ausfluß, [...] Mitte des Rückflusses (wyderflos) aller Dinge [...] Endziel (ende)«; h XVI: N. 19, Z. 10–17; N. 27, Z. 13–15; *Sermo XX*: h XVI, N. 11, Z. 19f.; *Sermo XXII*: h XVI, N. 14, Z. 4–8; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 22, Z. 10–18; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 11, Z. 20–24; *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 3, Z. 22–25 (h XVII, 103 c. adn.); *Sermo XLI*: h XVII, N. 4, Z. 8; *Sermo CXLIII*: h XVIII, N. 2, Z. 10f.; *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 1–17 (N. 64); II, 13: h I, S. 113, Z. 8f. (N. 179); *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 6–N. 114, Z. 2; *De coni.* II, 7: h III, N. 107, Z. 1–4; 109, Z. 1f. (vgl. h III, S. 196f. adn. 14); *De ludo* II: h IX, N. 83, Z. 3 (vgl. h IX, S. 102, adn.); N. 107, Z. 3; *Epist. ad Nic. Bonon. (Alberg.)* N. 12 (CT IV/3, ed. Bredow 30, Z. 19–21); *De fil.* 3: h IV, N. 64, Z. 8; 4, N. 72, Z. 8; N. 76, Z. 9f.; N. 77, Z. 4; *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 29; 8, Z. 1f.; 9: S. 21, Z. 8–10; *De ven. sap.* 31: h XII, N. 92, Z. 11–13; *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 12, Z. 3; N. 15, Z. 6; N. 18, Z. 4; *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, N. 61, Z. 11f.; zu *De docta ign.* II, 13 und III, 1 siehe R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 94ff. (und insgesamt 84–98); zu »fluere« bzw. »effluxus – refluxus« vgl. auch *Sermo I*: h XVI, N. 13; *Sermo II*: h XVI, N. 4, Z. 7–16; *Sermo VIII*: h XVI, N. 17, Z. 26f.; *Sermo XL*: h XVII, N. 5, Z. 15–20.

20 *De gen.* I: h IV: N. 147, Z. 7–9; vgl. N. 145, Z. 10–12: Im Selben als solchem seien Allgemeines und Besonderes, Einheit und Unendlichkeit, Verwirklichung und Möglichkeit, Seiendheit und Sein dasselbe.

21 Vgl. PLATON, *Parm.* 137d; 145ab; *Tim.* 31b–32a; *Nomoi* IV, 715e7–716a1; ARISTOTELES, *De caelo* A 1, 268a10–13 (Das pythagoreische Prinzip der Zahl als Ursprung, Mitte und Ziel des Alls); Plotin sieht in Platons Aussage, der König sei Anfang, Mitte und Ende von allem (»Um ihn ist alles, seinetwegen ist alles, er ist Ursache alles Schönen«, *Epist.* II, 312e1–3), in Verbindung mit *Phaidon* 97c, *Tim.* 34b–35b und

der im sechsten Buch seines Parmenides-Kommentars schreibt, das Eine oder Erste sei zwar für alles andere *principium, medium, finis*, habe selbst aber kein *principium, medium* und *finis*, sei »in Bezug auf sich selbst nicht in Anfang, Mitte und Ende geteilt«. <sup>22</sup> Weil das Eine in überkategorialer Weise allem entrückt ist, kann es nicht quantitativ oder relational (etc.) sein, ist es vielmehr nichts von allem Seienden und Aussagbaren. In seiner relationsfreien Einfachheit ist und hat das Eine nicht mehrere Momente wie *principium – medium – finis*, auch wenn es für alles andere und von ihm her als das erscheint, von dem alles herrührt (Anfang), in dem alles – Proklos sagt: alle Zentren des wahrnehmbaren, psychischen und geistigen Seienden – gegründet und bewahrt ist (Mitte), auf das alles als auf das »einzig Gute« hin strebt (Ende). <sup>23</sup>

Im christlich geprägten Schrifttum begegnet die Trias *principium, medium, finis* beispielsweise bei Augustinus, <sup>24</sup> Ps.-Dionysius Areopagita <sup>25</sup>, Johannes Scottus Eriugena <sup>26</sup>, Thomas von Aquin <sup>27</sup> oder bei Cusanus'

*Politeia* 509b, den Ursprung seiner Hypostasen-Lehre von Einem, Geist und Seele: *Enn.* V 1 (10) 8,1–14; vgl. II 9 (33) 17,12f.; III 9 (13) 7; D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966) 231.

22 PROCLUS, *In Plat. Parm.* VI (in 137d4–6): principium omnium est ille et finis et medium, sed neque propter hoc ipse principium habet et medium et finem [...]. Aliorum igitur est principium, medium, finis le primum, sed non secundum se dividitur in principium, medium et finem. Et est principium omnium, quia ab ipso omnia; finis autem, quia in ipso omnia; [...] omnis secundum naturam appetitus ad le unum, ut singulariter bonum, tendit; medium autem, quia omnia centra entium, sive intellectualium, sive intellectualium, sive animalium, sive sensibilem, in unum ipsa firmantur (ed. Cousin 1115,27–36; ed. C. Steel 397,5–15); vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt/M., 2. Auflage 1979) 72–81, bes. 79f.; zur Wirkungsgeschichte der Ternare »principium, medium, finis« bzw. »causa efficiens, formalis, finalis« siehe ebd., 81–89.

23 Siehe das Zitat in der voranstehenden Fußnote.

24 AUGUSTINUS, *De musica* I 12, n. 20–21 (PL 32: 1095f.).

25 PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 4 (PG 3, 700A; Corpus Dionysiacum I, ed. Suchla, Berlin / New York 1990, 148,10–11); IV 7 (704A; CD I, 152,3–8); IV 10 (705B–708A; 154,7–155,7; 708AB; 155,15f.); V 7 (821B; 185,19f.); V, 8 (824AB; 187,3,14: *arche, mesotes/meson, teleute/telos*); vgl. auch V 10 (825B; 189,7ff.)

26 ERIUGENA, *De div. nat.* I 12: Est igitur principium et medium et finis: principium quidem, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia (451D–452A, ed. Sheldon-Williams, Dublin 1968 ff., I 58,25–29); III, 32 (PG 122: 688B); vgl. W. Beierwaltes, *Proklos* (wie Anm. 22) 82–86.

27 Zu den Stellen siehe W. BEIERWALTES, *Proklos* (wie Anm. 22) 86f.

Lehrer Heymeric van den Velde<sup>28</sup>. Bisweilen wird die Dreiheit von *principium – medium – finis* mit dem paulinischen Diktum aus Röm 11,36 verbunden, wo es von Gott heißt, »aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist alles«.

Cusanus scheint im zweiten, das *campus termini* einleitenden Satz sagen zu wollen: In seiner Allmacht eignet Gott potentiell (*in sua virtute*) sämtliche Grenzgewalt. Denn er hat allem, was überhaupt begrenzt werden kann, seine äußerste Grenze gesetzt. Dieser Gedanke wird im daran anschließenden Satz scheinbar ziemlich abrupt unterbrochen, weil Cusanus darin unvermittelt zur Beschreibung des einzelnen Konkreten übergeht. In Hinsicht auf eine nähere Analyse der Grenzhaftigkeit des Einzelnen werden dabei zwei weitere, miteinander in enger Verbindung stehende Begriffe ins Spiel gebracht: *praecisio* und *esse*.

Das Sein jedes Einzelwesens besteht in seiner Genauigkeit (*consistunt singula in sua praecisione*), so dass die Einzelnen »nichts anderes sind (*non sint aliud*) als das, was sie sind (*id quod sunt*)«.<sup>29</sup> Das Einzelne ist demnach auf die ihm jeweils zugemessene individuelle Genauigkeit seines Seins festgelegt. Es verfügt lediglich über die je ihm zugewiesene Seinsgenauigkeit, die Cusanus andernorts auch graduelle Genauigkeit oder Gleichheit (*aequalitas gradualis*) nennt.<sup>30</sup> Nichts ist einem anderen in allem gleich, alles hat verschiedene Grade seines Seins und der Ver-

28 HEYMERIC VAN DEN VELDE, *Colliget principiorum* (Cod. Cus. 106, fol. 204<sup>v</sup>. 208<sup>r</sup>; vgl. NvKdÜ H. 17: 221 Anm. zu Nikolaus von Kues, *Mutmaßungen* I, 9, N. 42,1); *Compendium divinatorum* 3 (Cod. Mog. 610, fol. 128<sup>v</sup>); vgl. R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 19) 90f.

29 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 80, Z. 8f.

30 Zu der den Bereich der ›contracta‹ prinzipiell bestimmenden ›aequalitas gradualis‹ vgl. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 1–9 (N. 9); I, 4: h I, S. 10, Z. 8–10 (N. 11); I, 11: h I, S. 22, Z. 13–15 (N. 30); I, 16: h I, S. 32, Z. 26 (N. 46); I, 17: h I, S. 34, Z. 2–16 (N. 49); II, 1: h I, S. 63, Z. 10–17 (N. 95); *Sermo XXII*: h XVI, N. 17, Z. 26 (inter nullas res aequalitas praecisa); N. 24, Z. 5–7; N. 29, Z. 4–9; *Sermo XXIV*: h XVI, N. 11, Z. 26–37; *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 1f. 10–13; *De theol. compl.* 4: h XI/2a, N. 4, Z. 10–14; dazu, dass die ›aequalitas infinita‹ als ›ipsa idea, veritas seu exemplar aut mensura omnium: in ihrem Nicht-mehr-oder-weniger-gleich-Sein (non magis aequalis uni et minus aequalis alteri) bei jeder Gleichheitssuche vorausgesetzt werden muss, siehe ebd., N. 4, Z. 3–42; D. BORMANN-KRANZ, *Untersuchungen zu Nikolaus von Kues, De theologicis complementis* (Beiträge zur Altertumskunde 56. Stuttgart, Leipzig 1994) 29f.; H. BENZ, *Zur Cusanus-Forschung*, in: *Philosophische Rundschau* 45 (1998) 295; zu *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 7–9 (N. 188) siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (BCG XIII. Münster 1999) 201f.

bindung, die Möglichkeit und Verwirklichung in ihm eingegangen sind.<sup>31</sup> Ursache für die generelle Unterschiedenheit alles einzelhaften Seienden ist, dass alles am Seinsgrund Teilhabende nach Cusanus' Auffassung nur auf jeweils eigene Weise an der *aequalitas absoluta* teilhaben kann, niemals aber »in höchster Gleichheit«, auf völlig gleiche Weise.<sup>32</sup> So ist es, wie Cusanus in *De aequalitate* feststellt, »unmöglich, dass es mehrere gänzlich Gleich[-Seiende] gibt, weil mehrere nur als je und je andere und in ihren Seinswesenheiten (*essentiae*) unterschiedene sein können«.<sup>33</sup>

Was das einzelne Endliche ausmacht, ist also sein jeweiliger Seinsgrad, der durch die eingeschränkte Art seiner individuellen Teilhabe an der umfassenden Seinsgenauigkeit begrenzt ist. Auffällig ist, wie intensiv Cusanus bereits zu Beginn des Kapitels *De campo termini* mit der Seinsternologie arbeitet. Die Prädikation *singulare* beinhaltet eine positive Bestimmung, im wahren Sinne des Wortes: eine Position im Sein, welches Gott im höchsten und dem Individuum im geringsten Maße zukommt.<sup>34</sup>

Der Seins-Mangel des *esse-hoc-vel-illud* beruht darauf, dass jedes Einzelne, insofern es nicht das absolute Sein selbst ist, in seinem Anders-Sein qua Nicht-alles-Sein eine graduelle Bindung des Seins an das Nichts, der Gleichheit an die Ungleichheit eingeht. Je schwächer die Teilhabe des

31 Vgl. *De docta ign.* II, 5: nec potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri [...] omnia in diversis gradibus esse (h I, S. 77, Z. 28–S. 78, Z. 4 [N. 120]); II, 8: differentiae et graduationes, ut unum magis actu sit, aliud magis potentia (S. 88, Z. 19f.; N. 137); II, 10 (S. 99, Z. 7–11; N. 155); II, 11: nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu [...] necessario illa in omnibus sunt secundum diversissimos gradus adeo differenter, quod nulla duo in universo per omnia aequaliter esse possunt simpliciter (S. 99, Z. 17–21; N. 156); III, 1: Plura autem, in quibus universum actu contractum est, nequaquam summa aequalitate convenire possunt; nam tunc plura esse desinerent [...] universa ab invicem gradibus distinguntur, ut nullum cum alio coincidat (S. 119, Z. 11–15; N. 182; vgl. auch ebd. N. 183–186, h I: S. 119–121); vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 191–196.

32 Vgl. *De docta ign.* I, 17: Quod autem diversimode participetur, hoc evenit, [...] non posse esse duo aequae similia et per consequens praecise aequaliter participantia unam rationem. Nam non est ratio in summa aequalitate participabilis nisi per maximum, quod est ipsa ratio infinita (h I, S. 34, Z. 1–9 [N. 48–49]); vgl. auch *Sermo XXII*: h XVI, N. 15, Z. 12–17: »Deus est ubique per essentiam«, sed non recipitur aequae ab omnibus, sicut membra corporis non recipiunt aequae animam, et propter hoc non operatur anima idem in omnibus membris.

33 *De aequal.*: h X/2, N. 25, Z. 1f.: impossibile est plura esse omnino aequalia, cum plura esse non possint nisi sint alia et alia et distincta in essentiis.

34 Vgl. G. VON BREDOW, *Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 378.

Einzelnen am Sein wird, um so stärker nimmt auch die Wirkkraft des Singularitätsprinzips ab, da Gottes *maximitas absoluta* nur in ihm selbst in höchstem Maße einhaft ist.

Wenn die Beobachtung von Werner Beierwaltes zutrifft, dass Cusanus' *singularitas*-Begriff auf das aristotelische  $\kappa\alpha\theta'$  ἕκαστον und dessen Rezeption durch Proklos zurückgeht,<sup>35</sup> sollten wir bedenken, dass *singularitas* von *singulare* abgeleitet ist und darum auch für Cusanus zunächst nur Einzelhaftigkeit und nicht im emphatischen Sinne so viel wie Einzigkeit oder Einzigartigkeit bedeutet. Zu dieser Übersetzung neigt man allerdings unwillkürlich, insbesondere wenn *singularitas* von Gott prädiert wird. Wenn wir im anschließenden Text hören, Gott habe als *singularissimus* jedem *singulare* seine Einzelhaftigkeit zugewiesen, es damit zu einem Einzelnen gemacht (*singularizat*), so hätte Cusanus ebenso gut – was er wenig später im Kontext der Besprechung der Gleichheit auch tatsächlich tut – schreiben können: Er hat dem Einzelnen seine Seinsgrenze gesetzt.

In *De venatione sapientiae* formuliert Cusanus seine *singularitas*-Theorie im Zusammenhang der Erörterung des *campus unitatis* auf folgende Weise: »Weil das Eine nichts anderes ist als das Eine, erscheint es als Einzelnes, da es ja in sich ungeschieden und vom anderen geschieden ist« (*in se indivisum et ab alio divisum*).<sup>36</sup> Das [absolut] Einzelne faltet nämlich alles ein; alle sind nämlich Einzelne (*singula*), und jedes Beliebige ist nicht zu vervielfältigen (*implurificabile*). Die Einzelnen zeigen also, weil sie alles und nicht zu vervielfältigen sind, dass das Eine im Höchstmaß ein solches ist (*unum esse maxime tale*), das die Ursache aller Einzelnen ist (*causa omnium singularium*) und das durch seine Seinswesenheit einzeln (*per essentiam singulare*) und nicht zu vervielfältigen (*implurificabile*)<sup>37</sup> ist. Es ist

---

35 W. BEIERWALTES, *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: J. A. Aertsen und M. Pickavé (Hgg.), »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31. Berlin / New York 2004) 364.

36 Zu »unum non aliud quam unum« vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* XIII 2 (PG 3, 980A; CD I, 227f.); und dazu ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom.* cap. 1, n. 35; cap. 13, n. 10–13; vgl. auch ARISTOTELES, *Metaph.* X I, 1052a32.36. b15ff.; PROCLUS, *In Plat. Parm.* VII (ed. Steel 424,21f.; 479,80).

37 Zu »implurificabilitas, immultiplicabilitas unitatis« vgl. die erkenntnistheoretische Forderung: »plura aeterna esse non possunt« in *De docta ign.* I, 7: h I, S. 16, Z. 13–19 (N. 21); I, 14: S. 28, Z. 3f. (N. 37); II, 3: S. 70, Z. 14 (N. 107); *De gen.* I: h IV, N. 144 u. 149f.; vgl. dazu MEISTER ECKHART, *In Sap.* n. 146 (LW II 448,2), *In Exod.* n. 49 (LW II 52,15–53,2); THIERRY V. CHARTRES, *Tract.* n. 40, ed. N. M. HÄRING, *Com-*

nämlich dasjenige, was sein kann, und die Einzelhaftigkeit aller Einzelnen (*omnium singularium singularitas*). Wie daher die Einfachheit alles Einfachen<sup>38</sup> an sich einfach ist (*per se simplex*) [auf eine Weise], in der nichts hat einfacher sein können, so ist die Einzelhaftigkeit aller Einzelnen<sup>39</sup> an sich einzeln [auf eine Weise], in der nichts stärker einzeln sein kann. Die Einzelhaftigkeit des Einen und Guten ist also die größte, weil alles Einzelne eines und gut sein (*necesse unum et bonum esse*) und solchermaßen in der Einzelhaftigkeit des Einen und Guten eingefaltet sein muss (*in singularitate unius et boni complicari*). So wie die Einzelhaftigkeit der Art stärker einzeln als die ihrer Individuen und die Einzelhaftigkeit des Ganzen stärker einzeln als die ihrer Teile und die Einzelhaftigkeit der Welt stärker einzeln als die aller Einzelnen ist. Wie daher der zuhöchst einzelhafte Gott (*singularissimus deus*)<sup>40</sup> im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen ist (*maxime implurificabile*), so ist [ontologisch] nach Gott die Einzelhaftigkeit der Welt im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen, und danach die der Arten, danach die der Individuen, von denen keines sich vervielfältigen lässt (*nullum plurificabile*).

Ein jegliches freut sich also über seine Einzelhaftigkeit, die in ihm so groß ist, dass sie sich nicht vervielfältigen lässt.<sup>41</sup> ... Alle freuen sich

*mentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (Toronto 1971), 572; zur Geltung des Ausschlusses einer Vervielfältigung der ›unitas numeri intellectualis‹ vgl. *De conit.* I, 9: h III, N. 40, Z. 1–12; die ›omnia singula‹ sind nur insofern ›implurificabilia‹, als sie in ihrer jeweiligen Einheit ›seinswesenhaft‹ (*per essentiam*) in der ›singularitas maxime implurificabilis‹ gründen, so *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 3–9. 17–20; 23; N. 69, Z. 1–9; 37, N. 109, Z. 1–5.

38 Zu ›simplicitas omnium simplicium‹ vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I 3 (PG 3, 589C; CD I, 112,2).

39 Zu ›singularitas omnium singularium‹ siehe *Apol. doct. ign.*: h II, S. 9, Z. 18–S. 10, Z. 10 (N. 12f.): im Anschluss an AVICENNA, *Metaph.* X 2, lasse sich von Gott nur mit äußerster Vorsicht (scil. ›absolute‹, vgl. ebd. VIII 5) sagen: ›est singularitas singularitatum [...] unum‹ (10,1–7); vgl. G. VON BREDOW, *Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71 (1989) 225.

40 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De myst. theol.* III (PG 3, 1033A; CD I, 584); vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *Super myst. theol.* cap. 3 (und dazu Cod. Cus. 96, fol. 230<sup>v</sup>); G. VON BREDOW, *Participatio Singularitatis* (wie Anm. 39) 221f.; zu der aus der Konkordanz der Prädikationen Gottes resultierenden ›singularitas dei‹ bei Raimundus Lullus vgl. TH. PINDL-BÜCHEL, *Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem ›Liber contemplationis‹ Ramon Lulls* (Frankfurt/M. 1992) 36f.

41 Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4f. (N. 188): [...] ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est; siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 201f.

nämlich darüber, an der Ähnlichkeit Gottes teilzuhaben. ... Die Ursache aller Einzelnen aber ist eine (*una est causa*), die alle einzeln sein lässt (*singularizat*), die weder Ganzes noch Teil weder Art noch Individuum weder dieses noch jenes, auch nicht alles Benennbare ist, sondern welche die höchst einzelhafte Ursache der Einzelnen ist (*singulorum singularissima causa*). Weil das Einzelne von der ewigen Ursache einzeln gemacht worden ist (*singularizatum*), kann es niemals in ein Nicht-Einzeln aufgelöst werden. Von wem sollte denn das von der ewigen Ursache einzeln Gemachte aufgelöst werden? Demnach hört ein einzelnes Gutes niemals auf, weil jedes Einzelne ein Gutes ist. So weicht (auch) ein einzelnes Seiendes niemals davon ab, dasjenige [was es ist] zu sein (*id esse*), weil jedes seiner Verwirklichung nach ein einzelnes Seiendes ist ... So sind auch die Linie, die Fläche und das einzelne Ganze nur in einzelne Teile zerlegbar (*divisibile*), welche [ontologisch zuvor] in der Einzelhaftigkeit des Ganzen einbegriffen waren (*erant in singularitate totius comprehensae*).

Alle Unterschiedenheit (*varietas*) betrifft also nicht das Einzelne (scil. in seiner Seinswesenheit), sondern [nur] das zum Einzelnen Hinzukommende (*accidens ad singulare*), was es zu einem so und so beschaffenen Einzelnen macht (*quod facit tale et tale singulare*). Falls die Unterschiedenheit nicht in der So-Beschaffenheit (*non in tali*), nämlich entweder in der Qualität oder in der Quantität, besteht, verbleibt das Einzelne immer auf dieselbe Weise, wie es bei den Himmelskörpern zutrifft. So sagte Dionysius, seiner Natur und Substanz nach sei nichts vergänglich, vielmehr (nur dasjenige), was ihnen (scil. den Naturen und Substanzen) akzidentell zukomme.<sup>42</sup> Die Einzelhaftigkeit, die alles [dem Sein entsprechend] formt und [im Sein] bewahrt, ist also unvergänglich. Und alles strebt in natürlichstem Verlangen nach der Ursache seiner Einzelhaftigkeit »als nach dem höchst einzelhaften, zureichenden und vollkommenen Gut von allem (*ut omnium singularissimum bonum sufficiens et perfectum*).«<sup>43</sup>

Das in sich einzelhaft Eine faltet alles Einzelne in der Fülle seiner unvergänglichen Seinswesenheit und in seinem unüberbietbaren Einzig-ein-

---

42 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 23 (PG 3, 724CD; CD I, 170,17–21); siehe dazu auch *De mente* 6: h<sup>2</sup>V, N. 96, Z. 2ff.; *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 10, Z. 10–12; *De ludo* I: h IX, N. 37, Z. 7–18.

43 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 3–N. 66, Z. 20; N. 63–64); siehe auch *De mente* 11: h<sup>2</sup>V, N. 141, Z. 17; vgl. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 183.

fach-sein-Können ein. Die all-einfaltende Letztursache impliziert und ermöglicht als das in umfassender Weise vereinzeln- de Seinsprinzip sämtliches Sein, Eins- und Gut-Sein. Je weiter etwas ontologisch von der *singularitas absoluta* entfernt ist, desto weniger ist es *singulare*. Daraus ergibt sich, dass Gott als *ens universalissime*<sup>44</sup> den höchsten, das Individuum aber den geringsten Singularitätsgrad aufweist. Gemäß der Stufung im Sein: Gott – All – Gattungen – Arten – Individuen partizipieren die letzteren zwar im geringsten Maße an der Einheit des ›Singularsten‹, immerhin jedoch noch so sehr, dass sie ihrer jeweiligen Teilhabe an ihm ihre unveräußerliche Einheit, Einzelhaftigkeit und Seinswesenheit verdanken.

Die Freude des Einzelhaften über die Unmöglichkeit seiner Vervielfältigung und seines Zugrundegehens entspringt einem Wissen um das Gegründet-Sein seiner Einshaftigkeit, Gutheit und Einzelhaftigkeit im schlechthin Einen, Guten und Einzelhaften.<sup>45</sup> Die *una causa singularizans* ist Garant dafür, dass alles an ihr Teilhabende in seinem wesenhaften Sein (*id esse*) dasjenige bleibt, was ihm an Singularität von der Identität der Einheit als solcher und als ganzer verliehen worden ist. In der Einzelhaftigkeit seiner Natur tendiert das Einzelne seiner Herkunft gemäß zum *bonum singularissimum*. Und je mehr es zur Partizipation an diesem imstande ist, desto mehr ist es wahrhaft einzeln, desto mehr verdient es, *singulare* zu heißen.

In dem auf das Feld der Einheit folgenden Feld der Gleichheit erläutert Cusanus nochmals, wie er sich das Verhältnis vorstellt, das zwischen Einheit bzw. Gleichheit und dem zugleich Vielen-Einen bzw. Ungleichen-Gleichen herrschen soll:

»Alles Gleiche, das nicht die Gleichheit selbst ist, kann [jeweils noch] mehr gleich werden (*aequaliora fieri posse*). Und dieses Werden-Können aller wird nur durch die Gleichheit selbst, die dem Werden-Können vorausgeht, bestimmt (*diffinitur*) und begrenzt (*determinatur*). Sie allein ist nicht anders als alles, alles Ungleiche ist untereinander auf ungleiche Weise, auch wenn nichts von allen der Gleichheit unteilhaftig ist, durch die jedes Beliebige das ist, was es auf gleiche Weise ist, da es weder mehr noch weniger (*nec*

44 Vgl. *De docta ign.* II, 4: h I, S. 80, Z. 23f. (N. 125): universale penitus absolutum deus est; zum Kontext, in dem die Aussage steht, siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 158–160.

45 Vgl. Cusanus' Exzerpte zur ›prima distinctio‹ von RAIMUNDUS LULLUS, *Liber contemplationis*: qualiter quisque gaudere debet et recipere maximum gaudium propter hoc quia deus est; qualiter homo debet gaudere propter hoc quia ipse est in esse (CT III 3, ed. TH. PINDL-BÜCHEL, 17ff.); vgl. auch TH. PINDL-BÜCHEL, *Die Exzerpte* [...] (wie Anm. 40) 19f. und 22.

*plus nec minus*) und ganz und gar nichts anderes als das ist, was es ist (*non aliud quam id quod est*). Denn die Gleichheit ist jenes Wort des Nicht-anderen selbst, des Schöpfergottes mithin, der sich und alles benennt und bestimmt (*dicens et diffiniens*). Alle untereinander Ungleichen haben also gleichsam durch die Gleichheit<sup>46</sup> jedes Beliebigen an der Seinsform teil (*essendi formam participant*) und darin sind sie gleich; und weil sie an jener [*forma essendi*] auf ungleiche Weise teilhaben, sind sie ungleich.<sup>47</sup>

Es ist demnach die dem *posse fieri* vorgängige Gleichheit selbst, die alles Mehr-oder-weniger-Gleiche als etwas, das so oder so gleich werden kann, bestimmt. Die *aequalitas ipsa* setzt jedem Gleich-werden-Können seine Grenze. Und insofern Mehr-oder-weniger-Gleiches sein Sein und Gleich-Sein der Gleichheit selbst verdankt, ist es nichts anderes und nicht mehr oder weniger als sein Sein. Dieses wurde und wird ihm vom schöpferischen göttlichen *verbum* zugesprochen, das alles durch seine namengebende Kraft bestimmt und allem die Grenze seines Gleich-Seins gesetzt hat.

Als überhaupt an der *forma essendi* Teilhabendes ist deshalb Mehr-oder-weniger-Gleiches gleich, als notwendigerweise aber in unterschiedlichem Grad Teilhabendes ist es ungleich. Mit anderen Worten: Das Gleich-Sein des Seienden stammt von der göttlichen Gleichheit, seine Ungleichheit jedoch rührt von dem für alles Endliche unaufhebbaren Umstand her, dass es die Gleichheit jeweils nur in mangelhafter Weise aufnehmen und verwirklichen kann. Um noch einmal Cusanus selbst das Wort zu geben, hören wir, wie er denselben Sachverhalt in *De beryllo* an der Relation von *veritas* und *similitudo* erläutert:

»Achte darauf, dass die Wahrheit, die das ist, was sein kann, nicht teilgehabt werden kann (*est imparticipabilis*), [dass sie] in ihrer Ähnlichkeit aber, die gemäß dem Mehr oder Weniger aufgenommen werden kann – der Verfassung des Aufnehmenden entsprechend (*secundum dispositionem recipientis*) –, mitgeteilt werden kann (*est communicabilis*).«<sup>48</sup>

46 Ich lese mit der Handschrift C: ›aequalitate‹.

47 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 1–12. Damit (und mit dem ›unum immultiplicabile‹ aus ebd., N. 65–66) in enger Übereinstimmung steht *De aequalit.*: h X, N. 25, Z. 26–N. 26, Z. 9: Ideo omnia in tantum sunt, in quantum aequalitatis rationem participant. Quod autem nulla duo reperiantur omnino aequalia est, quia duo aequalitatem aequaliter participare nequeunt. Nihil igitur est expers aequalitatis, cum ratio aequalitatis sit forma essendi, sine qua non potest quidquam subsistere. Quiditas omnium quae sunt est aequalitas, per quam omne quod est nec est plus nec minus, sed id quod subsistit; quae est omnibus aequalis essendi ratio. Hinc quiditas non potest recipere magis nec minus quia aequalitas. Nihil igitur omnium quae sunt est multiplicabile, quia omnia in tantum sunt, in quantum rationem aequalitatis participant, quam plura aequaliter participare nequeunt. Entitas igitur immultiplicabilis aequalitas est; et ›verbum‹ als ›praecisissima rationalis diffinitio et determinatio omnium creabilium et intelligibilium‹ siehe ebd. N. 34, Z. 5–8.

48 *De beryl.*, h <sup>2</sup>XI/1: N. 18, Z. 7–9.

In der Welt des Endlichen, des Werdens und Vergehens, gibt es – wie es im *campus termini* weiter heißt – nur Stufen der Genauigkeit, aber niemals die absolute Genauigkeit, die auch die absolute Grenze und das absolute Ende sein müsste. In Cusanus' Worten:

»Die unbegrenzte Grenze (*interminus terminus*) ist das Ende alles Beendbaren (*omnium finibulum finis*) und aller Genauigkeiten Genauigkeit und Grenze (*omnium praecisionum praecisio et terminus*). Die Grenze, die alles ist, was sein kann, ist vor aller Grenze derer, die werden können.«

Die von Cusanus ontologisch vor jeder Grenze und Begrenztheit gedachte, alles Einzelne begrenzende und bestimmende, selbst grenzenlose, nicht begrenzbare Höchstgrenze<sup>49</sup> soll alles Begrenzt-Seiende, auch alles Wissen, im voraus in sich haben.<sup>50</sup> Dieses »ante-habens« ist natürlich nur im seinhaften Sinne – besser: über alles Sein hinausliegend – denkbar. An dieser Stelle wäre zu fragen: Auf welche Weise soll die über aller Grenze angenommene absolute Grenze aller Grenzen alles Begrenzte so in sich haben, dass die Vorstellung dieses Habens auf sinnvolle Weise als ein Voraus-Sein und Voraus-Haben verstanden werden kann?

Fragen wir nach der Herkunft dieser Gedanken, so stoßen wir auf einen Autor, den Cusanus selbst wenig später als seinen Gewährsmann nennt: Dionysius, der Pseudo-Areopagite, handelt im 4. und 5. Abschnitt des 5. Kapitels seines Werks *De divinis nominibus* im Blick auf einen Psalmvers vom Voraus-Sein<sup>51</sup> und allem Sein und Seienden Bestand gebenden Unbe-

49 Vgl. *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 9–11 (N. 12): *Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilis actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis*; zu »terminus interminus seu infinitus« siehe auch *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 19; ferner, ebd. 27: h XII, N. 80, Z. 13f.; ebd. 28: h XII, N. 84, Z. 2; ebd. 38: h XII, N. 111, Z. 13f.; *Apol. doct. ign.* h II, S. 10, Z. 2f. (N. 12); nur wenn der Zusatz der Grenze als Grund von Verschiedenheit und Vielheit aufgehoben wird, kann das Unendliche oder Unbegrenzte auf geistige Weise geschaut werden (*intueri mentaliter*), wie es in *De theol. comp.* 4: h X/2a, N. 4, Z. 42–56, heißt; vgl. B. MOJSISCH, *Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: W. Högbe (Hg.) *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie (Berlin 2004) 260f.

50 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 80, Z. 9–15; zu »terminus omnium scientiarum« siehe auch *De non aliud* 14: h XIII, S. 32, Z. 3f. (N. 59); zur »Unhintergebarkeit« der Grenze des höchsten Denkbaren bei Anselm von Canterbury siehe B. MOJSISCH, *Grenze ... (wie Anm. 49) 257f.*; DERS. (Hg.), *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers* (Mainz 1999) 50.

51 Vgl. *Ps.* 55,20; *Röm.* 16,25.

grenztsein der göttlichen Ursache. Zu Beginn von Abschnitt 4 ruft er zum Lobpreis des Guten als des in Platons Worten »seienderweise Seienden« und als des »Sein-Schaffenden alles Seienden« auf.<sup>52</sup>

»Denn Gott ist ja nicht irgendwie seiend, sondern einfachhin und auf unbegrenzte Weise, indem er das gesamte Sein in sich zusammenfasst und im voraus erfasst [...] In ihm und um ihn ist und besteht das ganze Sein und Seiende, und er war weder noch wird er sein, auch wurde er nicht, wird nicht und wird nicht werden, vielmehr ist er nicht einmal. Und doch ist er das Sein für die Seienden; und nicht nur das Seiende, sondern auch das Sein des Seienden kommt von dem auf vorweltliche Weise Seienden.«<sup>53</sup>

Im 5. Abschnitt wird diese Theorie des allem Seienden Voraus-Seins und des zugleich aber auch Für-alle-Seins fortgeführt: Alles ist vom vorausseienden Ursprung und Prinzip. Der allem Voraus-Seiende<sup>54</sup> ist »vor allem und alles hat in ihm Bestand«<sup>55</sup>. Trotz seines Vor- und Über-Seins ist das erste Prinzip – wie Dionysius im 8. Abschnitt des 5. Kapitels ausführt – Sein-begründende und alles Seiende immer schon in sich begreifende Ursache:

»Das Sein selbst ist niemals von allem Seienden abgewandt. Und das Sein selbst stammt vom Voraus-Seienden; und das Sein gehört ihm und nicht es dem Sein; und das Sein ist in ihm und nicht es im Sein; und das Sein hat ihn und nicht es hat das Sein.«

Der Voraus-Seiende ist »der Sein-schaffende Anfang, die Mitte und das Ende von allem«. Er ist

»als Ursache von allem alles und faßt alle Anfänge in sich, fasst alle Grenzen von allen Seienden zusammen und erfasst sie im voraus; und als vor allem auf überseinshafte Weise hinausseiend ist er über alles hinaus [...]. Die Anfänge, Mitten und Enden des Seienden fasst er im voraus in sich.«<sup>56</sup>

Wenn wir zuvor von Cusanus erfahren haben, wie Gott alles in sich enthalte und begrenze, so habe der höchste *terminus* die Anfänge, Mitten

---

52 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 4 (PG 3, 817C; CD I, 182,17–18); PLATON, *Phaidros* 247c7.e2–3; 249c4; PLOTIN, *Enn.* I 6 (1) 5,19f.; IV 7 (2) 8<sup>s</sup>,46; vgl. W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (Frankfurt/M. 2001) 47f. (auf der Ebene der Wahrheit als seines Seins und seiner Nahrung wird dem Nus das wahre Sein und die wahre intelligible Schönheit einsichtig).

53 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 4 (PG 3, 817D; CD I, 183,4–10).

54 Zu προὐν siehe etwa DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 14 (712C; CD I, 160,10); V 5 (820B; 184,3 ff.); V 8 (821D.824A; 186,9f. 15; 187,4); V 10 (825B; 189,7); vgl. auch IV 7 (704A; 151,19); IV 10 (708B; 155,18).

55 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 5 (820A; CD I 183,12f.; Zitat nach *Kol.* 1,17); vgl. II 1 (637B; 124,1–2); IV 10 (708A; 155,3–7).

56 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 8 (821D–824B; CD I, 186,14–187,15).

und Enden alles Begrenzbaren in sich, dann klingt das wie ein Dionysius-Zitat. Dionysius nennt die im 27. Kapitel von *De venatione sapientiae* von Cusanus angeführten Grundmomente, die das Verhältnis, in dem Vor-Sein und Begrenzt-Sein stehen sollen, bestimmen: Über allem Seienden und Sein, über jeder Grenze liegt – ihnen ontologisch vorweggehend und sie begründend – die alles in sich enthaltende, schaffende und erhaltende Ursache, die im Sinne einer Einheit als *principium, medium, finis* für das Seiende alle Grenzen in höherer Präexistenz in sich einschließt.

(2) Wir wenden uns wieder Cusanus zu, der im nächsten Abschnitt Auskunft darüber gibt, wo er den Ort und Ausgangspunkt der Grenze ansetzt: Die das Reale und Geistige insgesamt bestimmende und umfassende Grenze hat nämlich ihren Ursprung im göttlichen Geist,<sup>57</sup> der die Möglichkeit begrenzt und im Sinne von Anaxagoras alles unterscheidet und bewegt. Gottes Weisheit ist es, die alles zu seiner Grenze führt, indem sie vor dem Sein von allem alles bereits durch Grenzziehung festgelegt hat.<sup>58</sup> Erinnert sei hier an Paulus' Verkündigung des Geheimnisses der verborgenen göttlichen Weisheit, »die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat«.<sup>59</sup>

Als die universal begrenzenden Grenzen versteht Cusanus die im göttlichen Geist präexistierenden platonischen, augustinischen bzw. dionysi-

57 Zum menschlichen Geist als ›omnium rerum terminus‹ siehe *De mente* I: h<sup>2</sup>V, N. 57, Z. 5; vgl. auch ebd. 9: N. 117, Z. 5–8 (172); N. 116f. erläutert der cusanische Laie, wie er es versteht, der Geist sei Grenze von allem: Er lasse nämlich den Punkt Grenze der Linie, diese Grenze der Fläche und diese wiederum Grenze des Körpers sein und bilde Zahl, Vielheit und Größe (N. 116, Z. 10–12); Hölzer und Steine hingegen – also das, was wir gewöhnlich als »Dinge« bezeichnen – haben ihre Grenzen aus dem göttlichen Geist (N. 117, Z. 6f.).

58 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 1–4; zu Cusanus' Weisheitsbegriff siehe K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–146; DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 51–92; A. M. HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen«. *Nikolaus von Kues als Mystiker* (Trierer Cusanus Lecture 14. Trier 2008) 52–60; zu ›unterscheiden‹ bei Anaxagoras: Fragment A 43, A 52, A 61, B 1, B 2, B 4, B 17 (Diels/Kranz); zu Plotins Konzeption des Geistes als Weisheit: W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 45 ff. (zum göttlichen Geist: 50–53; sofern Weisheit mit dem göttlichen Wort, ›intellectus‹ oder ›conceptus absolutus‹ identisch gedacht werde, sei Plotins Weisheitstheorie »anschlußfähig an die christliche Konzeption«).

59 1 Kor. 2,7 (πρωόρισεν); vgl. *Röm.* 8,29–30 und *Eph.* 1,5: Vorausbestimmung zur Sohneerbschaft bzw. zur Gottessohnschaft.

schen Urbilder (παραδείγματα, exemplaria) und rationalen Seinsgründe (λόγοι, rationes).<sup>60</sup> »Nach oben« finden sie ihre Grenze im all-begrenzenden und alles vorherbestimmenden göttlichen Geist, »nach unten« hin sind sie es, die jedes Singuläre in sich auf höhere Weise antizipieren und ihm seine individuelle Grenze setzen. Den *exemplaria* und *rationes* bzw. den alles begrenzenden Grenzen gemäß hat die göttliche Weisheit »alle Dinge vorherbestimmt oder im voraus begrenzt und hervorgebracht [...] Sicherlich ist für sie alle der göttliche Geist die Grenze. Er hat sie nämlich in sich auf die Weise ihrer Seinsgründe (*rationabiliter*) begrenzt.«<sup>61</sup>

Wir werfen einen Blick auf die Quelle, die Cusanus an dieser Stelle inspiriert haben dürfte. Dionysius hat im 4. und 5. Kapitel seiner Schrift »Über die göttlichen Namen« die platonischen Prinzipien des Guten und des Seins eingehend behandelt. Mehrmals nimmt er dabei Bezug auf Platons Sonnengleichnis,<sup>62</sup> in dem bekanntlich gelehrt wird, die Idee des Guten verhalte sich zum Intelligiblen ähnlich wie die Sonne zum Werden, die das endliche Seiende allererst durch ihr Licht wärme, wachsen lasse und sichtbar mache. Beide sind insofern Seins- und Erkenntnisprinzipien, die Sonne für das Sichtbare, die Idee des Guten als Seins- und Erkenntnisgrund für das geistig Erkennbare. Ohne die Sonne gibt es weder Leben noch etwas Sichtbares, ohne die Idee des Guten weder Ideen noch etwas Erkennbares. Beide Ursachen sind mithin in ihrem jeweiligen Bereich notwendige Bedingung für Sein und Erkennbarkeit.

Dionysius schreibt: Wie die Sonne alles zur Teilnahme an ihrem Licht befähigt, so dringt die Gutheit zu allem Sein durch, indem sie es beleuchtet, aktiviert, belebt und vollendet.<sup>63</sup> Viel mehr aber noch als die eine Sonne,

»die in sich die Ursachen des vielen an ihr Teilhabenden auf einförmige Weise im voraus erfasst, muss man zugeben, dass bei der Ursache von ihr und von allem die Urbilder von allem Seienden gemäß der einen überseienden Einung im voraus Bestand haben [...]. Wir

---

60 Vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 99, Z. 1–4; *De beryl.*, h <sup>2</sup>XI/1: N. 17,7–17; *De non aliud* 10: h XIII, S. 22, Z. 23–26 (N. 38).

61 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 4–11.

62 PLATON, *Politeia* VI, 509b; zur Auslegung des Sonnengleichnisses durch Proklos siehe W. BEIERWALTES, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren* (Frankfurt/M. 2007) 106–108; zu Cusanus siehe insbesondere *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 5–21 (N. 8f.).

63 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 1 (PG 3, 693B; CD I, 144); IV 4 (697B–D; 147f.; 700BC; 148f.); V 8 (824BC; 187f.).

sagen, die Urbilder seien die Sein-schaffenden und in Gott auf einhafte Weise bestehenden λόγοι des Seienden, die die Theologie Vorherbestimmungen und göttliche gute Willensakte nennt, das Seiende begrenzend und schaffend. Ihnen gemäß hat der Über-Seiende alles Seiende sowohl im voraus begrenzt als auch [ins Sein] geführt.«<sup>64</sup>

Nach Dionysius sind es also die παραδείγματα, λόγοι, προορισμοί, die als Einheit in Gott präexistieren, allem Seienden ontologisch vorgängig zu seiner Verwirklichung Grenzen setzen und es als so Begrenztes entstehen lassen. Cusanus greift diese Gedanken auf, wenn er – wie wir gehört haben – bis in die Formulierungen hinein mit Dionysius übereinstimmend schreibt: Die *exemplaria* bzw. *rationes* haben ihr Sein im voraus im göttlichen Geist (*in ipsa praeexsistentes*). Indem er sich an ihnen orientiert, hat er alles – um es einmal in den von Cusanus verwendeten lateinischen Verben zu sagen – prädestiniert, präeterminiert und produziert.<sup>65</sup> Dies hat im dionysischen Text folgende Entsprechungen: (1) das Voraus-Sein der Urbilder in Gott, die auch (2) Vorherbestimmungen genannt werden, mit der Funktion, (3) alles vorgängig zu begrenzen und (4) alles Seiende aus sich hervorzubringen.

Im zehnten und letzten Abschnitt von Kapitel 5 fasst Dionysius seine Lehre vom Voraus-Seienden in einer für unsere Auslegung des cusanischen Grenzbegriffs aufschlussreichen Weise zusammen:

»Der Voraus-Seiende ist Anfang und Ende alles Seienden: Anfang als Ursache, Ende als Um-willen, Grenze von allem und Unbegrenztheit aller Unbegrenztheit und Grenze [...].<sup>66</sup> In Einem nämlich [...] hat er alles Seiende im voraus und lässt es Bestand haben, indem er allem überall gemäß einem und demselben, gemäß dem Ganzen selbst und auf alles hin zugegen ist, hervorgeht und bei sich selbst bleibt, [...] weder Anfang oder Mitte oder Ende hat, weder in einem von den Seienden noch etwas von den Seienden ist.« Alles Zeitliche übersteigend ist er »das Ewige selbst, das Seiende, die Maße des Seienden und das durch ihn und von ihm her Gemessene«.<sup>67</sup>

Der Voraus-Seiende ist also – nicht in sich selbst, denn dort ist er nichts als Einheit, sondern allein im Hinblick auf die Erschaffung des Seienden – Anfang und Ende, Grenze und Unbegrenztheit alles Seienden. Er ist der das Seiende Voraus-Habende, ihm Sein Gewährende und im Sein Gegenwärtige. Vom Seienden her gesehen tritt er insofern Sein-begrün-

64 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 8 (824C; CD I, 188,3–10).

65 Dionysius hat in *De div. nom.* V 8 als Äquivalent für *produxit*: παρήγαγεν (PG 3, 824C; CD I, 188,10).

66 Zu Gott als Alpha (Erstem, Anfang) und Omega (Letztem, Ende) siehe *Offb.* 1,8; 22,13; *De docta ign.* II, 13; h I, S. 113, Z. 6–8 (N. 179).

67 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 10 (PG 3, 825B; CD I, 189,7–190,1).

dend aus sich heraus, in Wirklichkeit aber bleibt er in sich selbst und gänzlich frei von allem Seienden, dem er das gibt, was er selbst als solcher nicht hat: Anfang, Mitte und Ende.

Wir kehren zurück zum *campus termini*, in dem Cusanus am Ende von N. 81 den Zusammenhang von Schöpfung und Grenze näher beleuchtet (2a): Vor dem Werden-Können liege Gottes Wille zur Schaffung der Welt. Cusanus meint, wir könnten uns keinen Begriff davon machen, was Gott alles hätte erschaffen können.<sup>68</sup> »Aber Gott selbst hat in seinem Begriff begrenzend festgelegt (*determinavit*), dass er diese Welt oder diese herrliche Schöpfung, die wir sehen, schaffen würde.«<sup>69</sup>

Alles Gewordene hat seine Grenze vom göttlichen ewigen Vor-Begriff, der auch das Werden-Können geschaffen hat, und zwar mit dem Ziel, die Welt entstehen zu lassen (2b):

»Alles hat demnach aus einer Begrenzung, die der Geist in sich vollzog, seine Grenze empfangen, dass es so und [genau] so ist (*sic et sic essendi*). Diesem ewigen Begriff (*conceptus*) gemäß hat er das Werden-Können geschaffen und es auf die Welt und ihre Teile begrenzt (*determinavit*), wie er sie in Ewigkeit vorausbegriffen hat (*praeconceptum*). Das Werden-Können ist nämlich nicht als verworrenes (*vagum*) und unbegrenztes geschaffen worden, sondern auf das Ziel und die Grenze hin, dass diese Welt entstehen soll und nichts anderes.«<sup>70</sup>

Gottes *conceptus, verbum mentale*<sup>71</sup> (*sapientia*) hat als Grenze ohne Grenze in Freiheit seinen Willen auf die Weltentstehung begrenzt (2c):

»Jener Begriff also, den man auch geistiges Wort oder Weisheit nennt, ist die Grenze, die keine Grenze hat. Dem göttlichen Geist ging kein anderer Geist voraus, der ihn zur Erschaffung dieser Welt hätte begrenzen können (*determinaret*). Sie entstand vielmehr [nur], weil der ewige Geist, frei zum Schaffen oder Nicht-Schaffen, zum so oder auf andere Weise Schaffen, seine Allmacht in sich von Ewigkeit [so] begrenzt hat, wie er gewollt hat.«<sup>72</sup>

---

68 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 11–15: »Richte deinen Blick auf das, was dem Werden-Können vorausliegt und erwäge auf menschliche Weise, dass Gott von Ewigkeit den Begriff (*conceptus*) gefasst hat, schaffen zu wollen. Als [noch] nichts geschaffen war, weder Himmel, noch Erde, noch Engel, noch sonst irgendetwas, waren jene nicht eher erschaffbar als andere, die mit ihnen nichts gemein haben und von denen wir uns keinen Begriff machen können«.

69 *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 11–17.

70 *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 1–6.

71 Zu »conceptus seu verbum mentale« vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 99, Z. 1 (h IX, S. 123 c. adn.); THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I, q. 39, a. 8.

72 *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 7–12; zur unbegrenzten δὐνάμις des Einen vor allem Bestimmt- und Begrenzt-Seienden in der Philosophie Plotins siehe W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 119f.

Auch im 2. Kapitel des 2. Buches der *Cribratio Alkorani* können wir lesen, dass allein Gottes freier Wille für die Schöpfung der Welt und ihr So-bestimmt-Sein verantwortlich ist: Ein der Welt vorgängiges *principium* ist letzter Grund dafür, dass sie »das ist, was ist«. Denn dieses hat sie

»so und nicht anders gemacht. Da jener Ursprung aber nicht von einem anderen genötigt wurde – da er ja der Ursprung ist, vor dem es keinen anderen Ursprung gibt, war und ist er frei, zu schaffen und nicht zu schaffen.«<sup>73</sup>

Im *Sermo CCXVI* schreibt Cusanus, es sei unschicklich, Zweifel an Gottes Willensfreiheit zur Welterschaffung zu hegen. Denn in der unendlichen und ewigen Macht Gottes falle Können und Wille in eins, weil die göttliche *potentia* »kann, was sie will«. Hinsichtlich möglicher Einwände gegen die Begrenzung der Schöpfung gilt deshalb: »Gottes Wille ist frei und anstelle eines [Beweis-]Grundes antwortet die Freiheit.«<sup>74</sup>

(3) Der göttliche Geist ist – hören wir in Kapitel 28 von *De ven. sap.* – für jedes Geschöpf die äußerste Grenze, der allumfassende Gesetz- und Maßgeber seines So-und-nicht-anders-Seins. Die göttliche Weisheit hat

»jeder Kreatur ihr Gesetz begrenzt, das sie nicht überschreiten kann. Sie hat jedem Einzelnen Art, Raum oder Ort als Grenze festgelegt [...]. Jeder Kreatur hat sie ihr Maß, ihr Gewicht und ihre Zahl begrenzt.<sup>75</sup> Und so hat der göttliche Geist alles in höchster Weisheit begrenzt (*determinavit sapientissime*), so dass nichts des Seinsgrundes (*ratio*) entbehrt, warum es so ist und nicht anders. Und wenn es anders wäre, wäre alles ver-

73 *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90, Z. 7–10.

74 *Sermo CCXVI*: h XIX, N. 25, Z. 7f. 21f.; vgl. auch *De ludo* I: h IX, N. 19. Dass Cusanus' Freiheitsbegriff nicht voluntaristisch missverstanden werden darf, hat Klaus Kremer gegen Hans Blumenberg im Anschluss an *De beryl.*, h <sup>2</sup>XI/1: N. 17 und N. 51, Z. 12–19 (*voluntas creatoris [...] ultima essendi ratio [...] ipse deus creator simplex intellectus, qui per se creat, [...] voluntas non [...] nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum [...]*) gezeigt: K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 234f. mit Anm. 68–70; DERS., *Praeugustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 58) 327f.; ähnlich gegen eine Irrationalität des Willens im Denken Plotins argumentierend: W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 135–138 (zum Willen des Einen als eines sich selbst wollenden Ursprungs, »der als absolute Freiheit will, was er ist – und nur dies wollen ›kann‹, weil er ist, was er will«; 136).

75 Zu *Sap.* 11,21 (*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*) siehe *De docta ign.* II, 13: h I, S. 111, Z. 11f. (N. 176) *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 5 und 6 (und die Quellenangaben zu N. 5, Z. 6f. in h <sup>2</sup>V, S. 8); W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von ›Sapientia‹ 11,21*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969) 51–61; vgl. auch *De theol. compl.* 10: h X/2a, N. 10, Z. 36–68: als begrenzende Form und begrenzendes Prinzip ist die Einheit seinsbegrenzendes ›principium numeri‹, von dem gilt: ›numerus substantia rei‹ (Z. 37), ›unum faciendo terminat et terminando unum facit‹ (Z. 50); ›dare esse est terminare, unire, formare‹ (Z. 68).

schwommen (*omnia confusa*). Der göttliche Geist ist also Maß und Grenze von allem, da er Seinsgrund und Bestimmung seiner selbst und von allem ist (*ratio et diffinitio sui et omnium*).<sup>76</sup>

Die Grenzsetzung bezieht sich auf das Sein des Geschöpfs, auf dessen exaktes Maß und genaue Zahlbestimmung. Als letzter und einziger Seinsgrund ist die göttliche Weisheit für jedes Geschöpf die Ursache dafür, weshalb es ist und warum es so ist, wie es ist, und nicht auf andere Weise (*cur sic et non aliter*).

(4) Der göttliche Geist ist auch Ursache der Vollkommenheit der Arten, die er ihnen als ihr vollendeter Seinsgrund zumisst, indem er ihr Werden-Können auf ihr spezifisches Was-Sein begrenzt. Und die Arten haben

»ihre Urbilder nur durch den göttlichen Geist, durch den sie sind, was sie sind; und auf ihn hin sind sie begrenzt. Er ist der Seinsgrund (*ratio*), der größer und vollkommener nicht sein kann; deshalb ist er der Geist selbst. Der Seinsgrund ist nämlich insoweit vollkommen, soweit der Geist oder Intellekt in ihm widerleuchtet. Er leuchtet also in den verschiedenen Seinsgründen auf verschiedene Weise, in einem auf vollkommenerer Weise als im anderen. Der Seinsgrund, der nicht mehr vollkommener sein kann, weil er alles ist, was sein kann, ist der ewige Geist selbst. Die Seinsgründe oder Urbilder aller Dinge sind also auf jenen ewigen Seinsgrund hingeordnet, in dem sie auf höchst vollkommene Weise begrenzt sind (*terminatur perfectissime*), da sie nur gültige und vollkommene Seinsgründe sind, insoweit sie an jenem [Seinsgrund] teilhaben, welcher der ewige Geist ist. Durch die Teilhabe an ihm sind sie das, was sie sind (*cuius participatione id sunt quod sunt*). Die Verschiedenheit der Urbilder (*exemplarium varietas*) beruht also nur auf der verschiedenen Teilhabe der Seinsgründe (*ex varia rationum participatione*), die auf verschiedene Weise am ewigen Seinsgrund teilhaben (*varie rationem aeternam participantium*).<sup>77</sup>

Cusanus beschließt Kapitel 28 von *De venatione sapientiae* mit dem Hinweis darauf, dass Gottes Schöpfung infolge der exemplarursächlichen Begrenzung der Arten im Sein zu allgemeiner Zufriedenheit geführt hat und damit als gelungen zu beurteilen ist:

---

76 *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83, Z. 4–14; dazu, dass Gott sich durch seine inneren Eigentümlichkeiten selbst in seinen Grundwürden in Form von Superlativen bestimmt, siehe Cusanus' Exzerpte aus R. LULLUS, *Ex arte mysica theologiae et philosophiae*, in: U. Roth (Hg.), CT III 4: *Die Exzeptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83* (Heidelberg 1999) 33: Deus per sua principia dignitates sive rationes diffinitur sic: deus est unitas unissima, deus est operatio operatissima et cetera. et per istas diffinitiones unitas sive operatio et cetera communis est deducta in specificam et sic deus est diffinitus per suas proprietates et non per causas neque etiam effectus; vgl. auch E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlin 1961) 55f.; 134.

77 *De ven. sap.* 28: h XII, N. 84.

»Alle, die durch ihre Urbilder in der Weise der Art (*specifice*) begrenzt werden, sind zufrieden,<sup>78</sup> da in ihren Arten (*speciebus*) ihr Werden-Können begrenzt ist. In den Arten haben sie teil am ewigen Seinsgrund und am göttlichen Geist, dem besten Schöpfer von allen.«<sup>79</sup>

Zur näheren Klärung wird dann noch eine Erläuterung hinzugefügt, die man aus der Perspektive eines modernen Welt- und Menschenbildes leicht im Sinne einer Einschränkung der These vom Gelungensein der Schöpfung missverstehen könnte: Zwar haben alle Menschen an der *humanitas* und alle Kreise am Kreis-Sein (d. h. am gleichen Abstand des Mittelpunkts vom Umfang) als an der jeweils gleichen Art teil. Aber dennoch kann ein bestimmter Mensch nicht das werden, was der Mensch insgesamt werden kann; und kein Kreis kann so vollkommen werden, wie der Kreis überhaupt werden kann. Wenn das nämlich der Fall wäre, würde »das Werden-Können eines jeden als Vollendung im urbildlichen Seinsgrund oder im intelligiblen Menschen [bzw. Kreis] begrenzt«.<sup>80</sup>

Die Individuen einer bestimmten Art erreichen – so Cusanus zu Beginn des 3. Buches von *De docta ignorantia* – nicht die Grenze und Seinsfülle ihrer Art (ebensowenig die Arten diejenige ihrer Gattung), weil es nur eine einzige, alle Arten und Gattungen sowie das Universum einschließende, deren Explikationen in Vollkommenheit einfaltende *maximitas absoluta* gibt, die das All des Verschiedenen auf absolute Weise, d. h. vorgängig zu und in ihrem mit sich selbst stets identisch bleibenden Anfang-, Mitte- und Ende-Sein unabhängig von aller Differenz umfasst:

78 Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 123, Z. 4f. (N. 189): hoc quidem a Deo factum est, ut quisque in seipso contentetur – licet alios admiretur; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 202f.

79 *De ven. sap.* 28: h XII, N. 85, Z. 1–4; vgl. *De docta ign.* II, 12: h I, S. 110, Z. 8f. (N. 174): non dubitet quisquam Deum optimum ad se omnia creasse et non velle quidquam perire eorum, quae fecit; ERIUGENA, *De div. nat.* I 11 (PL 122: 451D); vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 145f.

80 Vgl. *De ven. sap.* 28: h XII, N. 85, Z. 6–12: »So gehören alle Menschen zur gleichen Art; denn würde jeder Mensch das, was der Mensch werden kann, würde das Werden-Können eines jeden als Vollendung im urbildlichen Seinsgrund oder im intelligiblen Menschen begrenzt (terminaretur). Dasselbe gilt von allen Kreisen. Jeder von ihnen würde, wenn er so vollkommen wäre, wie ein Kreis werden kann, in jenem urbildlichen Seinsgrund eines gleichen Abstands des Mittelpunkts vom Umfang begrenzt; deshalb gehören alle [Kreise] zur gleichen Art.« Vgl. ebd. 37: h XII, N. 108; zu »humanitas« als Erfüllung aller beseelten Teile des menschlichen Organismus nach *De docta ign.* II, 5 (N. 121 und N. 122) siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 152–155; A. MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues* (BCG XIV. Münster 2006) 60f.

»Es gibt nur eine Grenze (*non nisi unus terminus*) der Arten oder Gattungen oder des Alls, die [zugleich] Mittelpunkt, Umfang und Verbindung von allem ist (*centrum, circumferentia atque conexio omnium*).<sup>81</sup> Auch das All schöpft Gottes als solche unendliche, absolut größte Macht (*ipsa infinita absolute maxima potentia*) nicht aus (*non evacuat*), so dass es schlechthin das Größte wäre, das die Macht Gottes begrenzen würde. Und so erreicht das All nicht die Grenze der absoluten Größtheit, noch erreichen die Gattungen die Grenze des Alls noch die Arten die Grenze der Gattungen noch die Individuen die Grenze der Arten, so dass alle dasjenige sind, was sie auf die beste Weise (*meliori modo*) zwischen dem Größten und Kleinsten sind, und so dass Gott Ursprung, Mitte und Ziel des Alls und der Einzelnen ist (*principium, medium et finis universi et singulorum*), damit alle, ob sie auf- oder absteigen oder zur Mitte streben, zu Gott gelangen können (*ut omnia ad deum accedant*).«<sup>82</sup>

Die von Cusanus für sämtliche *individua, species, genera* des Universums in Anspruch genommene optimale Seinsweise beruht darauf, dass alle Wesen gemäß der ihnen jeweils eigentümlichen Strebetendenz zu jener *perfectio* zu kommen vermögen, in deren Sein ihre je übergeordnete Grenze und die Verschiedenheit ihrer Vollkommenheitsgrade (*diversitas graduum perfectionis*) gewährleistet sind. Allein im *maximum absolutum*, von dem jedes Individuum her stammt und auf das es ausgerichtet ist, kann das Einzelne das seiner *species* entsprechende Best-Sein finden. Darin kommt ein erstaunliches Paradoxon zum Ausdruck: Nicht in sich selbst als von allen anderen unterschiedene und getrennte Eigenheit, sondern allererst in seinem Prinzip und Ziel kann das Individuum die Fülle seines Seins, seine eigentliche Erfüllung finden. Was den Ort anbelangt, den die Individuen im Gefüge des Alls einnehmen, so denkt Cusanus an deren exakte Einordnung in eine fest gefügte Stufenfolge von Gattungen und Arten, da erst dadurch das eine zusammenhängende vollkommene All (*unum continuum perfectum universum*) ermöglicht wird.<sup>83</sup>

81 Vgl. *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 1–23 (N. 64–65); II, 11: S. 100, Z. 6–S. 101, Z. 11 (N. 156–157); II, 12: S. 104, Z. 2 (N. 162); S. 109, Z. 24–S. 110, Z. 2 (N. 164); vgl. D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittlepunkt* (wie Anm. 21) 203 ff.; R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 19) 259–262.

82 *De docta ign.* III, 1: h I, S. 120, Z. 14–24 (N. 185); zu »*meliori modi*« siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 125 ff., 152 ff. und 192.

83 Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 120, Z. 24–S. 121, Z. 10 (N. 185 u. 186); vgl. *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 62, Z. 2–5 und N. 64, Z. 19f.; TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (BCG XV. Münster 2006) 173: Unbestimmtheit des Einzelnen in Bezug auf den durch die Grenzen von Universum, Gattung und Art festgelegten Möglichkeits-horizont: »Das Einzelne erreicht und berührt diese Grenzen nicht, sondern wird selbst durch sie umfaßt. Wirklich begrenzt wird es nur durch die absolute Grenze«; R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 19) 138 f.; Cusanus nimmt an, die Kraft der »*conexio*« sei so stark, dass sie alle Differenzen miteinander zu verbinden vermag (vgl. Platons *desmos*

(5) Am Ende von Kapitel 27 und in Kapitel 29 von *De venatione sapientiae* handelt Cusanus von der *mens humana*. Der kurze Einschub am Schluss von N. 82 hat in erster Linie kontrastierende Bedeutung: Während der göttliche Geist in umfassender Weise grenzsetzend wirkt und das Werden-Können mit dem Ziel der Weltentstehung geschaffen hat, kann der menschliche Geist nur im Bereich seiner eigenen Begriffsbildung begrenzend tätig sein. Oder anders gesagt: Alles, was Gott ursprünglich, in Absolutheit und unbegrenzter Freiheit vermag, kann der Mensch nur in einer von der göttlichen Wirkweise abgeleiteten Form, in menschlich eingeschränkter Freiheit und in den Grenzen seiner Art:

»Denn der menschliche Geist, der ein Abbild des absoluten Geistes ist, setzt, auf menschliche Weise frei, allen Dingen in seinem Begriff Grenzen (*in suo conceptu terminos ponit*), weil der Geist alles auf begriffliche Weise mißt (*mensurans notionaliter cuncta*). So setzt er den Linien eine Grenze, macht sie lang oder kurz, und setzt so viele Begrenzungspunkte auf ihnen, wie er will. Und was immer er sich vornimmt zu tun, das begrenzt er zunächst in sich, und er ist die Grenze aller seiner Werke. Alles, was er schafft, begrenzt ihn dabei nicht, dass er nicht [noch] mehr schaffen könnte. Er ist in seiner Weise die unbegrenzte Grenze.«<sup>84</sup>

Cusanus selbst verweist für alles Weitere auf das, was er in seinem *Idiota De mente* über den Geist geschrieben habe. Dort unternimmt er den Versuch, den Geistbegriff näher zu bestimmen. Der Laie äußert im Gespräch mit dem Philosophen die Vermutung (*coniectura*), der Geist sei dasjenige, »von dem (*ex qua*) aller Dinge Grenze und Maß (*terminus et mensura*) stammt.«<sup>85</sup> Der menschliche Verstand, der den Dingen Bezeich-

in *Tim.* 31bc, 38e, 41b, 42a), und zwar derart, dass innerhalb der Gattungen und Arten die unteren mit den oberen in eins fallen (*ut in medio coincidunt*) und dass wiederum die höchste Art einer Gattung mit der tiefsten Art der unmittelbar übergeordneten Gattung koinzidiert; HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 79) 152f., nennt als Quellen Platon, Aristoteles, Poseidonios, insbesondere aber Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* VII 3: Der Geist Gottes »fügt als die Ursache der unlösbaren Verknüpfung und Ordnung von allem jeweils die Enden des [ontologisch] Früheren mit den Anfängen des [ontologisch] Späteren zusammen und stellt so in Schönheit die eine Eintracht und Harmonie des Alls her« (PG 3, 872B; CD I, 198,16–20); die zuletzt genannte Arten-Verbindung kommt allerdings nicht der »conexio maxima« Gottes gleich, sondern sie unterliegt – wie jede Verbindung im endlichen Bereich des »Mehr-und-Weniger-Aufnehmenden« – der graduellen Verschiedenheit (*omnis conexio graduativa*).

84 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 13–20; vgl. N. HEROLD, *Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 26 (Trier 2000) 167; zu »anima interminabilis notionalis terminus« siehe *De aequal.*: h X, N. 10, Z. 1–11.

85 *De mente* I, h <sup>2</sup>V: N. 57, Z. 5; zu Cusanus' etymologischer Ableitung (*mens a mensurando*) siehe seine Marginalien zu Albertus Magnus, *In De div. nom. Dionysii* (Cod.

nungen beilege, falte zwar grundsätzlich die Urbilder von allem begrifflich ein,<sup>86</sup> erreiche aber dennoch nicht die Washeit der Dinge (*quiditas rerum*).<sup>87</sup> Weil die *proprietas vocabulorum* stets ein ›Mehr und Weniger‹ zulasse,<sup>88</sup> sei die *vis vocabuli* auch im Falle des Geistbegriffes nicht dazu in der Lage, den Geist auf adäquate Weise zu benennen.<sup>89</sup>

Dass der endliche Geist in seinem Aktionsradius auf eine Explikation und Grenzsetzung der in ihm liegenden Begriffe eingeschränkt ist, geht nach *De venatione sapientiae* daraus hervor, dass er, weil er ja nicht der Urheber der Dinge ist, auch ihr Wesen nicht erkennen kann:

---

Cus. 96, fol. 83<sup>v</sup>; CT III 1, ed. Baur 98: N. 143); *In Mysticam theologiam Dionysii* (Cod. Cus. 96, fol. 231<sup>v</sup>; CT III 1, 112: N. 601); BONAVENTURA, *Sent.* I, d. 3, pars II, a. 2, q. 1 (ed. Quaracchi I 89a); THOMAS V. AQUIN, *De veritate* q. 10, a. 1 (nomen mentis a mensurando est sumptum); *S. theol.* I, q. 79, a. 9, obi. 4, ad 4; vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, in: MFCG 5 (1965) 35; R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 167; P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* (Studies in the History of Christian Thought XXX. Leiden 1982) 133 f.; TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 83) 50 ff.; A. MORITZ, *Explizite Komplikationen* (wie Anm. 80) 77 f.; zu den Parallelstellen aus dem cusanischen Opus siehe R. STEIGER, in: h<sup>2</sup>V, 90 f. (zu N. 57, Z. 5 f.).

- 86 Siehe den Quellen- und Parallelstellenapparat zu *De mente* 2, h<sup>2</sup>V, N. 58, Z. 10 f.; PROCLUS, *Elem. theol.*, prop. 195: Omnis anima est omnes res, exemplariter quidem sensibilia, eikonice autem intelligibilia (ed. Boese, Leuven 1987, 95); *Liber de causis*, prop. XIII (XIV) n. 115: In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intellectibiles in ea sunt, quia scit eas; n. 119: res sensibiles omnes in anima sunt per modum causae, propter quod anima est causa exemplaria (ed. Pattin, Leuven 1966, 76, 11–13; 77, 27–29); THOMAS V. AQUIN, *Super librum de causis expositio*, ad prop. 14 (ed. Saffrey, Fribourg 1954, 84–87); ARISTOTELES, *De anima* III 4, 429a 27–29; III 8, 431b 21–432a 6; *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, N. 58, Z. 10 f.; 3, N. 72, Z. 12 f.; 5, N. 86, Z. 6; *De ven. sap.* 17: h XII, N. 49, Z. 15 f.; 29, N. 86, Z. 4–6; *De ludo* II: h IX, N. 91, Z. 5–8 (anima in se notionaliter omnia complicans); *De aequal.*: h X, N. 9, Z. 14 f.; N. 10, Z. 14–18; N. 14, Z. 1–4; *De coni.* I, 4: h III, N. 15, Z. 1–3; *Sermo CCLI*: h XIX, N. 13, Z. 5 f.; N. 14, Z. 2–4.
- 87 Siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 269 (mit Belegen in Anm. 333); 309 mit Anm. 460; DERS., *Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in ›Idiota De mente‹*, in: *Perspektiven der Philosophie* 27 (2001), 104 und 118 (Anm. 12); Anm. zu *De mente* 2, in: h<sup>2</sup>V, N. 58, Z. 12 f.
- 88 Vgl. *De ven. sap.* 33: h XII, N. 97, Z. 5–7: non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari; *Comp.*: h XI/3, N. 11, Z. 12–14: Cum autem perfectio signorum recipit magis aut minus, nullum signum umquam erit ita perfectum et speciale, quin possit esse perfectius.
- 89 *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, N. 58; vgl. h<sup>2</sup>V, S. 92 f. (Anm. zu N. 58, Z. 11 und 13–18); *De princ.*: h X/2b, N. 35, Z. 3–5; N. 19, Z. 8 f.; D. F. DUCLOW, *The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language*, in: *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 38 (1977) 285.

»Da unser Geist nicht Ursprung der Dinge ist und nicht ihre Seinswesenheiten (*essentiae*) begrenzt – das ist [Sache] des göttlichen Geistes –, ist er [nur] der Ursprung seiner Handlungen, die er begrenzt. In seiner Kraft werden alle auf die Weise des Begriffs (*notionaliter*) eingefaltet.«

Insofern der Intellekt nach Cusanus' Geisttheorie grundsätzlich nichts erfasst, »was er nicht in sich selbst vorfindet«, soll es auch keinen Sinn ergeben, wenn man sich abmüht, die Seinswesenheiten der Dinge zu erfassen zu suchen.<sup>90</sup>

»Die Seinswesenheiten aber und die Washeiten (*quiditates*) der Dinge sind nicht in ihm als er selbst, sondern nur die Begriffe der Dinge (*notiones rerum*), die Anähnlichungen und Ähnlichkeiten der Dinge sind. Die Kraft des Intellekts besteht nämlich darin, sich allen intelligiblen Sachverhalten (*res intelligibiles*) angleichen zu können. So sind in ihr Art[formen] oder Anähnlichungen an die Dinge.«<sup>91</sup>

Im 3. Kapitel von *De mente* bedient sich Cusanus zur Erläuterung seiner *assimilatio*-Theorie des *complicatio*–*explicatio*-Modells: Während der göttliche Geist alles urbildlich einfaltet, ist der menschliche Geist ein Abbild dieser *complicatio*; während der unendliche Geist die Allheit der Wahrheit der Dinge (*universitas veritatis rerum*) ist, ist der endliche Geist die Allheit der *assimilatio rerum* bzw. der Begriffe (*similitudines notionales*); während der unendliche *conceptus* Seinsschöpfung besagt, ist der endliche nur Anähnlichung an das Seiende (*entium assimilatio*), so dass der menschliche Geist als »Abbild der unendlichen Seinswesenheit« und »Einfaltung aller Abbilder« alles ursprünglich Urbildhafte lediglich in Form von Ähnlichkeiten der Dinge hat und erfasst.<sup>92</sup>

90 Vgl. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 6–8, 13 f.; 28, N. 87, Z. 7–9.

91 Vgl. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86; zur »assimilatio« an Erkennbares als Konstitutivum des Erkennens und geistigen Messens siehe *De poss.*: h XI/2, N. 17, Z. 9–11; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 10–16; N. 87, Z. 15–17; *De mente* 7: h V, N. 102, Z. 4f. 15 f.; N. 103, Z. 3; N. 104, Z. 1–13; N. 105, Z. 11 f.; *De fil.* 6: h IV, N. 87; *De princ.*: h X/2b, N. 21; *Crib. Alk.* II, 3: h VIII, N. 94; Thomas v. Aquin, *S. theol.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

92 *De mente* 3: h V, N. 72 f.; J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster/W. 1989) 43 f.; K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 42 f.; den Bildcharakter der »mens« und die These, dass alles im Geist nur als im Bild und in der Ähnlichkeit der Wahrheit ist, verbindet Cusanus mit der traditionellen Theorie von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches: *De mente* 3, N. 72, Z. 12–14 (*omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio*); *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 4 f.; *Comp.* 10: h XI/3, N. 32, Z. 5; *De docta ign.* II, 9: h I, S. 150, Z. 20 ff. (N. 150); *De poss.*: h XI/2, N. 17, Z. 10; vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* B 4, 1000b5–6; *De anima* A 2, 404b17–18; 405b15; 409b26–28; 410a23–25; zu Proklos

Als erstes und einfachstes Ähnlichkeitsbild Gottes<sup>93</sup> steht der menschliche Geist zwischen Gott als seinem Urbild und den Dingen als den von der göttlichen Einfaltung hervorgebrachten Einfaltungen und Ähnlichkeiten. Was unseren Geist dazu befähigt, sich diesen anzugleichen, ist die aus seinem Bild- und Ähnlich-Sein, d. h. aus seiner Herkunft vom Urbild stammende komplikative Kraft.<sup>94</sup> Die *vis assimilativa complicationis* ist jene *vis conformativa seu configurativa*,<sup>95</sup> in der sich der Geist im Sinne einer komplikativen Einheit als Zahl Eins, als Punkt, Jetzt, Einfachheit, Identität, Gleichheit, Ruhe, Verbindung etc. aller diskreten und ausgedehnten Vielheit (Zahlen bzw. Linie, Fläche, Körper), Zeit, Zusammensetzung, Differenz, Ungleichheit, Bewegung, Trennung etc. anzugleichen vermag. »Und durch das Bild[-Sein] der absoluten Einfaltung, die der unendliche Geist ist, hat er [scil. der endliche Geist] die Kraft, mit der er sich jeder Ausfaltung anähnlichen kann.«<sup>96</sup> Der menschliche Geist ist also in dem ihn auszeichnenden Assimilations- und Komplikationsvermögen gänzlich auf die *mens infinita* angewiesen, in seinem Sein und Erkennen so sehr von ihr abhängig, dass er ohne sie gar nicht denkbar wäre, keine Inhalte hätte und nichts explizieren könnte.

Dass der menschliche Geist tatsächlich ein Vermögen der Angleichung an intelligible Strukturen (*species, formae*) ist, erläutert Cusanus in *De venatione sapientiae* mit Hilfe eines Vergleichs: Auf keinerlei Weise erreiche das Sehvermögen die *intelligibilia*, da es ontologisch nach ihnen und sein Erfassungsvermögen (*virtus apprehensiva*) zu ihrer Erkenntnis unzureichend (*insufficiens*) sei.

---

siehe W. BEIERWALTES, »Centrum totius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus, in: A. Ph. Segonds / C. Steel (Hgg.), Proclus et la Théologie Platonicienne (Leuven/Paris 2000) 637.

93 Zu »prima et simplicissima imago sive similitudo dei« vgl. *De mente* 3: h<sup>2</sup>V, N. 73, Z. 5. 9–11; 4, N. 74, Z. 16–18.

94 Vgl. *De mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 74, Z. 15–25; zum ontologischen Begriff der Angleichung im Sinne der göttlichen Schöpfung siehe *De gen.* 1: h IV, N. 149–152.

95 Vgl. *De mente* 4, h<sup>2</sup>V, N. 74, Z. 7–9; *Epist. ad Nicol. Bonon.* (Alberg.), N. 19–20: »Gottes Werk setzt nichts voraus, was ihm vorausginge (nihil praesupponit, quod sit ante) [...]. Der Intellekt aber setzt Gottes Werk voraus (praesupponit opus dei). Denn jeder seiner Begriffe ist Nachahmung von Gottes Werk« (CT IV 3, ed. Bredow 34); J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze* (wie Anm. 92) 80 und 43f.

96 Vgl. *De mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 75, Z. 9f.; *De ludo* II: h IX, N. 92; N. 85–86; *De fil.* 6: h IV, N. 88, Z. 3–10.

»So kann auch der Intellekt die wesenhaften Formen und Washeiten (*essentiales formas et quiditates*) der Dinge auf keinerlei Weise erreichen, um sie zu erkennen, da sie seinem begrifflichen Vermögen [ontologisch] vorausgehen (*cum sint ante notionalem suam virtutem*) und diese [scil. die *virtus intellectualis*] übersteigen.«<sup>97</sup>

»Wie nämlich der Sehsinn in seinem Vermögen und seiner Kraft nur die sichtbaren Art[bilder] (*species*) oder Formen besitzt und das Gehör die hörbaren, so hat auch der Intellekt in seinem Vermögen und seiner Kraft nur die Formen und Art[bilder] (*formas seu species*). Gott allein hingegen hat in seinem Vermögen und seiner Ursachen-Kraft (*potentia causalis*) die Seinswesenheiten und die wesenhaften Formen aller Dinge.«<sup>98</sup>

Wie Gott allein die *essentiae et essentialis formae* in sich haben soll, wie er sie geschaffen und durch Vermittlung des alles zugleich seienden und könnenden Intellekts – und zwar ohne selbst zu erkennen – auch weitergegeben haben soll, das beschreibt Cusanus in N. 87 so:

»Nur Gott, der Schöpfer und Geber jener wesenhaften Formen,<sup>99</sup> erschaut sie in sich selbst (*in se ipso intuetur*). Gott erkennt nämlich nicht im eigentlichen Sinn (*proprie non intelligit*), sondern er wirkt seinswesenhaft (*essentiat*).<sup>100</sup> Und das bedeutet, dass er die Grenze von allem ist. Denn das Werden-Können des Erkennens wird nur in dem Intellekt begrenzt, der ist, was sein kann. Sein Erkennen entsteht deshalb nicht von den Dingen aus, sondern die Dinge sind aus ihm.«<sup>101</sup>

Cusanus nimmt also einen göttlichen *intellectus* an, in dem alles Sein-Können je schon verwirklicht ist und das *posse fieri intelligens* seine Grenze gefunden hat. Dieser höchste Intellekt orientiert sich im Erkennen nicht an den Dingen, sondern indem er erkennt, lässt er sie aus sich entstehen. Ob Cusanus hierbei an den proklischen δημιουργικός νοῦς bzw. *conditor intellectus* denkt, wissen wir nicht. Aber es liegt nahe, zumal er in Kapitel 9 ausdrücklich diese Lehre der Platoniker anführt und Proklos dabei namentlich nennt.<sup>102</sup>

97 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 5–9.

98 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 14–19.

99 Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Glosa* II 32; ed. Häring, *Commentaries ...*, 275.

100 Vgl. *Crib. Alk.* III, 4: h VIII, N. 94, Z. 5 (creare enim est essentiare; Z. 6f. wird dem Schöpfer ein Ernennen, eine Kunst und ein Wollen dessen, was er schafft, zugeschrieben); *De princ.*: h X/2b, N. 21, Z. 11; *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 5 ff. (N. 111); *De pace* 8: h VII, N. 22, Z. 9f.: potentia unitatis uniat seu essentiat omnia quae habent esse (und die Anm. zu N. 22, Z. 9 in h VII, S. 22, mit Cusanus' Kommentar zum Begriff ›creare‹ aus Cod. Cus. 50, fol. 1<sup>r</sup>: numerare Dei non est post esse, sed est ipsum essentiare seu formare); THIERRY VON CHARTRES, *Glosa* II 42; IV 14; *Lectiones* II 52, ed. Häring 278.287.172; siehe auch h XII: S. 159, adn. 15.

101 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 10–15.

102 *De ven. sap.* 9: h XII, N. 24, Z. 1–4; vgl. *De beryl.*: h XI/1, N. 4, Z. 4f.; N. 26, Z. 8; N. 35, Z. 9–12; N. 57, Z. 5f.; N. 64, Z. 16; H. G. SENGER (Hg.), *Die Exzerpte und*

Cusanus wird nicht müde, die Erkenntnisweise des endlichen Geistes vom all-vermögenden göttlichen Geist abzuheben: Unser Intellekt erkennt nur,

»wenn er sich allen [intelligiblen Formen] angleicht. Er würde ja nichts erkennen, würde er sich nicht dem Intelligiblen angleichen, um in sich zu lesen, was er erkennt, nämlich in seinem Wort oder Begriff.

Auch seine eigene Washeit und Seinswesenheit kann der Intellekt in sich nicht erreichen, es sei denn auf die Weise, auf die er anderes dadurch erkennt, dass er, soweit er kann, eine intelligible Angleichung an sich selbst formt, wie auch das Sehvermögen sich selbst nicht sieht. Wie könnte nämlich das Sehvermögen sich selbst sehen, ohne selbst sichtbar zu werden? Aber auf Grund dessen, dass er anderes sieht, erreicht der Mensch sehr wohl [eine Erkenntnis], dass in ihm ein Sehvermögen ist. Dennoch sieht er das Sehvermögen nicht. Ebenso erkennt der Mensch, indem er weiß, dass er erkennt, dass in ihm der Intellekt ist, wobei er dennoch nicht erkennt, was er ist [...] Da die göttliche Seinswesenheit nämlich unbekannt ist, folgt, dass keine Seinswesenheit der Dinge im Erkennen erfasst werden kann.«<sup>103</sup>

Es geht hier um die Frage einer möglichen Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Cusanus meint, wir könnten zwar die Tatsache erkennen, dass wir überhaupt erkennen, aber dennoch nicht das, was unser Erkennen ist. Da alles von Gott intuitiv erfasst, all-begrenzend geschaffen und ins wesenhafte Sein gerufen worden ist, kommt nur Gott eine wahrhafte Seinserkenntnis zu. Und das gilt ausnahmslos für alles, mithin auch für den menschlichen Intellekt, dem seine eigene Erkenntnis in ihrem Wesenswas insofern verschlossen bleiben muss.<sup>104</sup>

Zwar unternimmt der sein eigenes Maß und seine Fassungskraft (*capacitas*) zu erreichen suchende Geist »alles, um sich zu erkennen. Aber indem er in allem sucht, findet er das Maß seiner (selbst) nur da, wo alles das Eine ist (*ubi sunt omnia unum*).<sup>105</sup> Dort ist die Wahrheit seiner Ge-

---

*Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.1: Theologia Platonis, Elementatio theologica* (CT III, 2. Heidelberg 1986) 22f. und 103–109 (marg. nn. 349, 358, 366, 372, 374, 386, 388); W. BEIERWALTES, ›*Centrum totius vite*‹ (wie Anm. 92) 635.

103 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 15–26.

104 Immerhin – soviel räumt Cusanus zu unserem Trost ein – kann der Erkennende »auch Mutmaßungen mit Hilfe dessen, was er erkennt, anstellen« (*De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 9f.).

105 Vgl. *De mente* 11: h 2V, N. 130, Z. 5; 14, N. 152, Z. 7f.; zur engen Verbindung von Selbst- und Gotteserkenntnis in Cusanus' Denken siehe J. HOPKINS, *Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 28 (Trier 2003) 151f.: »Der menschliche Geist erkennt sich selbst im Verhältnis zu seiner Gotteserkenntnis und im Verhältnis der Kenntnis seiner selbst in Gott.«

naugigkeit, da dort sein adäquates Urbild ist«. <sup>106</sup> Zu sich selbst kommt der endliche Geist also erst dann, wenn er im Erkennen ein allem übergeordnetes Kriterium erfasst und als letztes Ziel anerkennt, wenn es ihm gelingt, in der Wahrheit als in seinem Maß und Urbild Ruhe zu finden. <sup>107</sup>

Zum Abschluss der Betrachtungen über den *campus termini* betont Cusanus, es sei wichtig darauf zu achten, dass die Begriffe der Dinge den Dingen folgen.

»Das intellektive Vermögen erstreckt sich auf die Begriffe von den Dingen und folgt somit den Seinswesenheiten der Dinge. Aber die Seinswesenheit jenes Vermögens ist früher als ihr Vermögen und als die unbekanntenen wahrnehmungsfähigen Seinswesenheiten, die [ontologisch] nach ihr kommen. Die Seinswesenheit der intellektiven Seele ist ja nicht ihr Vermögen und ihre Kraft. Das kann nur bei Gott wahr sein, der vor der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit ist.« <sup>108</sup>

Gott erkennt alles, weil er alles geschaffen hat und es im Sein begrenzt, weil in ihm *actus* und *potentia* nicht auseinanderfallen. Der Mensch erkennt nur insofern, als er sich begrifflich der *essentia rerum* angleicht und damit sein Vermögen im Hinblick auf sein Sein aktuiert. <sup>109</sup>

106 *De mente* 9: h <sup>2</sup>V, N. 123, Z. 5–9; vgl. *De coni.* I, 1: h III, N. 5, Z. 15–19; Ziel unseres Geistes ist »die unendliche ›ratio‹, in der allein er seiner, wie er ist, innewerden wird (in qua tantum se, uti est, intuebitur; vgl. II, 16, N. 167, Z. 9–15; *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 6f.; ERIUGENA, *De div. nat.* IV 7; PL 122, 769B), die allein für alles Grundmaß ist (quae sola est omnibus rationis mensura). Zur Ähnlichung an sie werden wir uns um so näher (zu ihr) emporheben, je tiefer wir in unseren Geist, dessen einshafter, lebendiger Mittelpunkt sie ist (cuius ipsa unicum vitale centrum existit), vordringen werden«; zur Aufgabe des Menschen, Gott mit Hilfe der *scientia laudis* stets ähnlicher, als lebendiges Bild Gottes seinem Urbild immer gleichförmiger zu werden, siehe H. BENZ, *Ziel des sittlichen Handelns* ... (wie Anm. 107) 221–234 (zu *De ven. sap.* 18–20: h XII, N. 51–58, und *Epist. ad Nic. Bonon. (Alberg.)*: CT IV/3, S. 26–32, N. 2–14).

107 Zu *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 18, und *De mente* 7: h <sup>2</sup>V, N. 106, siehe H. BENZ, *Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 26 (Trier 2000) 228–231; zum richtigen Verständnis der Ruhe im ersehnten Unendlichen: W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: W. Haug/W. Schneider-Lastin (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang* (Tübingen 2000) 441f.; zur Einung als Selbst-Transformation und Selbst-Überstieg des Geistes im Denken Plotins siehe DERS., *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 100–102 und 106–108; vgl. insgesamt auch H. BENZ, *Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?* In: J. A. Aertsen und M. Pickavé (Hg.), »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31. Berlin / New York 2004) 384–392.

108 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 88, Z. 1–7.

109 Vgl. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/M.

Und wie seine Erkenntnisfähigkeit prinzipiell eingeschränkt ist, so ist auch das Werden-Können des einzelnen Menschen auf seine jeweilige *essentia* hin individuell begrenzt:

»Wir wissen nicht alles, was durch den Menschen gewusst werden kann. Du bist nämlich kein Grammatiker, Redner, Logiker, Philosoph, Mathematiker, Theologe, Techniker und alles derartige, was du (alles) dennoch, da du ein Mensch bist, werden kannst. Wenn auch das Mensch-Werden-Können in dir auf solche Weise, wie du bist, in Verwirklichung begrenzt ist, eine Begrenzung, die deine Seinswesenheit ist, so ist dennoch das Werden-Können des Menschen in dir keineswegs vollkommen und [als ganzes] begrenzt.«<sup>110</sup>

Für unseren Geist ist es schlechterdings ausgeschlossen – davon ist Cusanus überzeugt –, dass er die Begrenztheit seiner Erkenntnisfähigkeit hinter sich lässt: »Der menschliche Intellekt ist gemessen und begrenzt (*mensuratus et limitatus*) von Gott, dem Schöpfer, der ihm die Grenzen seiner Fassungskraft (*terminos capacitatis*) gesetzt hat.«<sup>111</sup> In *De visione Dei* heißt es:

»Der Mensch kann nur auf menschliche Weise urteilen, [...] weil sein Urteil an die menschliche Natur gebunden ist (*contractum*) und weil er beim Urteilen nicht den Umstand dieser Bindung verlässt.«<sup>112</sup>

Und in seiner *Apologia doctae ignorantiae* schreibt Cusanus: Wer klug ist, muss frei bekennen, »dass der Mensch nichts auf vollkommene Weise wird wissen können«.<sup>113</sup>

Die Defizienz des menschlichen Urteils- und Erkenntnisvermögens korrespondiert mit einer begrenzten Benennungsfähigkeit. Zwar tendiert das Benennen zu einem an der Form orientierten natürlichen Namen, in dem es grundgelegt ist, hin, doch wird es nie die wahre Form des Be-

---

1998) 614ff., der die begriffliche Assimilationsfähigkeit zutreffend unschreibt, dann aber zu dem Urteil gelangt, es sei zu bezweifeln, dass Cusanus »eine befriedigende Lösung des Erkenntnisproblems« liefere; Cusanus suche nicht mit der Methode des universellen Zweifels nach einem letzten Fundament der Wahrheit: »die Problemsituation war nicht cartesianisch« (617).

110 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 88, Z. 7–13.

111 *Sermo IV*: h XVI, N. 15, Z. 4–7.

112 *De vis.* 6: h VI, N. 19, Z. 15–19.

113 *Apol. doct. ign.*: h II, S. 3, Z. 13–16 (N. 4); vgl. U. ZEUCH, *Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen* (Würzburg 1991) 165; M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 465 und 480f.

nannten ausdrücken können.<sup>114</sup> Und diese Einsicht hat für die beschränkte menschliche Erfassungskraft generell Geltung: Das *nomen praecisum* bleibt ihr so grundlegend verschlossen, dass sie nicht einmal die Genauigkeit einer einzigen Sache zu erkennen vermag.<sup>115</sup> Cusanus lehrt für den menschlichen Geist streng die Unerreichbarkeit der *praecisio veritatis*.<sup>116</sup> Würde der Mensch über ein Erkennen der Wahrheit verfügen, stünde ihm mit der Erkenntnis der Genauigkeit und Wahrheit nur einer einzigen

114 Zur Ambivalenz der Macht des Wortes und gleichzeitig unaufhebbarer Begrenzung des Wortes siehe J. M. ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes* (Trierer Cusanus Lecture 12. Trier 2006) 13 und 20; alle Kraft des Wortes, alles überhaupt Sagbare ist in dem einen Wort der Weisheit begründet (16–19).

115 *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 9–23 (Die ›quiditas‹ von allem, wie es wissbar ist, wird nicht gewusst); 29, N. 86, Z. 6–10; N. 87, Z. 25f.; 33, N. 97, Z. 7–9; *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 24f. (N. 10); I, 24: h I, S. 49, Z. 5–10 (N. 76); *Apol. doct. ign.*: h II, S. 28, Z. 8–17 (N. 42); *De coni.* II, Prol.: h III, N. 70, Z. 12f.; II, 16, N. 100; *De deo abs.*: h IV, N. 4, Z. 1–5; *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 16–22 (der Intellekt kann die ›quiditas‹ einer Sache in ihrer Reinheit nicht vollständig erlangen, sondern er sieht, dass er alles Erlangte in einer stets noch vollkommeneren Weise erlangen kann); *De gen.* 4: h IV, N. 171, Z. 11; N. 174, Z. 1f.; *De mente* 2: h V, N. 58, Z. 12f.; 6, N. 92, Z. 3f.; *De poss.*: h XI/2, N. 43, Z. 15–19, 26–30; *De non aliud.* 18: h XIII, S. 44, Z. 9f. (N. 83); *Comp.* 1: h XI/3, N. 1, Z. 8–14; *Sermo* IV: h XVI, N. 32, Z. 13–15, 26–28; *Sermo* VIII: h XVI, N. 19, Z. 11–15; *Sermo* XLVII: h XVI, N. 9, Z. 13–19 (nulla res habet nomen praecisum); *Sermo* XLVIII: h XVI, N. 15, Z. 9–N. 16, Z. 7; W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (Trierer Cusanus Lecture 4. Trier 1997) 16; DERS., *Platonismus im Christentum* (Frankfurt/M. 1998) 144 mit Anm. 35 (die Unzugänglichkeit der ›quiditas rerum‹ als ein erriugenisches Motiv im cusanischen Denken).

116 Vgl. *De coni.* I, Prol.: h III, N. 2, Z. 3f. (h III, S. 187 Anm. 2); *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 9f. (N. 4); I, 2, S. 8, Z. 16f. (N. 8); I, 26, S. 56, Z. 14–16 (N. 89); II, 1, S. 61–63 (N. 91–94); *Apol.*: h II, S. 21, Z. 13–S. 22, Z. 8 (N. 31); *De coni.* I, 11: h III, N. 55, Z. 5–19; zu den Kontraktionsstufen der nur in Gott absoluten ›praecisio‹ siehe *De coni.* II, 1: h III, N. 75; vgl. K. KREMER, *Weisheit ...* (wie Anm. 58) 118–121; U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift ›De docta ignorantia‹ des Nikolaus von Kues* (BGPhThMA 33. Münster 1991) 36f. und 57; J. STALLMACH, *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik* (Bonn 1982) 16–18 und 44f.; N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (BCG VI. Münster 1975) 13f. und 105; DERS., *Bild, Symbol und Analogie: die »Modelle« des Nikolaus von Kues*, in: H. Stachowiak (Hg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. I, Hamburg 1986, 301; N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (BCG III. Münster 1969) 36–39, 56, 82f., 87, 96–100, 112f., 116; H. MEINHARDT, *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis*, in: K. Jacobi (Hg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg/München 1979) 108ff.; H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner* (Neuausgabe von: *Die Legitimität der Neuzeit*, 4. Teil. Frankfurt/M. 1976) 49, 57ff. und 74.

Sache Gott selbst als die Genauigkeit jeder beliebigen Sache (*cuiuscumque rei praecisio*) offen.<sup>117</sup>

Für Cusanus' Konzeption des Geistes ist es kennzeichnend, dass die *mens* nicht ungebunden und frei agieren kann, sondern dass sie nach bestimmter innerer Strukturierung Erkenntnis entwirft und alles Erkennbare auf eine Zahl- und Maßeinheit zurückführt.<sup>118</sup> Der Geist vermag nämlich nur deshalb alles zu messen, weil er durch die Einheit als *terminus* der Zahl (und damit zugleich auch der Vielheit)<sup>119</sup> das Diskrete unterscheidet, weil er die Größe, d. h. den Punkt<sup>120</sup> als *terminus* der Linie, diese als *terminus* der Fläche und diese wiederum als *terminus* des Körpers im Sinne einer *demonstratio omnium rerum* bildet.<sup>121</sup> Und in-

---

117 *De mente* 3: h<sup>2</sup>V, N. 69, Z. 9–15; vgl. 10, N. 127, Z. 13f. (*scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium*); *De coni.* I, 10: h III, N. 52, Z. 7; II, 16, N. 168, Z. 25f.; *De sap.* II: h<sup>2</sup>V, N. 29, Z. 2; N. 31, Z. 8.

118 ›Numerus, mensura, pondus‹ (nach *Sap.* 11, 21) als Strukturprinzipien der göttlichen Schöpfung thematisiert Cusanus insbesondere in *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 5, Z. 6–N. 6, Z. 21 (siehe auch oben Anm. 75); zu ›multitudo‹ und ›magnitudo‹ als auf der komplikativen Einheit der ›ratio‹ basierenden Grundlagen der Wissenschaftsdisziplinen des Quadrivium (die Vielheit für Arithmetik und Musik, die Größe für Geometrie und Astronomie) siehe W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus* (Wien 1983) 43.

119 Siehe neben *De mente* 9: h<sup>2</sup>V, N. 116–123 und 10, N. 126–128, auch *De ludo* II: h IX, N. 65, 79 und 109; dass es sich nicht um eine quantitativ-sukzessive, sondern vielmehr um eine metaphysisch-komplikative, »qualitative Zahlenauffassung« auf der Basis einer »ontologischen Relevanz der Zahl« handelt, zeigt W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie* (wie Anm. 118) 75f.

120 Auf das quasi mystische Erfahrungsmoment in der supra-mathematischen und supra-intellektuellen Intuition des Punktes macht G. VON BREDOW, *Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zu Anschauung und Einung*, in: MFCG 12 (1977) 104–107; DIES., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, hg. v. H. Schnarr (Münster 1995) 86–90, aufmerksam.

121 Vgl. *De mente* 10: h<sup>2</sup>V, N. 128, Z. 3–6 (*omne, quod est, cadit sub magnitudine vel multitudine, quoniam demonstratio omnium rerum fit vel secundum vim unius vel alterius. Magnitudo terminat, multitudo discernit*); vgl. auch *Sermo* CLXXIV: h XVII, N. 16, Z. 3–5 (*in ratione videntur omnia cum multitudine et magnitudine, hoc est sic discrete et determinate*); *Sermo* XXII: h XVI, N. 19, Z. 4–7 (*videmus omnem intelligentiam rationalem claudī multitudine et magnitudine; nihil enim extra multitudinem et magnitudinem ratio deprehendit*); *De ludo* II: h IX, N. 92 (*sine [...] multitudine et magnitudine nulla fit discretio*); *De poss.*: h XI/2, N. 43, Z. 26–28 (*Omne autem, quod non cadit sub multitudine nec magnitudine, non potest nec concipi nec imaginari nec de eo phantasma fieri*); *De coni.* I, 8: h III, N. 35, Z. 1 (*Ratio enim omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit*); vgl. BOETHIUS, *De institutione arithmetica* I 1 (ed. Friedlein 8,15–9,26); zu ›punctus – linea – superficies – corpus‹ siehe *De coni.* I, 8: h III, N. 30, Z. 7–N. 31, Z. 6; II, 4, N. 91f.; II, 16, N. 169; zur Grundlegung der Dimensio-

dem die Wissenschaften ihr Erkenntnisprinzip im *mensurare*, in der Deduktion aus dem maßgebenden Grund und in der Rückführung alles Messbaren auf die Einheit haben, »gründet auch jeder schöpferische Akt menschlicher Geistestätigkeit in diesen Künsten«,<sup>122</sup> d. h. in den Disziplinen des Quadrivium,<sup>123</sup> die auf den einheitsstiftenden rationalen Maßkategorien *multitudo* und *magnitudo* basieren.<sup>124</sup>

In der *Rememoratio* von Kapitel 38 der *venatio sapientiae* sagt Cusanus, alles bis dahin Gesagte könne er – und damit knüpft er nochmals an den *campus termini* an – nicht kürzer fassen als in dem nicht mehr weiter reduzierbaren Satz,

»dass die Grenze des *posse fieri omnia* das *posse facere omnia* ist, wie die Grenze des Etwas-Begrenztes-Werden-Könnens (*posse fieri determinatum*) das Begrenztes-Machen-Können (*posse facere determinatum*) ist«,<sup>125</sup>

nenfolge »Punkt – Linie – Fläche – Körper« mit den jeweils zugehörigen Seinsbereichen und Erkenntnisvermögen in der platonischen Philosophie vgl. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1968) 45 ff. und 61 ff.; DERS., *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, in: *Antike und Abendland* 32 (1986) 89–124, bes. 93 ff., 110 ff. und 118 ff.

122 W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie* (wie Anm. 118) 69; vgl. G. VON BREDOW, *Der Punkt als Symbol* (wie Anm. 120) 105; DIES., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* (wie Anm. 120) 86f.

123 Vgl. *De mente* 10: h<sup>2</sup>V, N. 127, Z. 15–21 (der Laie erklärt dort dem Philosophen, warum Boethius sagt, »ohne das Quadrivium könne niemand in korrekter Weise philosophieren«; vgl. BOETHIUS, *De institutione arithmetica* I 1 und 2, ed. Friedlein 7,21–26; 9,26f.); vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 93 (der Kontext von N. 93–95 handelt von der Abhängigkeit der Wissenschaften und Künste sowie der Zeit von der unvergänglichen Verstandesseele).

124 Vgl. dazu näherhin *De mente* 10: h<sup>2</sup>V, N. 126–128, bes. N. 126, Z. 15–20 (Per disciplinam magnitudinis habetur terminus integritatis rerum et mensura sicut per numeri disciplinam rerum discretio. Numerus quidem ad confusionem communium discernendam valet, similiter ad colligendum rerum communionem, magnitudo vero ad comprehendendum integritatis esse rerum terminum et mensuram); *Sermo XXII*: h XVI, N. 19, Z. 4–7 (videmus omnem intelligentiam rationalem claudi multitudo et magnitudine; nihil enim extra multitudinem et magnitudinem ratio deprehendit).

125 Vgl. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 109) 606f., der allerdings meint, das *posse fieri* sei lediglich »die bleibende Stoffgrundlage«; in *De ven. sap.* sei »die einzige philosophische Intention des Cusanus« zwar »die Suche nach der Einheit«; bei der Fülle von Jagdfeldern und -regionen sei es aber gar nicht verwunderlich, dass er unterwegs »zuweilen die Übersicht verliert« und dabei das *posse* oder *non aliud* dem *unum* vorziehe; dass Cusanus sich hinsichtlich seines *posse fieri* auf eine unbezweifelbare Prinzipieneinsicht (aliquid certissimum, ab omnibus venatoribus indubiatum et praesuppositum) beruft, die er auf Aristoteles zurückführt (quod impossibile fieri non fit; *Phys.* VIII 9, 265a19), geht aus *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 9–14, hervor; siehe

die Grenze des Etwas-Warmes-Werden-Könnens das Feuer als das Warmes-Machen-Können und die des Etwas-Leuchtendes-Werden-Könnens das Leuchtendes-Machen-Können ist, d. h. im Bereich der *sensibilia* die Sonne, im Bereich der *intelligibilia* der göttliche Intellekt bzw. das jeden Intellekt erleuchtende *verbum*.<sup>126</sup> Hier – und auch im daran anschließenden letzten Kapitel, in dem Cusanus eigens darauf aufmerksam macht, nicht unverdientermaßen lobten alle den »großen Platon« und den »großen Dionysius« dafür, durch Gleichnisse zur Weisheit aufgestiegen zu sein – haben wir einen weiteren Rückgriff auf das platonische Sonnen-gleichnis und damit zugleich einen Hinweis auf seine durchgängige Relevanz für den cusanischen Grundgedanken.<sup>127</sup>

Aus dem auf das Wesentliche reduzierten Grundsatz der Schrift folgert Cusanus noch einmal etwas (*ex quo patet*): Als Grenze alles Werden-Könnens könne der alles machen könnende Allmächtige auch das Werden-Können machen. Deshalb gehe er ihm auch als dessen Grenze und Prinzip voraus,<sup>128</sup> während das *posse fieri* in allen *facta* früher erscheint.<sup>129</sup> Dass aber das Werden-Können im Einzelfall so und so werde (*sic aut sic fiat*), das sei allein Sache des auf umfassende Weise begrenzenden allmächtigen Schöpfers, der aus ihm machen könne, »was immer er wolle«. Während nun eine Begrenzung des *posse fieri* nur durch den Allmächtigen erfolgen könne, sei jede Begrenzung des *posse fieri* in dem, was wird, keine strikte und gänzliche Begrenzung des *posse fieri* selbst (*non est terminatio ipsius posse fieri*); vielmehr sei es lediglich eine Begrenzung des *posse fieri* darauf, auf einzelhafte Weise (*singulariter*) zu einem Dieses zusammengezogen zu werden (*ad hoc contracta*), d. h. zu einer *natura et substantia* des Gewordenen.<sup>130</sup>

---

H. 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) 81; 101–103; TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 83) 140f.

126 *De ven. sap.* 38: h XII, N. 113.

127 *De ven. sap.* 39 (Epilogatio): h XII, N. 124, Z. 1–4 (kurz vor dem Ende der Schrift).

128 Und nicht gehe umgekehrt das *posse fieri* dem *posse facere* voraus.

129 Vgl. *De ven. sap.* 38: h XII, N. 114, Z. 1–5.

130 Vgl. *De ven. sap.* 38: h XII, N. 114, Z. 9–15.

Das zehnte Feld: *ordo* (*De ven. sap.* 30–32)

Seinem *campus ordinis* stellt Cusanus ein langes Zitat aus Dionysius' *De divinis nominibus* voran,<sup>131</sup> in dem ihm am meisten »die vollendete Jagdbeute jenes göttlichen Mannes« zum Ausdruck zu kommen scheint. Cusanus schließt sich Dionysius darin an, dass wir Gott aus seiner Natur heraus nicht erkennen können, weil er alle menschlichen Erkenntniskräfte übersteigt. Darum bleibe uns nur der Weg aus der höchst geordneten Verfassung aller Geschöpfe (*ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione*) mit Hilfe von *imagines* und *similitudines* der göttlichen *exemplaria* zu dem alles Transzendierenden aufzusteigen, der zwar aus nichts für niemanden (*ex nullo nemini*), ebenso sehr aber auch aus allem für alle erkannt wird (*ex omnibus omnibus noscitur*).<sup>132</sup>

Die Gott am meisten adäquate Erkenntnis (*divinissima dei cognitio*) erfolge durch eine über den Intellekt hinausgehende *unio*, wenn nämlich der Intellekt von allen *entia* zurückweiche<sup>133</sup> und sich schließlich auch

131 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 3 (PG 3, 869C–872B; CD I, 197f.).

132 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 6–21.

133 Zu ἄφελε πάντα: PLOTIN, *Enn.* V 3 (49) 17,38; I 2 (19) 4,6; VI 9 (9) 4,33–34; 7,2–3. 12–21; 9,52; I 6 (1) 9,7–15; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1 (PG 3, 997B–1000A), II (1025AB), III (1033C); *De div. nom.* I 5 (PG 3, 593C; CD I, 117,2); vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt/M. 1985) 24 ff., 110, 130; DERS., *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 85 f.; H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburg 1990) 261 ff., 277 ff., 291 ff.; *Apol. doct. ign.*: h II, S. 11, Z. 24–26 (N. 15); S. 20, Z. 2 f. (N. 29: Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur); *De quaer.* 5: h IV, N. 49: ein Künstler, der das Gesicht eines Königs in ein Holzstück einformen will, muss dieses im intellektuellen Begriff seines Geistes gegenwärtig haben (praesens) und alles andersartig Begrenzte fortnehmen (abicere omnia alia terminata), bevor er das Kunstwerk verwirklichen kann (Z. 2–7); so muss auch, wer erfasst hat, dass Gott besser ist als alles, was begriffen werden kann, alles Begrenzte und Kontrakte wegnehmen (abicere omnia, quae terminatur et contracta sunt), d. h. im einzelnen: »corpus«, »sensus«, »sensus communis«, »phantasia«, »imaginatio«, »ratio« und »intellectus« (9–22); denn all diese sind nicht Gott, vielmehr gilt von ihnen: »omnes illi terminati in potentia et virtute« (12 f.); vgl. ebd. I: h IV, N. 28, Z. 5; 3, N. 42, Z. 11–15; *De fil.* 3: h IV, N. 63, Z. 4–S. 64, Z. 12; *De sap.* I: h 2V, N. 17, Z. 4–11; N. 27, Z. 10 f.; *De ludo* I: h IX, N. 52–53; *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 10–13; *Crib. Alk.* II, 6: h VIII, N. 101, Z. 5–8; *De poss.*: h XI/2: N. 39, Z. 8; N. 70, Z. 1–6; zur Herkunft dieser Lehre vgl. Platon, *Parm.* 142a3 f.; *Phaidon* 63a–67a; 82c–84b; Plotin, *Enn.* VI 7 (38) 41,37–38; VI 9 (9) 4,1–2; 11,11; V 3 (49) 14,2 f.; V 4 (7) 1,9; DIONYSIUS, *De div. nom.* I 5 (PG 3, 593BC; CD I, 116,3 f. u. 117,8–11); vgl. auch Cusanus' Randbemerkung zu Proclus, *In Parm. Plat.*: CT III 2. 2.2, marg. 591: unum neque corpus neque anima neque intellectus. Corpus

noch selbst entlasse (*deinde et se ipsam dimittens*).<sup>134</sup> Denn dann werde

quia non est in alio scilicet loco, anima quia non participat tempore, intellectus quia non movetur neque stat (ed. Bormann 145).

- 134 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 1: Man müsse wissen, dass »die Natur des Intellekts durch jene Einung überragt wird, mittels welcher er mit dem jenseits von ihm Befindlichen verbunden wird. Dieser Einung zufolge ist also das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz und gar aus uns selbst vollständig heraustreten und ganz in Gott eingehen, denn es ist besser, Gott zu gehören als sich selbst« (PG 3, 865C–868A; CD I, 194,10–15; Übers. nach B. R. SUCHLA, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988, 77); AUGUSTINUS, *Retract.* I 8 n. 3: prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum; ANONYMUS, *Liber de spiritu et anima* 14: Bonum animae est Deus, cum affluentia dulcedinis suae. Bonum carnis est mundus, cum abundantia iucunditatis suae. Sed mundus iste est exterior. Deus autem interior. Nihil enim eo interius, et nihil eo praesentius. Interior est omni re, quia ipse est super omnia. Ab hoc ergo mundo ad Deum revertentes, et quasi ab imo sursum ascendentes per nosmetipsos transire debemus. Ascendere enim ad Deum, est intrare ad se ipsum: et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodammodo in intimis, se ipsum transire. Qui enim interius intrans et intrinsecus penetrans se ipsum transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit (PL 40, 791); vgl. BONAVENTURA, *In Hexaemeron*, coll. II 29–30: Wie kann die verborgene Weisheit (sapientia abscondita) im Geheimnis begriffen werden (quomodo in mysterio comprehenditur), wenn sie keine Form hat (nulliformis)? Der Sucher solle – im Rückgriff auf DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theol.* I 1 – alle Sinne weglassen (delinque). Damit wolle Dionysius sagen, »daß es notwendig ist, daß er von allem gelöst ist (solutus ab omnibus), was er hier zählt, und daß er alles entläßt (omnia dimittat), als ob er sagen wollte: über alle Substanz und Erkenntnis ist jener, den ich erkennen will (volo intelligere). Und da ist die alle Erkenntnis überschreitende Tätigkeit (operatio transcendens omnem intellectum), die geheimste (secretissima); das kennt niemand, außer wer es erfährt (nisi qui experitur). In der Seele sind nämlich viele erfassungsfähige Vermögen (virtutes multae apprehensivae): das sensitive, imaginative, aestimative, intellektive; und alle müssen zurückgelassen werden (oportet relinquere), und am Gipfel ist die Liebeseinigung (in vertice est unio amoris), und diese überschreitet alle [...] [30] Diese Betrachtung (contemplatio) geschieht aber durch Gnade, da sie sich selbst nämlich von all dem trennt, was Gott nicht ist, und von sich selbst, wenn es möglich ist. Und das ist die höchste Einigung durch Liebe (suprema unio per amorem) [...]]. Jene Liebe überschreitet jede Erkenntnis und jedes Wissen (transcendit omnem intellectum et scientiam) [...]. Sie gehört niemandem, außer dem, dem Gott sie offenbart (nisi cui Deus relevat)« (V 341); vgl. JOHANNES GERSON, *De mystica theol.*, tr. I, cons. 43,14–22; tr. II, cons. 12,34–41 (ed. A. Combes, Lucani 1958); DIONYSIUS, *De div. nom.* VII 3 (PG 3, 869C–872B; CD I, 197f.); ALBERTUS MAGNUS, *In Epist. V. B. Dionysii A* (XIV 893); *De poss.*: h XI/2: N. 15, Z. 4–10; 17, Z. 18–20; *De quaer.* 5: h IV: N. 49, Z. 2–N. 50, Z. 4; *De ven. sap.* 19: h XII, N. 55, Z. 10–19: vollkommene Menschen loben Gott und überwinden die Liebe zu sich und zur Welt, entlassen sich selbst (relegant se ipsos); siehe auch A. M. HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen« (wie Anm. 58) 34f.; H. BENZ, *Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke bei Bonaventura und Nikolaus von Kues*, in: Wissenschaft und Weisheit 64 (2001) 119f. und 122f.; DERS., *Ziel des sittlichen Handelns ...* (wie Anm. 107) 223.

sie »aus der unerforschlichen Tiefe der Weisheit erleuchtet«. <sup>135</sup> Die Weisheit sei aus allen ihren Werken erkennbar; sie sei all-schaffend (*omnium factiva*), <sup>136</sup> stets all-verbindend (*omnia concordans*), Ursache der unauflösbaren Konkordanz und Ordnung von allem sowie der die *una conspiratio et harmonia* des Universums schön machende Grund (*pulchri-faciens*). <sup>137</sup>

Dionysius stimme mit Paulus überein, wenn er bekenne, Gott sei die Ordnung des Geordneten. <sup>138</sup> »An der Grenze dessen, was geordnet werden kann (*in termino ordinabilium*), erscheint der Urheber der Ordnung (*auctor videtur ordinis*)«. Da nun die unermessliche Schönheit möglichst vollkommen in der Verschiedenheit der Teile der Welt widerleuchten sollte, die Teile einander aber nicht auf präzise Weise ähnlich sein konnten, habe es dem Schöpfer gefallen, mit der Verschiedenheit eine solche Ordnungsfähigkeit mitzuschaffen (*concreare ordinabilitatem*), dass die Ordnung als die *pulchritudo absoluta* in allen zugleich widerleuchtet. <sup>139</sup>

135 Vgl. auch *De ven. sap.* 1: h XII, N. 4, Z. 19f. (Die Weisheit ist das eigentlich Gesuchte und nährt als unsterbliche Speise den Intellekt auf unsterbliche Weise); 15, N. 45 (Würdig, sie zu kosten, ist, wer weiss, dass sie allem – auch dem eigenen Leben – vorzuziehen ist, und wer so in Liebe zu ihr entbrennt, dass er sich und alles hingibt und sie gewinnt); *De fil.* 2: h IV, N. 58: Die Bewegung des Intellekts ruht in der Erfahrung der Ähnlichkeit mit Gott.

136 Siehe DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 3: πάντων ποιητική (PG 3, 872B; CD I, 198,17); vgl. *Ps.* 104,24; *Prov.* 8,22–31; *Sap.* 7,17–8,1.

137 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 25–34. zum Verhältnis, in dem ›amor‹ bzw. ›caritas‹ zur Möglichkeit einer Schau der ›pulchritudo absoluta‹ stehen, siehe *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 28, Z. 4–8 (»Die Liebe ist das Ziel der Schönheit«; als die aus sich liebenswerte ›caritas‹ will Gott, die Schönheit selbst, geliebt werden; und »ohne ›caritas‹ wird niemand die absolute Schönheit schauen«) und N. 19.

138 *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90, Z. 2–6; *Rom.* 13,2; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 5 (PG 3, 820BC; CD I, 184,10–11).

139 Vgl. *De gen.* 1: h IV, N. 151, Z. 1–6 (*cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur, exortus in clariori representatione inattingibilis idem. Varietas enim eorum, quae sunt sibi ipsi idem et alteri aliud, inattingibile idem inattingibile ostendunt, cum tanto plus idem in ipsis resplendeat, quanto magis inattingibilitas in varietate imaginum explicatur. Coincidit enim inattingibilitas cum idem absoluto*); N. 152, Z. 5–16; *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 3–6 (N. 13); II, 13: h I, S. 112, Z. 15–S. 113, Z. 2 (N. 178); III, 1: h I, S. 121, Z. 21f. (N. 187); *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 64, Z. 1–13; *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 4; N. 21–24, bes. N. 23, Z. 6–N. 24, Z. 4 (*in regno pulchritudinis sunt omnia pulchra, quae sunt et esse possunt, pulchritudo omnis esse omnium quae sunt, omnis vitae omnium viventium et omnis intelligentiae. Sicut enim in unitate est omnis numerus complicitate, et in numero omnis proportio et mediatio, in proportione omnis harmonia et ordo et concordantia et ideo omnis pulchritudo quae in ordine et propor-*

Indem die Ursache aller Ordnung alles einander Unähnliche, alles Verschiedene und Geteilte zu einem schön geordneten Ganzen eint, lässt sie ihre Vollkommenheit in allem, was in Ordnung überführt werden kann, aufscheinen.

Die göttliche Ordnung ist die höchst mögliche. Denn sie umfasst, wie wir im zweiten Buch von *De ludo globi* erfahren, in größter Einfachheit Ursprung, Mitte und Ziel des Seins:

»Da die Ordnung von der Notwendigkeit her<sup>140</sup> zu allen Werken Gottes gehört – wie der Apostel richtig versichert hat, indem er sagte: »was immer von Gott ist, ist geordnet.<sup>141</sup> –, kann sie ohne Ursprung, Mitte und Ziel weder sein noch erkannt werden. Diejenige Ordnung ist aber auf höchste Weise vollkommen und einfach, im Vergleich mit der keiner vollkommener oder einfacher sein kann [...]. In dieser Ordnung, die das Urbild aller Ordnungen ist, muss die Mitte am einfachsten sein, da die Ordnung am einfachsten ist.<sup>142</sup> Also wird sie so sehr eine gleiche Mitte sein, dass sie auch die Gleichheit selbst ist.«<sup>143</sup>

---

tionem atque concordantiam relucet. Unde cum dicimus deum unum, hoc unum est ipsa supersubstantialis unitas, quae et pulchritudo, in se omnia pulchra complicans); die Schönheit der Welt und die Freude an ihr resultieren aus ihrem Geschaffensein in Zahl und Proportion, siehe W. SCHULZE, *Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftsbildung des Nikolaus von Kues* (BCG VII. Münster 1978) 128 ff.; DERS., *Harmonik und Theologie ...* (wie Anm. 118) 72; vgl. auch G. SANTINELLO, *Mittelalterliche Quellen der ästhetischen Weltanschauung des Nikolaus von Kues*, in: P. Wilpert (Hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 2. Berlin 1963) 679 ff.; DERS., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padua 1958) 37; G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 66; DIES., *Im Gespräch ...* (wie Anm. 120) 108; zum Ursprung der Lehre vom Zusammenhang von Schönheit und Zahl siehe W. BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 140–157; zur Ordnungsfunktion der Weisheit und der Schönheit im Denken Plotins: DERS., *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 49 und 54.

140 Zu »necessitas« und »ordo« siehe Cusanus' Randbemerkungen zu Hermes Trismegistus, Asklepius: P. ARFÉ (Hg.), *CT III: Marginalien, 5. Apuleius. Hermes Trismegistus; aus Codex Bruxellensis 10054–56* (Heidelberg 2004) 155 f. (marg. 136–138); zu »necessitas absoluta« und »necessitas contracta/complexionis« nach *De docta ign.* II 7–9 vgl. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 166–188.

141 Vgl. *Röm.* I, 13; AUGUSTINUS, *De ordine* I 10, 28; II 1, 2 (CCSL 29, S. 103, 13 f.; 107, 24 ff.).

142 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 5: die Einung selbst (αὐτοένωσις) des Geeinten als Geeinten und die Ordnung selbst (αὐτοτάξις) des Geordneten als Geordneten (PG 3, 820 BC; CD I, 184, 9–11).

143 *De ludo* II: h IX, N. 107, Z. 1–9.

Die äußerste Ordnung ist nicht nur in sich selbst auf vollkommene und zuhöchst gleiche Weise strukturiert, sondern sie wirkt zugleich auch in Hinsicht auf das Einzelne räumlich ordnend. Cusanus schreibt in *Sermo CXXIV*: Nichts kann ohne Ort sein<sup>144</sup> und jedes Beliebige ruht an seinem Ort.<sup>145</sup> Die Ordnung der Dinge kommt von der unbegreiflichen Weisheit, die »alles auf sich hin geordnet hat, auf dass sie in allem widerleuchtet«. <sup>146</sup> Für Cusanus hängt der Ort, an dem etwas sich in der Gesamtordnung befindet, also von seinem jeweiligen Bezug zur allordnenden Weisheit ab. Dass der Ort und der Zustand des Einzelnen letztlich von seiner Relation zum Sein als seinem Ursprung und Ziel abhängen, geht deutlicher aus dem Beginn von *Sermo CCXVI* hervor: An seinem Ort ist alles in Ruhe, außerhalb seines Ortes aber in Unruhe,

»weil es nicht [da] ist, wo es hinstrebt [...]. Alles aber ist, sofern es ist, von der Seinswesenheit (*essentia*) [...]. Die Seinswesenheit, von der alles, was ist, ausgegangen ist, ist also der Ort, zu dem alles hinstrebt«.

Indem alles zum Guten als zu seinem Ursprung und Ziel und zu seiner Ruhe tendiert, kann Gott in einem über die Verständnisweise unseres schwachen Begriffs hinausgehenden Sinne (*supra modum conceptus nostri infirmi*) auf nicht unangemessene Weise (*non inconvenienter*) Ort und Ort der Seelen genannt werden.<sup>147</sup>

Woher stammt nun aber die gestufte Ordnung der einzelnen Seienden? Zwar zieht die mit einer Stimme rufende Weisheit das zu Schaffende einshaft zu sich hinauf, doch hängt die Stellung des Einzelnen im Gesamt letztlich von seinem jeweiligen Standort, von seiner je anders gearteten Herangehensweise an die göttliche Weisheit ab: »Wenn Gott schafft, ruft er alle zu sich, aber sie kommen auf jeweils andere Weise zu ihm«, lesen wir in *Sermo CXXXV*. Cusanus legt das, was er meint, mit Hilfe eines Beispiels näher aus:

144 Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* IV 1, 208b35.

145 Vgl. MEISTER ECKHART, *In Iob.*, n. 200; n. 203 (LW III 169,2; 171,1–2)

146 *Sermo CXXIV*: h XVII, N. 9, Z. 2–7; der Ort, an dem die Weisheit ruht, ist die ›anima intellectiva‹; denn dort erfreut sie sich und ruht sie auf die Weise des eigenen Ortes (localiter) (Z. 15–17).

147 *Sermo CCXVI*: h XIX, N. 4; der Ort und das Sein der Zeit ist die Gegenwart oder das ewige Jetzt (N. 5), das Sein der Bewegung besteht nur in der Ruhe (N. 6), das Sein der Zahl ist die Einheit, »die Ursprung, Ziel und Ort alles Seienden oder jeder zählbaren Zahl ist« (N. 7), und das schlussfolgernde Denken ist die Bewegung des Geistes von der Wahrheit zur einen Wahrheit als zu ihrer Ruhe oder zum Ort des diskursiven Geistes (N. 8); zur Rückführung des Pilgers (viator) auf ›via‹, ›vita‹ und ›veritas‹ (ebd. N. 9–11) siehe H. BENZ, *Ziel des sittlichen Handelns ...* (wie Anm. 107) 249f.

»Wenn ich alle mit einem Wort zu mir rufe, nämlich durch das Wort ›kommt!«, dann ruft mein einer Ruf alle auf die gleiche Weise; aber da es viele sind, die ich rufe, kann einer nicht am Ort des anderen sein, sondern ›jeder [nur] in seiner Ordnung«. <sup>148</sup>

Hier greift Cusanus auf eine Aussage des 1. Korintherbriefs zurück, die er drei Mal zitiert, <sup>149</sup> nämlich auf Paulus' Verheißung, dass in Christus alle lebendig gemacht werden sollen – »jeder aber in seiner eigenen Ordnung«. <sup>150</sup>

»So ruft die Weisheit alle Seelen mit einem Wort (*uno verbo*) zu sich, damit sie durch ihren Reichtum erfüllt werden, aber jede kommt [lediglich] ›in ihrer Ordnung«. <sup>151</sup>

Mit unserer Geistseele hat es dabei eine besondere Bewandtnis. <sup>152</sup> Denn sie leidet (zumindest während des hiesigen Lebens) unter ihrer Gebundenheit an den Körper. So kann Cusanus ganz im Sinne des platonischen Sokrates sagen: Die *anima intellectiva* ist – im Körper seiend – nicht an ihrem natürlichen Ort, d. h. in Gott. Denn dort könnte sie gar nicht untätig sein, müsste sie vielmehr beständig die Wahrheit erkennen, die wir aber jetzt nicht erkennen – wenigstens nicht in ihrer Reinheit. <sup>153</sup>

Die Erkenntnis der Wahrheit ist das letzte Ziel des Menschen: »Wir ruhen nicht, es sei denn wir sehen sie«. <sup>154</sup> Das Auf-Gott-hingeordnet-Sein ist zwar die höchste und für Cusanus sicherlich wichtigste menschliche Aufgabe, generell kennt er aber drei wesentliche Relationen für den Menschen, der als eine dreifach »geordnete Sache« <sup>155</sup> unterschiedliche Pflichten zu erfüllen hat: (1) In Bezug auf sich selbst muss er sämtliche

---

148 *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 4–8.

149 *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 8. 10f. 20.

150 1 *Kor.* 15,22–23 (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι: zuerst Christus, dann die Seinen); *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 9–11.

151 *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 18–20; geradezu stenographisch fährt Cusanus fort: »Ein Lehrer, viele Schüler. Vielheit ist nicht ohne Andersheit. Auf jeweils andere Weise kommen die Schüler zum Lehrer, und ihre Seelen auf jeweils andere Weise zur Weisheit« (Z. 21–24); vgl. *De fil.* I: h IV, N. 54, Z. 19–22; *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 10f. (N. 76); *De coni.* II, 6: h III, N. 98, Z. 6–8; N. 102, Z. 8–10.

152 *Die Lehre vom menschlichen Geist (intellectus/Vernunft) in den Sermones des Nikolaus von Kues* behandelt M. A. GÓMEZ in: MFCG 31 (Trier 2006) 211–240.

153 Vgl. *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 4; vgl. auch *Sermo* CLXXI: h XVIII, N. 13, Z. 5–7: Bei allem Eifer und aller liebenden Sorgfalt kann die Wahrheit, auch wenn sie im Geschaffenen erscheint, nicht gewusst werden, es sei denn sie wird ›divinitus‹ offenbart; zur Forderung einer Reinheit des Erkennens von körperlichen Einflüssen siehe PLATON, *Phaidon* 65A–66A; 80A–84B.

154 *Sermo* CLXXI: h XVIII, N. 13, Z. 11.

155 *Sermo* CXXXVIII: h XVIII, N. 7, Z. 1f.: homo est res ordinata, et triplex est ordo in eo: ad se, ad Dominum et proximum.

Handlungen an den Regeln des Verstandes messen, (2) in Bezug auf den Nächsten muss er sich an den Regeln des bürgerlichen Gesetzes, (3) in Bezug auf Gott an den Regeln des göttlichen Gesetzes orientieren.<sup>156</sup>

Ursache der Ordnung (*causa ordinis*) ist die Liebe. Wo sie schwindet, schwindet auch die Ordnung, solange sie andauert, bleibt die Ordnung.<sup>157</sup> In *Sermo VII* entwirft Cusanus eine vierfache Reihenfolge in der Liebesordnung: Das *summum bonum* müsse man am meisten lieben, da es doch als das Höchst-Gut am meisten zu genießen und in ihm allein als im Ziel Ruhe zu finden sei.

»Da also die rechte und geordnete Liebe (*rectus et ordinatus amor*), die *caritas* genannt wird, vom Ursprung her (*principaliter*) zu jenem Gut hinführt, das sie genießt und in dem sie ruht, und es selbst [das Höchst-Gut] der Grund des Liebens (*ratio diligendi*) ist, daher kommt es, dass sie jenes hauptsächlich als das, was selig zu machen vermag (*beatificativum*), liebt«.

In dessen Folge könnten durch die Liebe zum Höchst-Gut auch der Geist, der Nächste und der Körper selig werden. Dabei müsse folgende Ordnung gewahrt werden (*ordo servari debet*):

»Zuerst Gott über uns, zweitens der Geist (*spiritus*) in uns, [dann] der Nächste als uns verwandt neben uns und [schließlich] der Körper unter uns als Untergebener (*subiectum*). Gott ist um seiner selbst willen zu lieben, der Geist über alles Hinfällige hinaus auf Gott hin, auf ähnliche Weise der Nächste und zuletzt der Körper als geringstes Gut.«<sup>158</sup>

Weil nun die Liebe zu sich selbst leicht, die zum Nächsten schwerer und die zu Gott emporhebende Liebe noch schwerer sei, müsse der Mensch das doppelte Gebot der Nächsten- und Gottesliebe befolgen. Die *caritas* verbinde »alle mit dem letzten Ziel, alle miteinander zugleich und auf geordnete Weise, indem sie das Eine als ursprunghaft Geliebtes hat«. In Christus würden alle zur Einheit verbunden, »durch die Liebe gemeinsam, in der Gemeinsamkeit geordnet, in der Ordnung verbunden und in der Verbindung unauflöslich geordnet«.<sup>159</sup>

In *De venatione sapientiae*, Kap. 30, begründet Cusanus die Zufriedenheit aller Teile im All und in den Lebewesen damit, dass der höchste

156 *Sermo CXXXVIII*: h XVIII, N. 7, Z. 3–6; vgl. *De ludo I*: h IX, N. 35, Z. 1–4; hierzu und zur Sünde als Störung der natürlichen rationalen Ordnung siehe N. HEROLD, *Die Willensfreiheit ...* (wie Anm. 84) 169.

157 *Sermo CXLIV*: h XVIII, N. 6, Z. 16–19 (Cusanus nennt als Beispiele Familien, Gesellschaften, Staaten und Ordensgemeinschaften).

158 *Sermo VII*: h XVI, N. 24, Z. 3–24.

159 *Sermo VII*: h XVI, N. 24, Z. 26–45.

Ordner alles in größtmöglicher Hinordnung auf die Vollkommenheit des schönen Ganzen geschaffen hat. Dadurch sollten alle mit ihrem Seinsgrad an Ordnung und Schönheit zufrieden sein und »auf das Ziel des Universums hin einen Frieden und eine Ruhe genießen, mit denen verglichen nichts schöner ist«. <sup>160</sup> So seien doch auch im Menschen der tiefste und höchste Teil, Fuß und Auge, jeweils mit ihrer Plazierung am Boden bzw. im Kopf zufrieden, in der Einsicht, dass sie als für den Gesamtorganismus notwendige Glieder »zur Vollkommenheit des Menschen und seiner Schönheit« beitragen, »wenn sie so und so in ihrer Ordnung lokalisiert sind«. <sup>161</sup> Denn nur so können sie im Zusammenklang mit den übrigen Körperteilen das gemeinsame Resultat der »schönen Größe des Körpers« mitbedingen. Die angemessene *proportio* aller Einzelglieder zueinander und zum Ganzen gehe auf den Ordner von allem, der den schönen Menschen schaffe, zurück. <sup>162</sup>

In Kap. 31 handelt Cusanus von der anfang- und endlosen ewigen Ordnung, »die all das ist, was sein kann«. Sie ist Voraussetzung für das Werden-Können und wird als *principium sine principio*, *principium de principio* und *principium ab utroque procedens*, als *principium – medium – finis* bestimmt. Wer die Ordnungsmomente in der Einfachheit des ewigen Ursprungs bestreite, leugne damit auch die Ordnung und zugleich das Sein von allem, was doch »ohne Ordnung und Schönheit nicht sein kann«. <sup>163</sup> Woher solle denn die Ordnung der *principiata* stammen, wenn der Ursprung der Ordnung ermangele? <sup>164</sup>

---

160 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90; zu ebd., N. 85, und *De docta ign.* III, 1: h I, S. 123, Z. 4f. (N. 189) siehe oben bei Anm. 78 und 79; in *Sermo CXXIX* führt Cusanus die Zufriedenheit jeder geschaffenen Form mit ihrem Sein auf das von Gott mitgeschaffene ›lumen discretivum‹ zurück, dem gemäß jedem eine bewegende und bewahrende Kraft, ›natura‹ und ›lux speciei‹ innewohne (h XVIII, N. 5, Z. 16–23).

161 Vgl. AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 31 n. 21 (CCSL 38, 269); *De docta ign.* II, 5: h I, S. 78, Z. 7–18 (N. 121); II, 12: h I, S. 106, Z. 4–9 (N. 166).

162 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 91; 1 *Kor.* 12, 14–25.

163 Siehe dazu auch *De ven. sap.* 15: h XII, N. 44, Z. 4–11: nihil omnium quae sunt, penitus potest esse expers boni, magni, veri, pulchri (vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 20, PG 3, 720D–721A; CD I, 167, 16f. und 168, 5f.; MEISTER ECKHART, *Prol. op. prop.* n. 9–12, *In Ioh.* n. 97, LW III 83, 13–84, 5) [...] Et quia nihil omnium est expers sufficientiae, sufficientissime omnia condita sunt, cum quodlibet habeat sufficientiae, quantum sibi sufficit. Sic nihil omnium expers est sapientiae et claritatis seu lucis, sed quodlibet tantum habet de his, quantum suae naturae sufficit, ut sit non aliud quam est, meliori modo quo esse potest.

164 Vgl. *De ven. sap.* 31: h XII, N. 92, bes. Z. 13–15 (Quae in simplicitate aeterni principii,

Überall fänden sich *essentia*, *virtus* und die aus beiden hervorgehende *operatio*.<sup>165</sup> Und diese drei würden deshalb in allem angetroffen, »damit alles an der göttlichen Ordnung teilhat«. Die streng geordnete Stufenfolge der Welt umfasst – so Cusanus im Anschluss an Proklos, Dionysius Areopagita, Augustinus, den *Liber de causis* und an Meister Eckhart – intellektuale, vitale und existierende Wesen, wobei die intellektuale Natur die höchste, die anderen einfaltende<sup>166</sup> Natur ist (*intelligit, vivit, existit*), während die vitale die mittlere (*vivit et existit*) und die *natura existens* die unterste Natur (*tantum existit*) ist.<sup>167</sup>

Die Weisheit selbst habe – erfahren wir in Kap. 32 – eine solche Ordnung in allem angesetzt, dass sie sich selbst, der jeweiligen Aufnahme-fähigkeit der Geschöpfe entsprechend, auf die beste Weise offenlege,<sup>168</sup> wobei der *ordo universi* das erste und genaueste Bild der ewigen unzerstörbaren Weisheit sei.<sup>169</sup> Als *veritas proportionis*<sup>170</sup> und *ordo ordina-*

quod est et ordo aeternus, si negantur, ordo negatur; quo sublato nihil manet, cum expers ordinis et pulchritudinis esse nequeat); 21, N. 59, Z. 19–21; *De docta ign.* II, 3; h I, S. 71, Z. 20f. (N. 110); *De coni.* I, 1: h III, N. 6, Z. 9–11; *De princ.*: h X/2b, N. 39, Z. 14f. (Ens ab uno habet quiddam est; uno enim sublato nihil manet); *Crib. Alk.* II, 7: h VIII, N. 103, Z. 3–5.

165 Vgl. PROKLOS, *Elem. theol.*, prop. 169 (Dodds 146ff.); DIONYSIUS AREOPAGITA, *De cael. hier.* XI 2 (PG 3, 284D); ERIUGENA, *De div. nat.* I 44 (PL 122: 486BC; Sheldon-Williams I, 136,13ff.: οὐσία, δύναιμις, ἐνέργεια; I 47 (490AB; 144,18–22); I 62 (505CD; 180,15–22); I 63 (507C; 184,27–28); II 23 (567A–568C; II 92–96); CUSANUS, *Sermo I*: h XVI, N. 14, Z. 20f.; *Sermo IV*: h XVI, N. 30, Z. 6; *Sermo XXII*: h XVI, N. 18, Z. 10f.; *Sermo XXXVIII*: h XVI, N. 14; *Sermo XLVII*: h XVI, N. 9, Z. 14f.; *De dato 5*: h IV, N. 112, Z. 13f. (mit Anm., S. 83); *De gen.* 1: h IV, N. 152, Z. 1f.

166 Zur komplikativ-explikativen Kraft des Geistes siehe K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 58) 421–428.

167 Vgl. *De ven. sap.* 31: h XII, N. 93; zur Trias Sein–Leben–Denken in der Philosophie Plotins siehe W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 177f. und 25; zu Proklos, Augustinus, dem *Liber de causis* und Meister Eckhart: DERS., *Proklos* (wie Anm. 22) 93–118.

168 Das vom göttlichen Geist offen Gelegte vermag der Mensch gewissermaßen nachträglich in Form der begrifflich gefassten, alles ordnenden »sapientia absoluta« und »sapientia contracta« zu erschauen; vgl. *De ven. sap.* 17: h XII, N. 49, Z. 21–24: »Durch seine intellektuale Weisheit bildet sich der Geist Begriffe der von allem losgelösten und zu allem zusammengezogenen Weisheit und schaut die Ordnung der Dinge in der Weisheit und betrachtet sie als geordnete.«

169 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 1–7; siehe neben *Gen.* 1 und 2, Z. 1–3 auch PLATON, *Tim.* 30a (Gott wollte, dass alles gut sei, und er führte die ungeordnete Bewegung in Ordnung); vgl. *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 6f. (Inspicio mundum pulcherrimum miro ordine unitum, in quo summa summi dei bonitas, sapientia pulchritudoque relucet); zu »mundus imago divinae sapientiae« siehe GUILLELMUS DE CON-

*torum*<sup>171</sup> zeichnet Gott durch sein Schaffen in Zahl, Maß und Gewicht<sup>172</sup> für das wohlgestaltete, harmonische Sein des Universums und aller in ihm eingeschlossenen Kreaturen verantwortlich.<sup>173</sup>

Auch der Mensch mitsamt seinen Erkenntnis- und Leistungsfähigkeiten ist – soweit er seiner Vorgegebenheit als *imago dei* zu entsprechen und den Auftrag zu geistiger Entwicklung zu verwirklichen vermag – letztlich ein lebendiger Ausdruck der Einheit und sozusagen eine Antwort auf die zahl- und maßhafte göttliche Schöpfung in *proportio* und *harmonia*.<sup>174</sup>

---

CHIS, *Glosae super Platonem in Timaeum* 38, ed. E. Jeauneau, Textes philosophiques du Moyen Age XIII (Paris 1965) 106,9f.; *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110f. (N. 175f.).

170 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 9 (N. 93).

171 *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90, Z. 5f.; siehe oben Anm. 133.

172 *De docta ign.* III, 1: h I, S. 119, Z. 13f. (N. 182); *De gen.* I: h IV, N. 152, Z. 2; zu *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83, Z. 10f., siehe oben Anm. 75.

173 Vgl. *De docta ign.* II, 13: h I, S. 111, Z. 11–13 (N. 176) (Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per deum, qui omnia in numero, pondere et mensura creavit. Numerus pertinet ad arithmetiam, pondus ad musicam, mensura ad geometriam); zur Bestimmung Gottes im Sinne der alle Schönheit verursachenden »pulchritudo absoluta« siehe *Sermo CCXLIII*: h XIX, N. 6, Z. 13–15 (pulchritudo per se est quae per suam essentiam est causa pulchritudinis, omnem pulchritudinem faciens); N. 22, Z. 7–10 (Omnia, quae sunt, sunt opera pulchritudinis absolutae, quae sunt ad eius similitudinem formata, et haec formatio est attractio).

174 Zahl und Proportion sind also nicht allein Grundlage und Formbestimmung der Naturschönheit (vgl. *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 4–6 (N. 13): sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia atque ipsa entium pluralitas), sondern sie sind darüber hinaus auch »gleichermaßen wesentliche Komponenten der schöpferischen Produktivität des menschlichen Geistes«, so W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie* (wie Anm. 118) 49f.; vgl. 72: Es ist die göttliche Harmonie, welche zum einen in die Welt ausstrahlt und welche dadurch zum anderen auch »den menschlichen Geist zur Erkenntnis dieser Welt anleitet und ihm schöpferische Kreativität verleiht«; der Mensch vermag der Gesamtharmonie mit Hilfe der vier Erkenntnisvermögen nachzuspüren; zur Explikation jeder harmonischen Einheit in Quaternität (nach *De coni.* II, 2) vgl. Schulze, ebd. 70f.; siehe auch *De ludo* II: h IX, N. 90 (die zahlhafte Unterscheidungskraft der »anima rationalis« folgt dem seinsgebenden Prinzip nur nach); zum Ausgehen alles Schönen von der Schönheit, zum Innestehen in der und Rückkehren zur höchsten Schönheit – im Anschluss an DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 8–9 und 4–6 (PG 3, 704D–708B; 697B–701B) – siehe *Sermo CCXLIII*: h XIX, N. 10–15; die Schönheit hat beim Erkenntnisansatz in den dem Intellekt näher stehenden, intensiver zur Einung mit ihm fühlbaren Sinnesvermögen des Sehens und Hörens ihren Ort (ebd., N. 3), in primärer Weise aber in der »natura intellectualis«, deren Leben »im Guten und Schönen besteht, das sie auf intellektuale Weise schaut und verkostet« (N. 17); zum Zusammenhang des Guten und der Schönheit siehe W. BEIERWALTES, *Procliana* (wie Anm. 62) 99–101.

Als Mikrokosmos habe die Weisheit den Menschen auf die höchste Stufe der *natura sensibilis* und auf die tiefste Stufe der *natura intelligibilis* plaziert<sup>175</sup> und damit in ihm *temporalia* und *perpetua* wie in einer Mitte verbunden,<sup>176</sup> ihn – wie Cusanus mit dem *Liber de causis* und seinen prominenten Lesern Alanus ab Insulis, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart sagt<sup>177</sup> – an den Horizont von Zeit und Ewigkeit gestellt.<sup>178</sup> Der Mensch habe also an beiden Naturen, der sterblichen wie der unsterblichen, teil und könne nicht nur wie Sokrates in Platons *Phaidon* aufgrund der philosophischen Gewissheit des auf der *ὑπόθεσις* der Idee basierenden Unsterblichkeitsbeweises der Seele furchtlos dem Tod entgegensehen,<sup>179</sup> sondern mehr noch die Hoffnung auf Auferstehung hegen »in der Kraft des *verbum dei*, durch das alle geschaffen sind und das im Menschen Jesus Christus inkarniert ist.«<sup>180</sup>

Diejenigen, die in ihrem Leben Christus gleichförmig (*conformes*) gewesen sind, erwartet in der *humanitas* Christi die durch Glauben und Liebe erwirkte Einheit mit Gott und das ewige Leben:

175 Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 29–S. 127, Z. 3 (N. 198), mit Anm. zu S. 127, Z. 2f.; *De con.* II, 14: h III, N. 143, Z. 10; *De ludo* I: h IX, N. 40 und 42; II: N. 105; H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 219–221 mit Anm. 227.

176 Zu »natura media« siehe etwa *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 18–28 (N. 197); *Sermo* XXII: h XVI, N. 32–33; *Sermo* III: h XVI, N. 4, Z. 8f.

177 Vgl. die Anmerkung zu *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 12, in h XII, S. 160f.

178 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 9–13; *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 4–10 (N. 215); ANONYMUS, *Liber de causis*, prop. 2; dort werden vier in Bezug zu Ewigkeit bzw. Zeit stehende Seinsstufen aufgeführt: (1) esse ante aeternitatem (causa prima/esse primum): causa aeternitatis, (2) esse cum aeternitate (intelligentia): esse secundum/aquisitum, (3) esse post aeternitatem (anima): in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus: causa temporis, (4) tempus; siehe: *Le Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin (Leuven 1966) 52–53 (n. 19–26); A. Fidora/A. Niederberger (Hgg.), *Von Bagdad nach Toledo. Das »Buch der Ursachen« und seine Rezeption im Mittelalter* (excerpta classica XX), Mainz 2001, 40; vgl. MEISTER ECKHART, *In Exod.*, n. 85 (LW II 88,6–8); DERS., *Sermo* VIII, n. 85 (LW IV 81,6–11); W. BEIERWALTES, *Der Kommentar zum »Liber de causis« als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, in: *Philosophische Rundschau* 11 (1963) 213f.; zur Stufung der Erkenntniskräfte in Relation zur Zeit siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 237f.

179 Vgl. PLATON, *Phaidon* 62c–63c; 99d–106e; H. BENZ, *Lust und Tugend bzw. Lust und Gut-Sein. Zur ethischen Relevanz des Begriffs der Hedone im Denken Platons*, in: *Perspektiven der Philosophie* 26 (2000) 40–42.

180 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 1–4.

»Und was gibt es Schöneres als die bewundernswerte Ordnung der Wiedergeburt (*admirabilis ordo regenerationis*), durch die es zu dieser Auferstehung des Lebens (*resurrectio vitae*) gekommen ist?«

Erst das sei die wahre Weisheit (*vera sapientia*), was uns vom schrecklichen Tod (*horribilis mors*) und der Notwendigkeit des Sterbens befreien und uns ein sicherer Weg zur Auferstehung werden könne. Das gelinge aber nur jenen, die den Weg Jesu einhalten. Und allein auf diesem Weg sei die mit höchster Sicherheit zum Besitz der Unsterblichkeit führende Jagd sicher.<sup>181</sup> Für den Menschen gipfelt die göttliche Ordnung also in Jesu Verheißung der *resurrectio vitae* und in der durch Gleichförmigkeit mit Christus zu erlangenden *vita aeterna*.

---

181 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 4–19.



# Die »Jagdbeute« von *De venatione sapientiae*

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

## Einleitung

In den bisherigen Referaten zu *De venatione sapientiae* haben wir uns mit den ersten 33 Kapiteln dieser Schrift auseinandergesetzt. Es bleiben demnach noch die restlichen sechs Kapitel, in denen Cusanus auf das Ergebnis seiner Jagdzüge eingeht und die er mit den Worten einleitet: »Da ich die zehn Felder so wie beschrieben durchstreift habe, bleibt mir die Aufgabe, einzusammeln, was ich erjagt habe«. Während die ersten drei der sechs Kapitel dem Titel »Die erjagte Beute« (*De praeda capta*) zugeordnet sind, tragen die letzten drei die Überschriften »Verdeutlichung« (*De declaratione*), »Erinnerung« (*Rememoratio*), und »Abschließende Zusammenfassung« (*Epilogatio*).

Ihrer Thematik nach lassen sich die sechs Schlusskapitel wie folgt gliedern: Erstens unterstreicht Cusanus den Gedanken, dass er sich auf eine große Jagd eingelassen hat, um dann auf das Problem der Größe einzugehen. Zweitens verbindet er den Grund der Größe mit den zehn Bestimmungen, die er im Feld des Lichtes erbeutet und im Sinne von Lobpreisungen im Feld des Lobes gedeutet hatte. Drittens differenziert er das Problem der Größe, indem er es mit dem der Wahrheit verbindet. Viertens geht er der Frage nach, wie es mit der Grundlage seiner Jagdzüge bestellt ist, sofern sie vom Gedanken des Werden-Könnens geleitet werden. Fünftens kontrastiert er die Möglichkeiten des Werden-Könnens mit dem Anspruch des Ewigen und den Einschränkungen, die sich aus diesem Anspruch ergeben. Sechstens weist er darauf hin, dass das Können ein dreifaches ist, das in Machen-Können, Werden-Können, und Gewordensein-Können angedeutet wird, und erläutert dies an Hand von Beispielen.

Im folgenden möchte ich auf die sechs Punkte näher eingehen und dem Gedankengang des Cusanus mit Inachtnahme des Gesamtwerkes sowie mit Berücksichtigung traditioneller Motive folgen. Daran anschließend möchte ich in einem siebten Punkt versuchen, die vorhergehenden Punkte in ihrer Gesamtheit zu würdigen.

## De praeda capta: Causa magnitudinis

Ähnlich wie er es in *De docta ignorantia* getan hatte, wo er seine Absicht, »die höchste (maxima) Lehre des Nichtwissens« zu behandeln, in eine Reflexion über die Größe (maximitas) umsetzte,<sup>1</sup> lässt Cusanus den Leser von *De venatione sapientiae* wissen, dass auch diese Schrift um den Gedanken der Größe (hier als magnitudo angedeutet) kreist. Die Verbindung von großer Jagd und Jagd nach dem Großen und Größten mag ein Wortspiel sein. Sie zeigt aber, dass Cusanus unter Größe alle Erfahrungen zusammenfasst, die ein Mehr oder Weniger zu erkennen geben und darin auf ein Größtes und Kleinstes hindeuten, das vor und über allen Erfahrungen in diesen zum Ausdruck kommt. Die Denknötwendigkeit dieser Größe, die bereits Anselm in seinem Proslogion nachgewiesen hatte, und die Cusanus in *De docta ignorantia* vom Verständnis der Wahrheit her entwickelt hatte,<sup>2</sup> ergibt sich jedoch nicht nur aus dem Denken, das den Bewegungen seines eigenen Vollzuges folgt. Sie folgt auch aus der Analyse des Werdenkönnens, das ein Schlüsselbegriff von *De venatione sapientiae* ist. »Nicht mit einem Großen, das noch größer sein könnte«, so stellt Cusanus fest, »habe ich den Grund der Größe, der nicht größer sein kann, durchforscht« – und schließt daraus, dass dieser Grund »das ist, was er sein kann« und mit nichts vergleichbar ist, das größer oder kleiner werden kann. »Wenn jener größer sein könnte, dann könnte er durch das von ihm Begründete größer werden« – was jedoch nicht möglich ist, da sonst »das Spätere vor dem Früheren käme« (N. 101).

1 *De docta ignorantia* I, 2: h I, S. 7, Z. 1 ff. (N. 5).

2 Vgl. dazu auch *Sermo XX*, N. 6, wo Cusanus darauf hinweist, dass wir die Aussage, Gott sei besser (melius) als man denken kann, von Anselm haben (nam hoc solum habemus per Anselmum), und hinzufügt, dass dieses ›melius‹ unnennbar ist, wenn es nicht denkbar ist (bzw. wenn es, wie Anselm sagt, größer ist als man zu denken vermag). Darum ist auch nicht *optimus* der Name Gottes, sondern *superoptimus*, und zwar deshalb, weil wir (wie Augustinus sagt) eher wissen, was Gott nicht ist als was er ist. Ferner siehe *Sermo CCLVIII* sowie *De ven. sap.* 25 (h XII, N. 77), wo es in Hinblick darauf, dass dem possess nichts fehlt, heißt: beato Anselmo veraciter asserente deum esse maius quam concipi possit [*Proslogion* XV: Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit], und wozu Kurt Flasch bemerkt, dass »jetzt – wenn ich nicht irre: zum ersten Mal – [...] Cusanus die Dankesschuld ab[trägt], die er gegenüber Anselm von Aosta hat wegen der Gottesdefinition ›worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.« KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 2001) 622. Des Weiteren siehe DONALD F. DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus* (Aldershot 2006): »Anselm's *Proslogion* and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise«, 283–292.

Entscheidend in *De venatione sapientiae* ist, dass der Grund jeglicher Größe, den er der Einfachheit halber »jetzt als Größe bezeichnet«, nicht nur größer ist als man zu denken vermag, sondern auch größer als dass er vom Werdenkönnen erreicht werden könnte. Die so verstandene »Größe geht allem Gewordenen sowie dem Werdenkönnen voraus, da sie, weil sie alles ist, was sein kann, nichts anderes werden kann.« Kurzum, »[sie] ist die Ewigkeit, die keinen Anfang und kein Ende hat« (N. 101).

Da der Gedanke der Größe in allem, das kleiner oder größer werden und sein kann, zur Geltung kommt, sieht sich Cusanus berechtigt, diesen Gedanken sowohl im Bereich sinnlicher als auch geistiger Erfahrungen zu thematisieren. Er verweist auf die Linie, die geteilt werden kann, die aber auch, wie er es in *De docta ignorantia* ausgeführt hat, bis ins Unendliche erweitert werden kann, und damit gerade als größte Linie – oder wie wir auch sagen könnten: als größte Zahl – zwar Wirk-, Gestalt- und Zielgrund aller Linien, selbst aber keine Linie (bzw. Zahl) mehr ist. Cusanus schließt aus diesem Gedankenexperiment, das auf alle Erscheinungen anwendbar ist, die an der Größe teilhaben, dass die absolute Größe, die er jetzt im Rückgriff auf das Feld vom Können-Ist als Können-Ist bezeichnet, alles und nichts von allem ist.<sup>3</sup> Da das Können-Ist sowohl »zugleich alles und nichts von allem ist« als auch früher ist als das Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen kommt ihm strikt genommen kein Name zu, der genannt werden kann. Erinnerung man sich jedoch, wie wir uns der absoluten Größe bewusst werden, und dass diese in allen Erfahrungen von groß und klein miterfahren wird, dann folgt daraus, dass gleichwohl »in jedem Namen genannt wird, was unnennbar bleibt« (N. 103).

Der Hinweis auf die geteilte Linie war ein erster Schritt, um dem Sinn und der Bedeutung der Größe auf die Spur zu kommen. Cusanus setzt diese Betrachtungsweise fort, indem er im folgenden Kapitel auf die Erfahrungen menschlicher Lobpreisungen und deren Wirklichkeit näher eingeht und die Transzendentalienlehre der Scholastik im Sinne koinzidentalener Lobpreisungen ausweitet und modifiziert.

---

3 Vgl. *De docta ign.* I, 16: h I, S. 31, Z. 4–7 (N. 43): *Deus enim qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, »non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non«. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium«; sowie *Apologia doctae ignorantiae*: h<sup>2</sup>II, N. 46; S. 31, Z. 26, wo er mit Berufung auf Dionysius festhält, dass Gott »alles und nichts von allem ist«. Vgl. dazu KLAUS KREMER, »Gott – in allem alles, in nichts nichts – Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues«, MFCG 17 (1986) 188–219.*

## De eodem: Laudabilia

Mit der Behandlung der Lobpreisungen greift Cusanus auf das Feld des Lichtes und des Gotteslobes zurück. Er denkt dabei an die Erfahrungen des Guten, der Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Billigkeit und Hinlänglichkeit, sofern sie im Werdenkönnen zur Geltung kommen und, um den Hinweis auf das Werdenkönnen in etwas anderer Form zu wiederholen, miteinander verglichen und gesteigert werden können. Der Bewegung zum Größten entsprechend, das weder größer gedacht noch werden kann, hält Cusanus fest, dass »dasjenige Gute, das so gut ist, dass es im Vergleich zu ihm kein Besseres geben kann, darin dass es das Können-Ist selbst ist, der Grund der Größe ist« (N. 104). Geht man dagegen vom Schönen aus, das schöner nicht sein sein kann, oder vom Wahren, das wahrer nicht sein kann, oder von den anderen Lobpreisungen, von denen dasselbe gilt, dann sind diese der Grund der Größe. Ähnlich folgt aus dem Großen, das so gut ist, dass es nicht besser sein kann, und dem Schönen, das so gut ist, dass es nicht besser sein kann, sowie den anderen Steigerungen in diesem Sinn, dass sie der Grund des Guten sind.

Der Perspektivenwechsel, der diesen Aussagen zugrunde liegt und sowohl auf die Weisheitslehre von Dionysius Areopagita zurückgeht<sup>4</sup> als auch von Raimundus Lullus und Heymericus de Campo angeregt ist,<sup>5</sup> ergibt sich aus dem umfassenden und übergreifenden Sinn, der den Lobpreisungen eigen ist. Als Ausdrucksformen religiöser Praxis gehören sie zunächst zur Welt, in der die Geschöpfe ihrem Wesen nach Lobpreisungen Gottes sind. Ihrem eigentlichen Sinn nach sind sie jedoch konkrete Gestalten der Menschenwelt, in die sich das Menschsein seinem schöpferischen Wesen entsprechend entfaltet, an denen es sich orientieren und messen kann und in denen es das Ziel seines Strebens, Könnens und Werdens entdeckt.

4 Cf. *De divinis nominibus* VII, 1–3; sowie HANS GERHARD SENGER, »Griechisches und Biblisch-Patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff«, in: MFCG 20 (1992) 147–183, insbesondere 168 ff.; sowie DERS., *Ludus sapientiae: Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002).

5 Vgl. dazu EUSEBIO COLOMER, »Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde«, in: MFCG 4 (1964) 198–213.

Während das Können-Ist der gemeinsame Grund von Gutheit, Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Billigkeit und Hinlänglichkeit ist, ergibt sich, sofern jede der Lobpreisungen sich auf die anderen ausdehnt, aus deren Werdenkönnen, dass ihr Können-Ist Grund und Ursache der entsprechenden Lobpreisung ist. So können wir z. B. sagen, dass alle Lobpreisungen schön sind. Achten wir jedoch auf die Schönheit, die mit dieser Aussage gemeint ist, dann erweist sich das den Lobpreisungen vorausgehende Können-Ist als Grund und Ursache dieser Schönheit. Denkt man dabei an die zehn Lobpreisungen von Cusanus,<sup>6</sup> dann folgt daraus, dass »jeweils neun derselben das Können-Ist als Grund und Ursache der zehnten aufzeigen« (N. 104).

Es ist an dieser Stelle, dass Cusanus darauf hinweist, dass alle Lobpreisungen auf Grund der Teilhabe am Lob lobenswert sind. Mit Moses, der zur Ehre Gottes ein Loblied sang und den Herrn sein Lob nannte (Exodus 15,2), bezeichnet er darum das Können-Ist als »Lob, das das ist, was es sein kann, weil es die Quelle und der Grund aller Lobpreisungen ist« (N. 105). Da Gott der wesenhafte Grund alles Lobswerten ist, kann darum Cusanus (mit Dionysius) festhalten, dass die Dinge, die geworden sind oder werden, durch die Teilhabe am Lobswerten das sind, was sie sind. Dementsprechend kann er jetzt auch sagen: »Das ist es, was ich bei meinen Jagdzügen erbeutet habe«; nämlich, dass mein Gott der ist, der als das absolute Lob selbst und wesentlich lobenswert ist. Was auch immer Welt und Wirklichkeit sein mögen, als Werke Gottes sind sie Lobpreisungen, die durch die Teilhabe am Gotteslob gebildet sind. Zwar weiß Cusanus, dass sein Gott größer ist als alle Lobpreisungen und von keiner so gelobt wird, wie er lobenswert ist. Gleichwohl ist er davon überzeugt, dass Gott sich dem offenbart, der ihn immer besser zu loben versucht und darin begreift, dass Gott »lobwürdig, ruhmreich und hocherhaben in Ewigkeit ist« (N. 105).

---

6 Ob Cusanus den *Liber de laudibus B. Virginis Mariae* von Ramon Llull gekannt hat, muss ich offen lassen. Es ist aber bemerkenswert, dass sich fast alle Lobpreisungen von Cusanus unter den dreißig Prinzipien von Lullus finden und Cusanus selbst sich nicht auf zehn Formen der Teilhabe (*participationes*) festlegt (N. 105). Vgl. dazu RAMON LLULL: *Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria*. Katalanisch-Deutsch, herausgegeben von Fernando Domínguez Reboiras. Übersetzt von Elisenda Padrós Wolff, *Mystik in Geschichte und Gegenwart* I. 19 (Stuttgart-Bad Cannstatt 2005).

»Gott offenbart sich im Bemühen ihn mehr und mehr zu loben nicht nur in der Güte, durch die er sich allem mitteilt, durch Größe die er auf alles verteilt, durch Schönheit, die er allem zuteilt, oder in Wahrheit, in der nichts fehlt, in Weisheit, die alles ordnet, in Wonne, in der sich alles seiner selbst erfreut, in Vollkommenheit, deren alle sich rühmen, in Klarheit, die alles erleuchtet, in Billigkeit, die alles reinigt, in Hinlänglichkeit, in der alles zur Ruhe kommt und zufrieden ist – oder in anderen göttlichen Teilhaben. Sie loben den Gott der Götter in Sion, indem sie ihn in dem von ihm offenbarten Licht seiner selbst betrachten« (N. 105).

Mit der Darstellung der Lobpreisungen hat sich für Cusanus ein Raum eröffnet, in dem er Gott nennen und preisen kann. Er bleibt dabei jedoch nicht stehen, sondern setzt seine eingeschlagene Betrachtungsweise fort, indem er sich im nächsten Kapitel dem Problem der Wahrheit zuwendet.

### De eodem: Veritas

»Wenn man es richtig bedenkt«, so führt Cusanus seine Gedanken zum Großen weiter aus, »dann ist die Wahrheit, das Wahre, und das Wahrähnliche alles, was mit dem Auge des Geistes gesehen wird« (N. 106). Diese Aussage setzt voraus, dass menschliches Erkennen und Wissen, auf welche Weise auch immer sie zum Ausdruck kommen, sich im Medium der Wahrheit vollziehen. Die Erfahrungen von Wahrheit orientieren sich an Bildern, die einem Urbild entsprechen, und diesem mehr oder weniger ähnlich sind. Die Unterscheidung von Ähnlichkeiten, die größer oder kleiner sein können, verweist auf Zusammenhänge und Bewegungen, die auf Identität ausgerichtet sind, und an deren Ende sich die Wirklichkeit so darstellt, wie sie ist; nämlich, als »Dasselbe vor allem Verschiedenen, in dem«, wie Cusanus die Wahrheit in Predigt CXXII definiert, »alle Verschiedenheit Identität ist«. <sup>7</sup>

Die Wahrheit, die in der Steigerung des Wahrwerdenkönnens in den Blick kommt, erweist sich als Größe, die »alles ist, was sie sein kann«, die »weder vergrößert, noch verkleinert werden kann, sondern ewig währt« (N. 106), und die darum von der Wirklichkeit nicht verschieden ist, son-

7 *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 4: Est autem veritas id Ipsum sive Ego [ich folge dem Pariser Druck von 1514, der das ›sive Ego‹ weggelassen hat] ante omne diversum, in quo omnis diversitas est identitas. Das ›Ich‹ als ›Wahrheit‹ wird verständlich, wenn wir es mit der Aussage, dass Wahrheit ist, was sie sein kann, und dem Exodus Zitat ›Ich bin der ich bin‹ (3,14) verbinden.

dern mit dieser vor und in allem Sein und Werden koinzidiert. Wahrheit besagt, so möchte ich diesen Gedanken interpretieren, dass Welt und Wirklichkeit grundsätzlich erkennbar sind, und dass menschliches Erkennen und Handeln in diese passen, sofern sie im Zeichen der Wahrheit zur Entfaltung kommen. Dementsprechend ist das Wahre, das der Transzendentalienlehre zufolge mit dem Seienden und Einem vertauschbar ist, ein »immerwährendes Gleichnis der ewigen Wahrheit, an der es auf geistige Weise teilhat« (N. 106) und die es als Gewordenes darstellt. Dagegen ist das Wahrähnliche insofern vom Wahren unterschieden, als es dieses, wie Dionysius und vor ihm Plato festgehalten haben, auf unterschiedliche Weise nachahmt und innerhalb der ihm eigenen Grenzen vergegenwärtigt.

Das Zusammenspiel von der Wahrheit, die alles ist, was sie sein kann, und im Wahren als ontologische Wahrheit wirklich wird, mit der Wahrheit, die im Wahrähnlichen und seinen Bewegungen sowohl im Bereich des Sinnlichen als auch in dem des Denkens zum Ausdruck kommt, zeigt sich an der Bestimmung des Intellekts, die Cusanus in diesem Zusammenhang als Beispiel anführt. Der Intellekt ist so wie er gut, groß usw. ist, auch wahr (*verus*), weil er an den zehn Lobpreisungen teilhat. Gleichwohl wird er aber auch durch seine Tätigkeiten wahr, wenn er der eingesehenen Sache angemessen ist und mit dem Wesenssinn seines Gegenstandes, der als ratio oder Begriff geistiger Natur ist, eins wird.

Cusanus weist darauf hin, dass wir das Vergängliche nicht begreifen, es sei denn, wir nähern uns ihm von seinem geistigen Wesen her, das die denkende Seele, wie Aristoteles in *De anima* gezeigt hat, von seinen sinnlichen Erscheinungen abstrahiert.<sup>8</sup> So ist der Wesenssinn (*ratio*) des Warmen, Kalten, oder was immer es sein mag, das veränderbar ist, nicht selbst warm, kalt oder eine andere Eigenschaft, sondern erscheint vor der Veränderlichkeit, da er das »wahre Urbild« in Wahrheit repräsentiert. Daraus ergibt sich, dass der Intellekt in seinem Begreifen des Veränderlichen »über alles Zeitliche und Vergängliche erhaben ist, und reiner als alles andere, von Natur immerwährend ist« (N. 107). Dies wird nicht zuletzt darin bestätigt, dass geistige Begriffe wie das absolut Eine bei Proklos und die durch sich selbst bekannten Prinzipien in Mathematik und Wissenschaft, die Spezien ihrer selbst oder ihres geistigen Wesenssinnes

---

8 Vgl. dazu *De Anima* III 8, 432a3–8, sowie *De docta ignorantia* II, 9: h I, S. 96 (N. 150); Schr. 1, 382.

sind, schneller erkannt werden als andere Wesensmerkmale, die von vergänglicher Materie erst noch gereinigt werden müssen.

Mit der Unterscheidung von Wahrheit, Wahrem, und Wahrähnlichen hat Cusanus seine Beschreibung der erjagten Beute abgeschlossen. Gleichwohl fügt er dem noch eine Erklärung sowie eine Erinnerung und ein abschließendes Nachwort hinzu, in denen er seine Jagd und das erzielte Resultat kommentiert.

### De declaratione: Ratio venandi

Mit seiner Erklärung (*declaratio*) möchte Cusanus den Sinn oder die ratio all seiner Jagdzüge verdeutlichen. Er wiederholt damit, was er schon oft gesagt hat. Denn in Hinblick auf die Regel der wissenden Unwissenheit kann dieser Sinn dahingehend zusammengefasst werden, dass »das Gewordene deshalb, weil es dem Werdenkönnen nachfolgt, niemals so geworden ist, dass das Werdenkönnen in ihm völlig beschlossen wäre« (N. 108). Denken wir z. B. an Plato, dann ist zwar das Platonische festgelegt, wie es in Plato und seinen Nachfolgern wirksam ist, nicht aber das Werdenkönnen des Menschseins. Wie vollkommen Plato auch war, es gibt immer noch andere Weisen menschlicher Vollkommenheit. Auch kann der Mensch vieles werden, was Plato nicht war. In Wahrheit wird nämlich »das Werdenkönnen nur im Können-Ist vollständig bestimmt, das nach Dionysius zugleich sein Ursprungsgrund und Ende ist« (N. 108).<sup>9</sup>

Von entscheidender Bedeutung ist die doppelte Differenz zwischen Können-Ist und Werdenkönnen einerseits, und zwischen Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen andererseits. Dieser Differenz entsprechend ist es wichtig, im Gewordenen die Dimension des Ersten zu beachten und z. B. die Urbilder hervorzuheben, die dem Können-Ist unmittelbar zugewandt sind, und von diesen die Nachahmungen zu unterscheiden, denen bestimmte Urbilder zugrunde liegen. Hierbei wiederholt sich das Bestimmungsverhältnis von Können-Ist und Werdenkönnen in abgewandelter Form in allem, was einem Ersten nachfolgt, und zwar dergestalt, dass dem Ersten, sofern und weil es immerwährend ist, dann gewissermaßen die Bedeutung des Können-Ist zukommt.

<sup>9</sup> Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 6, PG 3,820D.

In diesem Sinn ist etwa die Monas oder Eins der Ursprung und das Ziel der Zahlen. Ebenso können wir an die Welt oder das Gesamt aller Dinge denken. Obwohl nämlich das Gesamt der Dinge seinem Ursprung nach größer und vollkommener werden kann, ist das Werdenkönnen der einzelnen Dinge und ihrer Eigenschaften gleichwohl auf dieses Gesamt beschränkt, da es »in seiner Aktualität das Vollkommenste und Größte ist« (N. 108), wie Cusanus dies im zweiten Buch von *De docta ignorantia* ausgeführt hat.

Cusanus ist der Meinung, dass alles, was dem Bereich des Ersten angehört, unvergänglich ist, da das Werdenkönnen in ihm eigengestaltig bestimmt ist und seine Teilhabe am Ursprungsgrund nicht von einem früher Gewordenen abhängt. Zum Bereich des Ersten gehören die geistigen Naturen, zu denen Cusanus auch die Sonne, den Mond, und die Sterne rechnet. Hierbei beruft er sich jedoch nicht auf Aristoteles, sondern auf die Hl. Schrift (Gen 1,14–18), in der es heißt, dass Gott sie geschaffen habe, damit sie, wie Cusanus dies deutet, immerdar leuchten und damit der Sichtbarkeit wegen notwendig sind.

»Die Dinge, die geschaffen sind, um immer zu leuchten, müssen darum so bleiben. Darum sind sie nicht nach einem Früheren geworden, das ihnen vorausgeht, durch dessen Teilhabe sie das sind, was sie sind« (N. 109).

Dem gegenüber sind die Individuen der sinnlichen Natur vergänglich, da sie die geistigen Urbilder nachahmen, auch wenn sie, wie Dionysius sagt, in ihrer Einzigkeit unwiederholbar sind. Während sie damit dem Geistigen nur bedingt nahekommen vermögen, haben sie dennoch am Immerwährenden auf veränderliche und zeitliche Weise teil. Soweit die Erklärung.

### Rememoratio: Repraesentatio boni

In dem nun folgenden Kapitel, das die Überschrift *rememoratio* trägt, weist Cusanus nochmals darauf hin, dass sich das Werdenkönnen auf etwas bezieht, das ihm vorangeht und notwendigerweise ewig ist, da es weder geworden ist noch werden konnte. Wäre dem nicht so, dann müsste es das Werdenkönnen voraussetzen und wäre damit gerade das nicht, was vom Werdenkönnen gefordert wird. Dem Anderen gegenüber, das im Werdenkönnen beginnt, ist dieses Ewige ein Nichtanderes, das

zwar nicht werden kann, das aber (in seiner Wahrheit) von allem, was wird, auch nicht verschieden ist. Vielmehr ist es Ursprung und Ziel des Werdenkönnens, so dass umgekehrt die Welt des Werdens »die Vergegenwärtigung des nicht gewordenen Ewigen ist« (N. 110).

Cusanus schließt auf Grund dieser Überlegungen, dass die Welt des Werdens sich auf die in *De ludo globi* I N. 45 erwähnte archetypische Welt im Geiste Gottes zurückbezieht. Da diese weder wahrnehmbar noch einsichtig ist, weder ganz vergegenwärtigt werden kann, noch vorstellbar und assimilierbar ist, kann er darum sagen:

»Ich sehe also, dass alles, was werden kann, nur jenes einfachste Urbild besitzt, das, da es die Wirklichkeit jeden Könnens ist, von jedem, das werden kann, ein Nicht Anderes ist« (N. 111).

Das Werdenkönnen erschöpft sich letztendlich nicht im Gewordenen und wird demnach von diesem nur bedingt begrenzt. Vielmehr verweist es auf ein einfaches Urbild, das ihm in all seinen Erscheinungsformen als die Wirklichkeit jeden Könnens vorausgeht und jedem Anderen gegenüber Nichtanderes ist. Da das Können-Ist weder größer noch kleiner noch anders werden kann, geht es allem, das ist, lebt und denkt, als dessen Grund, Urbild, Maß und Ordnung voraus. Umgekehrt ist alles als Vergegenwärtigung dieses Urbildes

»auf es hingewandt, verlangt nach ihm, nennt und lobt es, verherrlicht es und verkündet laut, dass es das unendlich Gute ist, das in allem widerstrahlt und durch dessen Teilhabe jedes das ist, was es ist« (N. 111).

Als unbegrenzte Grenze (*terminus interminus*) kann kein Denken es erreichen, »da sowohl der denkende Geist (*intellectus*) als auch alles andere sein Bild und Gleichnis ist« (N. 111). Dennoch können wir dieses Urbild, das Gott ist, aus unendlicher Ferne in der Zielgrenze der Bilder erkennen; etwa wenn wir Gott, im Sinne der *theologia negativa*, *affirmativa* und *eminentiae* – oder wie Cusanus (im Anschluss an Augustinus<sup>10</sup>) auch sagt, im Überstieg von Sein, Leben und Denken – als ewiges Leben oder als Ursprung des vernünftigen Geistes ansprechen. Das Leben das wir kennen, ist in diesem Sinn selbst »schwächer als ein gemaltes Feuer einem wahren gegenüber« (N. 112). Aus diesem Grund ist keine Vorstellung des ewigen Urbildes so genau, wie es die Ähnlichkeit mit ihm erfordert – [oder, wie das vierte Laterankonzil es formuliert hat, so

10 Vgl. dazu *De Libero Arbitrio libri tres*, liber secundus 3. 7–15. 40.

ähnlich, dass die Unähnlichkeit nicht noch größer wäre<sup>11</sup>]. Gleichwohl ist es nicht sinnlos, über das unfassbare Urbild nachzudenken. Da nämlich die ungreifbare Wahrheit die Hypostase eines jeden Bildes und Gleichnisses ist, leiten sich letztere nicht nur von ihrem nichtanderen Urbild ab, sondern ahmen es auch nach, indem sie an dieser Wahrheit teilhaben und sie (mehr oder weniger) vergegenwärtigen. Auch wenn damit Vergegenwärtigung und Nachahmung bestenfalls Hinweise auf ihren Ursprung geben, so bedeutet dies nicht, dass beide auf ihre Weise nicht wahrer werden könnten, und dass die Frage nach dem Urbild nicht in dem Maße an Bedeutung gewinnt, als sie dieses Besserwerden in die Wege leitet und es als Ziel aller Erkenntnisanstrengungen ausweist.

Cusanus fasst das, was er in diesen Überlegungen begreift und von dem er weiß, »dass es niemals ausgesprochen oder geschrieben werden kann«, dahingehend zusammen, dass »die Zielgrenze allen Werdenkönnens das alles Machenkönnen [sei]« (N. 113). Zur Verdeutlichung dieses Axioms verweist er auf das Feuer, in dem er die Zielgrenze des Warmwerdenkönnens sieht, und auf das Licht, sofern im »Licht-machenkönnen das Licht-werdenkönnen beschlossen ist« (N. 113), und fügt hinzu, dass dieses »im Sinnlichen Sonne und im Geistigen göttlicher Intellekt oder das Wort, das jeden Intellekt erleuchtet, genannt wird.« Desgleichen nennt er das Vollkommen-werdenkönnen und Bewegt-werdenkönnen, die im Vollkommen-machenkönnen, bzw. im Bewegenkönnen den Anfang und das Ende des Wünschenswerten als Grund und Ziel des Wählens erkennen lassen.

Sofern nun der Allmächtige, der ist, was er sein kann, alles machen kann, kann er auch das Werdenkönnen machen, so dass er sowohl dessen Ursprung als auch Zielgrenze ist. Das Werdenkönnen geht ihm nicht voraus, sondern kommt nach ihm, und zwar sowohl als Werdenkönnen, dessen Anfang und Ziel er ist, als auch als Werdenkönnen, das im Gewordenen verschränkt ist und, obwohl es in allem Werden vorgängig gesehen wird, in diesen tatsächlich zu Ende kommt. Cusanus hält fest:

---

11 Enchiridion symbolorum nr. 432: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Vgl. dazu *De docta ignorantia* I, 11: h I, S. 22, Z. 11–16 (N. 30): Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris, tamen praeter maximam imaginem quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis exemplari quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam ista ex superioribus nota facta sunt.

»Es ist dies eine Bestimmung, die vom Schöpfer ausgeht, der, weil er allmächtig ist, es allein vermag das Werdenkönnen so oder so werden zu lassen«. Demnach ist diese

»Bestimmung des Werdenkönnens in dem, was wird, keine Begrenzung desselben in dem Sinn, dass der Allmächtige aus ihm nicht machen könnte, was er wollte, sondern eine Bestimmung, die es auf einmalige Weise zu dem verschränkt, was es als Gewordenes seiner Natur und Substanz nach ist« (N. 114).

### Epilogatio: Creatio ex nihilo

Eine Frage, die im Anschluss an das soeben Gesagte unausweichlich geworden ist, ist die nach dem Ursprung und Wesen des Werdenkönnens. Geht man mit Cusanus davon aus, dass »nichts geworden ist, das nicht hätte werden können, und [dass auch] nichts sich selbst machen kann«, dann folgt daraus, »dass das Können dreifach ist«; dass es sowohl das Können des Gewordenseins, als auch das des Werdens und des Machens ist (N. 115). Konzentriert man sich auf das Gewordenseinkönnen, dann geht ihm das Werdenkönnen und diesem das Machenkönnen voraus. Demnach ist, wie Cusanus annimmt, »das Gewordenseinkönnen durch das Machenkönnen aus dem Werdenkönnen gemacht« (N. 115). Das wiederum bedeutet, dass in der Folge des Könnens das Machenkönnen seinem eigentlichen Sinn nach nicht gemacht werden kann, ohne dass die Folge des Könnens erneut auftreten würde und als Problem bestehen bliebe. Aus diesem Grund geht Cusanus davon aus, dass »das Machenkönnen weder geschaffen ist noch etwas anderes werden kann« (N. 115), sondern »alles ist, was es sein kann« und so mit dem Grund der Größe zusammenfällt, der ebenfalls alles ist, was er sein kann. Was daher vom Grund der Größe gilt, das kann auch vom Machenkönnen gesagt werden. Dagegen ist »das Werdenkönnen in jedem Gewordenen das, was geworden ist« (N. 116). Beide gehören zusammen, und sind nicht wie das nicht-andere Machenkönnen der Grund allen Wesens, der im Unterschied zu dem von ihm Begründeten, selbst kein Wesen (*essentia*) ist.

Da freilich das Werdenkönnen nicht mit dem Geworden- und Gemachtseinkönnen gleichgestellt werden kann, sondern von diesem vorausgesetzt wird, stellt sich die Frage, wo und wie wir es einzuordnen haben. Wäre nämlich das Werdenkönnen ein Gewordenes, dann ergäbe

sich daraus die Frage nach dem Werdenkönnen, das diesem Gewordenen zugrunde läge. Ginge man dagegen davon aus, dass das Werdenkönnen aus dem Werdenkönnen stammt, dann brächte uns dies auch nicht weiter, da wir entweder nach dem Werdenkönnen dieses Werdenkönnens fragen müssten, oder davon ausgehen müssten, dass Werdenkönnen und Machenkönnen zusammenfielen. Letzteres hat Cusanus in *De mente* 11 versucht. Es bedeutet aber, dass wir dann die Differenz verlieren würden, die für die Folge des Könnens maßgebend ist. Die Lösung, die Cusanus hier vorschlägt, hält jedoch an dieser Differenz fest. Da vor dem Werdenkönnen nichts ist außer dem Machenkönnen, müssen wir darum schließen, dass das Werdenkönnen aus dem Nichts geworden ist; dass es zwar »durch das Machenkönnen hervorgebracht ist«, dass es aber »nicht gemacht, sondern aus dem Nichts geschaffen ist« (N. 116).

Cusanus weist nochmals darauf hin, dass der Ewig-Allmächtige alles geschaffen hat, und vor dem Nichts und Werdenkönnen steht, und dass damit auch keine Aussage über ihn zutreffend ist, da »das Nennbare dem Werdenkönnen folgt [und es] voraussetzt um genannt werden zu können« (N. 116). Auch ist er der Meinung, dass das Werdenkönnen keine andere Begrenzung kennt als die des Machenkönnens. Denn selbst wenn es je verginge, würde damit das Werdenkönnen dieses Vergehens als dessen Voraussetzung bestätigt werden. Es bleibt demnach nichts anderes übrig als davon auszugehen, dass »[das Werdenkönnen] immerwährend ist, da es einen Anfang hat und nicht zunichte werden kann, weil seine Zielgrenze vielmehr sein Anfang ist« (N. 117). Desgleichen ist auch alles Erste immerwährend, da in ihm, d. h. sofern es das ist, was es werden kann, das Werdenkönnen wirklich und vollständig ist (N. 117). Dagegen ist, das, was das Vollkommene und Immerwährende nachahmt, selbst nicht immerwährend, sondern unbeständig und zeitlich.

Mit der Charakterisierung des Werdenkönnens als eines zeitlich unbegrenzten Anfangs hat Cusanus seine grundsätzlichen Überlegungen zur »Kunst der allgemeinen Jagd nach Weisheit« abgeschlossen (N. 118). Doch möchte er seine »absolute Vorgehensweise« noch an Hand konkreter Einzelbeispiele erläutern. Dazu bezieht er sich im Bereich sinnlicher Erfahrungen auf Wärme, Feuer, und Licht; und im Bereich der Begriffe auf die Bedeutung des »An-sich« sowie auf die Elementenlehre und die Symbolik von Sonne und Licht. Hierbei wiederholt sich auf konkrete Weise, was im Sinne grundsätzlicher Erörterungen über die

Größe und den Grund der Größe gesagt worden ist. Im Unterschied zu den Variationen des Warmen begreift er die Wärme als deren Ursache, die – wie bereits im Kapitel über die Wahrheit ausgeführt – selbst kein Warmes ist, sondern im Warmwerden als Anfang ohne Ende »unnennbar« zum Ausdruck kommt.

Im Unterschied zu Autoren, die das sinnliche Feuer als das Warme ansehen, das alles ist, vertritt Cusanus (mit Plato) die Meinung, dass das Feuer nicht Ziel und Grenze des Warmwerdendkönnens ist, sondern des Feuerartigen. Eben darum ist es, weil es »vor jedem sinnlichen Feuer völlig unsichtbar und unbekannt ist«, ein Gleichnis der ersten Ursache, das Dionysius ausführlich behandelt hat, und das auch jenem »Heiligen« vor Augen stand, der Gott ein »verzehrendes Feuer« nannte (Dt 4,24, Hebr 12,29). Da das Brennbare durch Bewegung entzündet wird und das Licht dies begleitet, gehen Bewegung und Licht dem sinnlichen Feuer voraus. Dementsprechend ist das Licht der Grund alles Lichthaften, so dass weder die sinnlich wahrnehmbare Sonne noch irgendein anderes Lichthaftes das Licht ist.

Cusanus denkt an Proklos, der die Einheit als den Urprung aller Vielheit betrachtet,<sup>12</sup> und an Aristoteles, der das am meisten Solche als das Maß dessen voraussetzt, das an ihm teilhat.<sup>13</sup> Er verweist auf die Platoniker, die das an-sich Einfache als den Grund alles an-sich Solchen annehmen,<sup>14</sup> und spricht vom An-sich ohne qualifizierende Beifügung als der Ursache alles dessen, das ein An-sich mit qualifizierender Beifügung ist – und meint dazu, dass jedesmal – d. h. sofern man Platoniker und Peripatetiker (seinem Verständnis nach) richtig versteht –

»die Ursache aller Ursachen und Einzeldinge auf unterschiedliche Weise das Prinzip von allem genannt wird, weil alles, obwohl diese Ursache allem Nennbaren vorausgeht, an ihr in sich ändernden Differenzen teilhat« (N. 120).

Der Schlüssel zu diesem Verständnis des begründenden Prinzips ist seine Lehre vom Können-Ist, wie er sie gerade dargelegt hat.

Bezieht man sich dagegen auf das Verständnis der vier Elemente von Feuer, Wasser, Luft und Erde, dann liegt es nahe, den Zusammenhang dieser Elemente als Problem von früher und später zu thematisieren. Da nämlich die Wärme an sich alle Elemente umfasst, insbesondere jedoch

12 PROKLOS, *In Plat. theol.* II 4, p. 95; IV 277, p. 222.

13 Anal. post. A 2 79a29; Met. II 1, 993b24–27.

14 Vgl. dazu DIOGENES LAERTIUS III. 13, Kap. 8 N. 20.

mit dem Feuer verbunden ist, kommt dieses an erster Stelle, während die feste Erde an letzter Stelle kommt. Dazwischen befinden sich gleicherweise Luft und Wasser, auch wenn die Freundschaft zwischen Luft und Feuer größer ist als zwischen Wasser und Erde. Beide sind mit dem Feuchten bzw. dem Kalten an-sich verbunden und können je nachdem, wie sie sich umwandeln und mischen, in der Erde fest werden. Dementsprechend müssen die Dinge, die aus dem Spannungsverhältnis der Elemente hervorgehen, aus diesen Elementen bestehen.

Etwas anderes ist jedoch die Frage, wie sich die Elemente und Himmelserscheinungen zum Licht verhalten, an dem sie teilhaben und dessen An-sich der Grund alles Lichthaften ist, »den einige Sonne nennen, weil sie unter den sinnlich wahrnehmbaren Lichtern das am meisten leuchtende ist« (N. 122). Da jedoch die Sonne sichtbar ist, gehen ihrem Licht der Gesichtssinn und die geistigen Vermögen, mit denen er dieses Licht wahrzunehmen vermag, voraus. Dementsprechend kommt dem Licht sowohl eine sinnliche als auch geistige Bedeutung zu. Cusanus verweist auf die Weisheit an-sich, die das intelligible Licht ist, das nicht nur in den verschiedenen Arten von Wahrnehmen und Erkennen leuchtet, sondern auch vor allen Unterschieden deren Grund ist, gleichgültig ob es sich dabei um die Differenz zwischen dem Sinnlichen und Geistigen, oder um die Unterschiede in der Ordnung aller Dinge handelt. Während darum »das an-sich sichtbare Licht die materiale Grundlage alles Sichtbaren ist, und weil – [wie Aristoteles es in *De anima* III 2 ausgeführt hat] – im wirklichen Sehen das Sichtbare wirklich ist, ist das Sehen die formale Ursache alles Sichtbaren, da es der Grund von Gesehenwerdenkönnen und Sehenkönnen ist« (N. 123). Dementsprechend verbindet der Akt des Sehens das sinnliche mit dem intelligiblen Licht als zwei Extreme; d. h. »als das Höchste der unteren und körperlichen Natur und das Unterste der höheren erkennenden Natur« (N. 123).

Cusanus schließt seine Jagd nach Weisheit mit einem Hinweis auf den »großen Plato, der im Gleichnis von der Sonne zur Weisheit aufstieg«.<sup>15</sup> Er verweist auf »den großen Dionysius«, der im Bild »vom Feuer zu Gott und in dem der Sonne zum Schöpfer emporgestiegen ist«,<sup>16</sup> und

15 *Politeia* VI 509b–510e (Gleichnis der zweigeteilten Linie); VII 514a–518b (Höhlengleichnis); (PROKLOS, *In Plat. theol.* II 1, 90f.). Dazu auch ARISTOTELES, *De anima* III 9.

16 *De divinis nominibus* IV 4; PG 3, 697 (Dionysiaca I 163f.); *De caelesti hierarchia* XV 2; PG 3, 333A–C (Dionysiaca II, 994–1000).

erwähnt Gregor von Nyssa,<sup>17</sup> der dasselbe vorschlägt, weil wir, wie der heilige Paulus sagt,<sup>18</sup> in dieser Welt, wo wir teils wissen und raten, nur in Bild und Gleichnis aufsteigen können (N. 124). Er, Nikolaus, hat sein Bestes getan und unterbreitet das spröde, nicht ganz ausgefeilte Konzept seiner Streifzüge einem jeden, der besser über diese großen Dinge nachzudenken versteht.

## Rückblick: Unendlichkeit

Versucht man die letzten sechs Kapitel von *De venatione sapientiae* in ihrem Zusammenhang zu lesen, so fällt vor allem die übergreifende Bedeutung auf, die dem Werdenkönnen, und mit dem Werdenkönnen der Differenz und Folge von Machenkönnen, Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen zukommt. Dass das Gewordene, eben weil es dem Werdenkönnen folgt, niemals so geworden ist, dass in ihm das Werdenkönnen völlig begrenzt und erschöpft wäre, ist nicht nur einer der vielen Sätze dieser Schrift, sondern ein Grundsatz, der wie Cusanus sagt, seine ganze Jagd bestimmt.

Wie bereits in *De docta ignorantia*, so können wir auch hier davon ausgehen, dass die Welt, in der Cusanus lebt und denkt und die ihn aufs tiefste berührt und beunruhigt, von Erfahrungen geprägt ist, die dem Werden, den Bewegungen und den Veränderungen einen zentralen Platz einräumen. Auch wenn wir als denkende Wesen das Bedürfnis haben, alles nach Art rationaler Überlegungen genau festzulegen und auf scheinbar unveränderliche Beziehungen zurückzuführen, so lassen es diese Erfahrungen doch nicht zu, dabei stehen zu bleiben. Es gibt in diesem Sinne kein abgeschlossenes Ganzes, das einem umfassenden Konstruktionsplan gleich ein für allemal feststünde und lediglich darauf wartete, erkannt und ausgeführt zu werden. Umgekehrt sind wir uns bei all dem nicht nur dieser Erfahrungen bewusst, sondern auch im Stande, darüber nachzudenken und den Hinweisen zu folgen, die sowohl vom Denken als auch im tatsächlichen Lebensvollzug gegeben werden. Der Gedanke eines um-

17 GREGORIUS VON NYSSA, *Contra Eunomium* X, XII PG 645, 832AB, 945AB. Zur Bedeutung von Gregor von Nyssa für Cusanus siehe D. DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance* (wie Anm. 2) 273 ff.: »Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *Via Negativa*«.

18 1 Kor. 13,12.

fassenden Ganzen ist nicht sinnlos. Er muss aber den Möglichkeiten des Denkens entsprechend so gedacht und begriffen werden, wie es der Sinn dieses Ganzen erfordert.

Ich erwähne dies, weil es deutlich macht, dass die Unterscheidungen von groß und klein, von größer und kleiner, von mehr und weniger, von Sein und Nichts, die mit zu den Erfahrungen von Werden und Veränderung gehören, die Frage aufrufen, wie es mit Anfang und Ende allen Strebens und aller Bewegungen bestellt sein mag. Es ist dies eine Frage, die einerseits die Welt des Werdens sein lässt, was sie ist, in der wir uns andererseits aber auch der Möglichkeit bewusst sind, Teilaspekte der Wirklichkeit in sich ausweitenden Vorstellungen eines koinzidental Ganzen zusammenzufassen, und auf ein Größtes hinzudenken, das größer ist als man zu denken und zu erstreben vermag. Da dieses von Denken und Streben zwar geforderte, der Forderung entsprechend aber alles überragende und nicht fassbare Größte kein Ding unter Dingen ist, kann es auch nicht als ein Ding behandelt werden. Doch selbst wenn es unsagbar ist und bleibt, so gestatten uns die unterschiedlichen Bewegungen auf dieses Größte hin, sowohl die Bewegungen selbst zu unterscheiden, als auch dementsprechend das Größte so zu begreifen wie es sich in diesen Bewegungen andeutet und auf unfassbare Weise zu erkennen gibt. Entscheidend ist das konjekturale Verständnis dieses Begreifens, in dem Größe und Größtes sich als Symbol erweisen, das nicht nur (seinem abstrakten Sinn nach) für die Wirklichkeit steht, sondern als »Bildwort« (wie Rudolf Haubst das Ineinsfallen der Gegensätze bezeichnet<sup>19</sup>) mit dem Anspruch der Unendlichkeit selbst verschmilzt, der im Prozess der Symbolbildung, diesen steuernd, zum Ausdruck kommt.

Die Vorstellung vom Großen und Größten mag sich in der Praxis unbegrenzten Vergleichens und Erwartens verlieren. Doch zeigt diese Praxis, dass die momentanen Erfahrungen der Unendlichkeit sowohl dem Denken als auch dem Streben eigentümlich sind, und dass es darum keineswegs gleichgültig ist, ob wir uns darauf einlassen oder nicht. Jedenfalls orientiert Cusanus sich an diesen Erfahrungen, wenn er die Frage nach dem letzten Grund stellt, und zwar dergestalt, dass er nicht nur wie Anselm auf das seine Grenzen aufbrechende Denken eingeht, sondern sich auch von den Hinweisen des Werdenkönnens leiten lässt, das er

---

19 RUDOLF HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 118.

bis hin zu den allgemeinen Bedingungen seiner Möglichkeit zurückverfolgt. Entscheidend ist nicht, ob es die Größe, die weder größer noch kleiner sein kann, geben kann, sondern dass sich im Symbol dieser Größe Perspektiven anbieten, welche die Welt, in der wir als denkende Wesen leben und handeln, auf ihre Weise erschließen und sinnvoll werden lassen; d. h. ob der Sinnraum, der sich in diesen Perspektiven eröffnet, dem Streben nach dem bestmöglichen Leben förderlich ist und damit von diesem selbst grundsätzlich gefordert wird.<sup>20</sup>

Auf dem Weg zur Größe als dem Grund aller Dinge kann sich Cusanus auf unterschiedliche Ansätze der philosophischen und theologischen Tradition berufen.<sup>21</sup> Er kennt die Auffassungen von Plato und Aristoteles, von Neuplatonikern wie Proklos und insbesondere Pseudo-Dionysius, sowie, um nur einige Autoren zu nennen, von Augustinus, Eriugena, Bonaventura, Thierry von Chartres, Thomas, Albertus Magnus, Eckhart, Lullus, teils aus eigenen Quellenstudien, teils sind sie ihm aus Kontakten mit Zeitgenossen wie etwa Plethon in Florenz bekannt,<sup>22</sup> oder durch die Werke von Heimericus de Campo vermittelt.<sup>23</sup> Cusanus weiß sich den Ansätzen der Tradition verpflichtet. Vor allem aber braucht und gebraucht er sie, um sie aus der Sicht des Unendlichkeitsgedankens in seine Darstellung von Grund und Größe zu integrieren,<sup>24</sup> oder wie es in *De possest* heißt, sie intellektuell zu übersetzen.<sup>25</sup> Doch ist es bezeich-

20 Vgl. dazu *Idiota de sapientia* I: h<sup>2</sup>V, N. 25, Z. 1–9: Sic vides unicam et simplicissimam Dei sapientiam, quia est infinita, esse omnium formarum formabilium verissimum exemplar. Et hoc est suum attingere, quo omnia attingit, omnia finit, omnia disponit. Est enim in omnibus formis ut veritas in imagine et exemplar in exemplato et forma in figura et praecisio in assimilatione. Et licet se omnibus communicet liberalissime, cum sit infinite bona, tamen a nullo capi potest uti est. Identitas enim infinita non potest in alio recipi, cum in alio aliter recipiatur. Et cum non possit in aliquo nisi aliter recipi, tunc recipitur meliori modo quo potest.

21 Vgl. dazu RUDOLF HAUBST, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 10ff.

22 Cf. KURT FLASCH, *Nicolaus Cusanus* (München 2001) 152f.

23 Vgl. dazu z. B. dessen *Compendium* (herausgegeben von J. B. Korolec, in: *Studia Mediewistyczne* 8 [1967] 19–75 und 9 [1968] 3–90) und die Skizzierung desselben durch M. J. F. M. HOENEN in: *Trinität und Sein. Der Traktat De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des Heymericus de Campo*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 206–263, S. 207ff. sowie, was die Elementenlehre betrifft, S. 232ff.

24 Vgl. dazu DONALD DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance* (wie Anm. 2) 229–325.

25 Vgl. dazu *De possest*: h XI/2, N. 11, Z. 10f.: Non refert igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse esse intellectualiter transferas.

nend, dass Cusanus sich bei dieser Darstellung in *De venatione sapientiae* ausdrücklich auf die Erfahrungen des Lobenswerten beruft und die Grenzen der Größe mit dem Ganzen verbindet, das im Zusammenklang der Laudabilia angedeutet ist. In dieser Darstellung der Größe eröffnet sich ihm nicht nur deren Sinnraum als Maß menschlichen Verlangens, sondern er kann auch ausrufen, dass sein Gott der ist, der durch alles Lobenswerte lobenswert ist. Mit anderen Worten, wenn nicht schon die Nähe zu Anselms Proslogion die Vermutung nahelegte, dass wir es im Denken auf die Größe hin mit einem Gottesbeweis zu tun haben, so wird dies jetzt ausdrücklich bestätigt. Gott, so sagt Cusanus, erschließt sich dem, der ihn immer mehr und besser zu loben versucht – und, so möchte ich dies interpretieren, der ihn dadurch zu loben versucht, dass sich seine Denkanstrengungen mit denen des lobenswerten Verhaltens und Strebens verbinden. Doch liegt diesem Beweis nicht die Absicht des Beweises zugrunde, so als könnte das Denken seine Verbindung mit der Praxis lobenswerten Verhaltens und Strebens außer Acht lassen. Vielmehr ergibt sich das Resultat gewissermaßen von selbst, wenn und je nachdem wie wir uns auf die letzten Grenzen einlassen, die Denken und Erfahren kennzeichnen. Wie Anselm folgt auch Cusanus dem Gedankengang des sogenannten »ontologischen Arguments«. <sup>26</sup> Zugleich zeigt er aber auch, dass dieser Gedankengang erst dann wirklich vollzogen wird, wenn er im Begreifen und Werdenkönnen des Geistes den Sinnansprüchen des Unendlichen gerecht wird, das alle Grenzen sprengt und sich in seiner Unendlichkeit allen Verhältnisbeziehungen entzieht, so dass es nur als Ungekanntes gekannt werden kann. <sup>27</sup>

Dem Gedanken des Unendlichen, dessen Bestimmungen Cusanus an Hand von Linie und Punkt und dem Versuch, die Zahl  $\pi$  zu finden, verdeutlicht hat, <sup>28</sup> entspricht die grenzbegriffliche Unterscheidung von Wahrheit, Wahrem und Wahrähnlichem. Auf Grund der Einsicht, dass Aussagen und Verhältnisse mehr oder weniger wahr sein können, und dass im Umgang mit der Wahrheit verschiedene Weisen und Ebenen zu unterscheiden sind, ergibt sich die Notwendigkeit, Wahrheit als einen Grundzug der Größe überhaupt zu denken, in dem Wahrheit und Größe

---

26 Siehe I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 591, B 619.

27 Vgl. dazu *De docta ignorantia* I. 1: h I, S. 5, Z. 23 – S. 6, Z. 8 (N. 3).

28 Vgl. dazu FRITZ NAGEL, *Nicolaus Cusanus – mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 13 (Trier 2007).

nicht verschieden sind.<sup>29</sup> Umgekehrt folgt daraus aber auch, dass Wahrheit ebenso wie die Größe nur grenzbegrifflich, d. h. im Sinne der Annäherung auf das Unendliche hin, gedacht und erstrebt werden kann. Während damit Wahrheit, der Größe gleich, in allem gegenwärtig ist und ihrer Bedeutung nach mit Platons Ideen verglichen werden kann, die den Dingen in ihrem Erscheinen zugrunde liegen, erweist sie sich als »Harmonie der Welt«,<sup>30</sup> die nicht zuletzt auch darin besteht, dass die Wirklichkeit erkenntnisfähig ist und die verschiedenen Erkenntnisarten nicht vergebens sind. Daraus ergibt sich, dass wir uns als denkende und handelnde Wesen im Spannungsfeld von Wahrem und Wahrähnlichem einerseits und von Wahrheit und Wahrem andererseits bewegen. Nur was wahr ist, ist auch wirklich,<sup>31</sup> da das An-sich der Wahrheit die Hypostase alles Ähnlichen in seinem Ähnlichsein ist. Soweit der Intellekt von Natur mit sich selbst und der Mensch mit den Prinzipien des Menschseins im Einklang stehen, sind sie gut. Wie bereits angedeutet, können sie dies aber auch werden, sofern sie auf Grund ihrer Freiheit den Einklang mit der Welt suchen und sich entsprechend ihren Möglichkeiten und denen der Welt (im Sinne kulturellen Daseins) entfalten.

Die Bewegungen auf das Größte hin versetzen uns in ein Beziehungsgefüge, das von der Welt des Werdens und der Veränderungen verschiedener nicht sein kann, das aber in wachsender Verschiedenheit den Punkt erreicht, wo sich diese Verschiedenheit als Nicht-Andersheit und Identität vor allen Differenzen erweist. Sofern die Thematisierung der Größe von konkreten und alltäglichen Erfahrungen ausgeht und auf diese rückwirkt, zeigt sich deren primäre Bedeutung in der Erhellung des menschlichen Daseins und der Anweisungen zum bestmöglichen Leben, die mit der Thematisierung der Größe gegeben werden.<sup>32</sup> In diesem Sinn ist die Darstellung der Größe gewissermaßen ein Zweck an sich, der den mit

29 Vgl. dazu W. DUPRÉ, *Weg und Wege der Wahrheit. Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 11 (Trier 2005).

30 Vgl. dazu *Sermo LXXI*: h XVII, N. 12, Z. 1–13: Plures autem creaturae cum non reperiantur nisi in assimilatione unius absoluti, hinc erunt in diversitate singularitatis concordantes; et haec est harmonia mundi. Omnis igitur creatura, sicut ab uno habet, quod est una, ita habet et unire. Quare omnis operatio creaturarum pariformiter reperitur in assimilatione.

31 Vgl. dazu *De Beryllo*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 5, Z. 1 f.: quod non est verum neque verisimile, non est.

32 Vgl. dazu INIGO BOCKEN, *De kunst van het verzamelen. Historisch-ethische inleiding in de conjecturale hermeneutiek van Nicolas Cusanus* (Budel 2004) 93 ff.

Gott und göttlichen Wesen lebenden Menschen deutlich macht, was sie tun, wonach sie streben, und wie sie sich zu Recht und Unrecht verhalten. Doch ist dies nur die eine Seite ihrer Bedeutung, da die Einsichten, die dabei gewonnen werden, auf alle Bereiche des Menschseins ausgelehnt werden können und damit auch für die Erkenntnis der Welt erheblich sind. Bei Cusanus zeigt sich dies, wenn er Welt und Universum der Regel der *docta ignorantia* entsprechend als das tatsächlich Größte denkt und den Sinn von Werden und Gewordensein in der Spannung von Früherem und Späterem, von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, von Zeitlichkeit und Dauer präzisiert.

In der Anwendung seiner Gedanken über die Größe bezieht sich Cusanus im Schlusskapitel von *De venatione* auf Lehrstücke der Tradition, wie etwa die platonische Ideenlehre und die Auffassungen von Pseudo-Dionysius, an denen er sich selbst orientiert hat; die er, wenn wir etwa an Platoniker und Peripatetiker denken, auf seine Weise zu harmonisieren versucht; und die er, wie etwa die Elementenlehre, mehr oder weniger als allgemeinen Wissensbestand übernimmt,<sup>33</sup> wobei er freilich auch hier um eine vermittelnde Darstellung im Sinne grenzbegrifflicher Überlegungen bemüht ist.

Heute, da sich die Elemente von Feuer, Luft, Wasser und Erde auf Grund veränderter Perspektiven und Voraussetzungen in eine Vielzahl von Elementarteilchen aufgelöst haben und die ihnen zugeordneten Eigenschaften wie warm, kalt, feucht und trocken ihre Distinktheit als spezifische Wahrnehmungen verloren haben, wird es schwer fallen, die Elementenlehre nachzuvollziehen und in den Beispielen, die Cusanus gibt, eine Hilfe für das Verständnis seiner Gedanken zu finden. Zugleich stellt sich damit die Frage, ob den Gedanken über die Größe nicht dasselbe Schicksal beschieden ist wie denen über die Elemente. Umgekehrt kann man sich aber auch fragen, ob man die »seinsdynamische Gesamtperspektive«, als welche Rudolf Haubst das vom Werdenkönnen bestimmte Denken charakterisiert hat,<sup>34</sup> auch wirklich begriffen hat. Da Cusanus seine erfahrungsbestimmten Beobachtungen unterschiedlicher Wahrnehmungen mit dem Wechsel grenzbegrifflicher Bestimmungen verbindet, kann er nicht

---

33 Marten Hoenen zufolge (*Trinität und Sein* [wie Anm. 23] 235) »[gehörte] die Kenntnisnahme der thomistischen und albertistischen Argumente zur Elementenlehre in Köln offensichtlich zur Ausbildung der Studenten an der Artesfakultät.«

34 RUDOLF HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 66, 612.

nur ›Gott‹ im Einzelnen und An-sich der Dinge zur Geltung kommen lassen – wie etwa wenn es heißt, dass für ein Kind die Mutter Gott sei<sup>35</sup> – sondern es folgt daraus auch, dass dies ein Prozess ist, in dem das Denken seine *elementa prima* in veränderten Konstellationen neu entdecken und schaffen kann.<sup>36</sup> Da alles, was z. B. genau ist, genauer werden kann, ist der unendliche Abstand zwar ein Abgrund, den niemand zu ergründen vermag, der aber, weil er sich immer wieder und überall auftut, unter wechselnden Bedingungen und mit aufschlussreicheren Konjekturen bedacht und in Erinnerung gerufen werden kann. Dazu gehören auch die Konjekturen von *De venatione sapientiae*, die Cusanus zum Zwecke erneuten Betrachtens der Nachwelt hinterlassen hat.

35 Vgl. dazu *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 8, Z. 6–20: Sicut si oculi omnium hominum deberent Deum nominare, ipsum nominarent sensibilem lucem, quia ad illam maxime inclinatur, cum ab ipsa luce habeant immediate ut sint oculi, et pascantur a luce, sine qua non vident. Et ita omnis res inclinatur ad illud tamquam ad optimum, a quo habet immediate suum esse, sicut puer ad matrem, a qua est et pascitur; ideo non habet puer ut puer nisi matrem pro deo. Sed cum interior homo inclinatur ad veritatem, iustitiam, bonitatem, vitam, rationem, scientiam, et omnibus illis ad unum, in quo uno haec omnia sunt idem, ideo hunc colit pro Deo, quem nominat his nominibus, quae significant ipsum, a quo est interior homo et per quem vivit et pascitur.

36 Vgl. dazu *De coniecturis* II. 4: h III, N. 92, Z. 1 f.: fingit ratio elementa prima ad invicem circulariter resolubilia unibiliaque.

# SONDERBEITRÄGE



# Ludi mathematici

## Das Verhältnis von Mathematik und Philosophie bei Alberti und Cusanus

Von Gianluca Cuzzo, Turin

### 1. Die albertische *grassa Musa* (fette Muse): Das symbolische Wissen der Mathematik

Leon Battista Alberti – Mathematiker, Kryptograph, Architekt, Musiker, Archäologe; nicht minder Maler, Bildhauer, Pädagoge, Lustspieldichter und Poet – wurde am 14. Februar 1404 in Genua geboren und verstarb am 20. April 1472 in Rom. Allein schon aufgrund dieses beinahe unbegrenzten Spektrums seiner Interessen kommt ihm – wenigstens indirekt – die Bezeichnung Philosoph zu.

Das Ziel dieser Untersuchung ist, eine Leitlinie seines Denkens darzustellen und mit dem cusanischen Gedankengut in Beziehung zu setzen. Dies geschieht durch einen knappen Durchgang durch ein quantitativ kleines, scheinbar unwichtiges Werk: die *Ludi mathematici* (1450–1452). Dazu ist es erforderlich, vorab eine einschränkende Vorbemerkung zu machen. Für einen Intellektuellen des 15. Jahrhunderts wie Alberti hatte das Interesse für die Mathematik nichts zu tun mit einem Spezialistenstudium der Kenntnisse der reinen Mathematik. In seinem Werk werden in der Tat die *res mathematicae* behandelt, Dinge oder Umstände, auf welche die Mathematik angewendet werden kann: Es handelt, um es zusammenzufassen, von der Kunst und der Perspektive in der Malerei bis hin zu den technischen Verfahren, Gewässer einzudämmen, und des weiteren von den Instrumenten der Vermessungskunde. In diesem Sinne wäre es wohl besser, sein Werk mit seinem richtigen Titel zu erwähnen: *Ludi rerum mathematicarum*. »Die Spiele über Dinge der Mathematik« bieten in der Tat, obwohl sie sich an Nichtspezialisten richten, »einfallsreiche Kunstgriffe«, durch die konkrete Situationen besser verstanden werden können mit Hilfe der Mathematik, die auf den ersten Blick nichts mit diesen zu tun zu haben scheint.

Die Mathematik besitzt also bei Alberti eine vorrangig heuristische und symbolische Funktion. Sie stellt eine philosophische *manuductio* bereit, um die Interpretation jener Rätsel physikalischer, mechanischer, hydraulischer, kriegstechnischer, optischer oder allgemein künstlerischer Ordnung zu vereinfachen, die einer sicheren *regula* bedürfen, mit dem Ziel einer tiefgreifenden Untersuchung ihrer ›unterscheidenden Prinzipien‹ und ›dem ins Verhältnissetzen‹ der Realität. Obwohl in *De pictura* im Hinblick auf die Anwendung in den Fragen, welche die Sehpyramide betreffen, mathematische Instrumente in Anspruch genommen werden (geometrischer Schwerpunkt der Lehre von der Perspektive in der Malerei im Zentrum von *De pictura*), drückt Alberti sehr deutlich seinen Einfall zur Sachlichkeit der Erfahrung unter der Leitung eines weitaus ›fetteren‹ (anderenfalls konkreten, mit der reellen Erfahrung zusammengebrachten) Schutzgottes dessen aus, was fleisch- und blutlos unter dessen Führung das mathematische Wissen hervorbringt:

»Beim Schreiben dieser sehr knappen Abhandlungen über die Malkunst werden wir, damit unsere Rede gut verständlich sei, zunächst bei den Mathematikern jene Dinge holen, die unseren Gegenstand betreffen; und wenn sie bekannt sind, werden wir, soweit unser Talent reicht, die Malkunst aus den ersten Grundlagen der Natur darlegen. Bei unserer ganzen Rede bitte ich aber zu bedenken, daß ich nicht als Mathematiker, sondern als Maler über diese Dinge schreibe. Jene messen allein mit dem Verstand die Formen der Dinge, losgelöst von allem Stofflichen. Wir aber, die wir die Dinge zur Anschauung gebracht haben wollen, werden uns an eine sozusagen ›handfestere Minerva‹ halten, und wir werden es recht hoch schätzen, wenn jemand bei der Lektüre dieses bestimmt schwierigen Gegenstandes, der meines Wissens noch von niemand anderem beschrieben wurde, etwas versteht, auf welche Weise auch immer. Deshalb bitte ich, daß unsere Aussagen bloß als die eines Malers ausgelegt werden.«<sup>1</sup>

Es ist der Mühe wert, daran zu erinnern, dass in genau jenen Jahren Nicolaus Cusanus besonders die Mathematik ins Zentrum seines Denkens gestellt hat als heuristisch-symbolischen Schlüssel zum Erreichen von Interpretationen der zentralen Konzepte der Theologie und der spekulativen Mystik. Nun hat bei Cusanus die Mathematik ebenfalls einen vorrangig symbolischen Wert: Diese ist ein angemessenes Instrument zum *symbolice investigare*, d. h. um auf symbolische Weise sogar die Fragen zu erforschen, welche die trinitarische Theologie und nicht nur Phänomene im physischen Bereich betreffen, die übersetzt werden können in sichere ›quantitative Formeln‹ durch die archimedische Vorgehensweise von *pondus et mensura*.

1 L. B. ALBERTI, *De pictura*, hg. von L. Malle, Florenz 1950, Bd. I, 55.

Für Cusanus und Alberti befindet sich der humanistische Intellektuelle in der Lage, eine neue Stellung bezüglich der mathematischen Wissenschaft und der Technik einnehmen zu müssen: Vom weisen Philosophen bis hin zum laienhaften Hersteller der sonderbaren, reflektierenden Löffel (der *coctear speculari* im Zentrum von *De idiota*), vom Theologen bis hin zum Architekten, der die Gewichte aller Dinge mit einer einfachen Waage messen möchte (wie wir es in *De staticis experimentis* von Cusanus finden), bis hin zum weisen und behutsamen Familienvater, der sich – indem er sich zwischen Verschwendung und Sparsamkeit bewegt – um die Erhaltung eines beträchtlichen Einkommens für seine Liebsten sorgt (das Thema, das Ziel der *Libri familiae* und der *Intercoenales* von Alberti); und weiter der vom Thema der *concordantia* inspirierten religiösen Reformier bis hin zum Handwerker, der fähig ist eine *pila ludens* in einen Amboss zu verwandeln und umgekehrt (siehe den ersten der *Apologhi* von Alberti) – für alle diese, also die mathematischen Anwendungen, durch alle diese spielerischen Dinge dürfen wir nicht nur *delectare*, sondern auch »in modo figurato«, also allegorisch, in die entlegensten Schlußwinkel der realen begrifflichen Zusammenfassung in den betreffenden Feldern der Forschung einführen. Darüber hinaus scheint die Mathematik aufgrund ihrer Anwendbarkeit und heuristischen Funktionsweise bei beiden in der Lage zu sein, ein Modell – Mathematik im weiteren Sinne – der möglichen Einheit des Wissens zu erzeugen und so also jetzt ein neues *organon*, zwischen dem ersten und dem zweiten Ziel des 15. Jahrhunderts, auf der Bühne der europäischen Kultur anbieten zu können. Es handelt sich um ein Modell der Vereinigung des Wissens von performatorischem Charakter in dem Maße des produktiven Wirkens auf die Wirklichkeit; diese fasst tatsächlich Disziplinen harmonisch zusammen, von denen – so schreibt Alberti – »ihr vom Vergnügen erfasst werdet, sowohl beim Verstehen als auch bei der praktischen Anwendung und Übernahme«. <sup>2</sup>

2 L. B. ALBERTI, *Ludi mathematici*, hg. von R. Rinaldi, Mailand 1980, 31 (Brief *ad Illustrissimum Principem D. Meliadusium Marchionem Estensem*).

## 2. Neue Anforderungen des Wissens bei Alberti und Cusanus: an der Schwelle der Moderne?

Die mathematischen Änigmata haben, wie wir sehen werden, bei Alberti zu tun mit Begriffen, die angewendet werden in einer Vielzahl von empirischen Fällen: Sie finden sich im unmittelbaren künstlerischen und philosophischen Bezug mit den Termini, die zum klassischen Wortschatz gehören, von *concinnitas*, *proportio*, *harmonia* und – so würde Cusanus sagen – von der größtmöglichen *unitas* in der Welt der unterschiedlichen Andersheit der Gegensätze (approximative Einheit, die die ausgefaltete Welt als nur privative Unendlichkeit abgrenzt, als ein der Möglichkeit beraubtes und kontrahiertes Abbild des göttlichen aktuellen Unendlichen). Wenn der Ursprung dieser Begriffe unzweifelhaft ›klassisch‹ ist und sich ihre Quelle bei Autoren wie Pythagoras, Platon, Cicero, Vitruv (von dem die albertische Schrift *De re aedificatoria* ausdrücklich inspiriert ist) und Plotin wiederfindet, so ist ihre Anwendung von einem entscheidend innovativen Sein.

Wären das, so würde zumindest Cassirer fragen, humanistische Vorzeichen des modernen Denkens,<sup>3</sup> also ein Sichzeigen von Seiten Albertis auf eine neue »epochale Schwelle« hin?<sup>4</sup> Ich verwende lieber einen anderen Ausdruck, der zugleich nuancierter und umfassender ist: Es handelt sich vielleicht um eine »schöpferische Restauration«,<sup>5</sup> wie ein in Deutschland nicht so bekannter Autor geschrieben hat, Augusto Del Noce. Oder es handelt sich um eine Umformulierung der großen klassischen Themen der Philosophie und der traditionellen Kultur (auch der mittelalterlichen), um die neuen Situationen zu lösen, in denen es um Würde (*dignitas*) des philosophischen Wissens geht; oder um ihr Vermögen erschöpfende Erklärungen zu liefern in Bezug auf die neu auftauchenden Provokationen des *mundus hominum*. Dies sind Anregungen nicht nur im physischen Bereich, sondern auch im Bereich der prak-

3 Siehe dazu E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1922, Band I, 36. Nach der Lehre des Cusanus, so schreibt Cassirer, »verstehen [wir] die Außendinge nur insoweit, als wir in ihnen die Kategorien des eigenen Denkens wieder zu entdecken vermögen«.

4 H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1997, 516f.

5 A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990, 210.

tischen Ethik (wie jene aus der neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung der italienischen Gesellschaft des 15. Jahrhunderts hergeleitet), oder auch noch im Religiösen und Theologischen: Anregungen, die wegen der neuen Instrumente auf die Bühne der *Lebenswelt* drängen, die Bühne der neuen technisch-wissenschaftlichen Kompetenzen, und im Allgemeinen auf die Bühne einer neuen ethischen und religiösen Sensibilität, welche die *ratio* zu einer tieferen Untersuchung der Erfahrung hinführt und schließlich dazu, eine neue Möglichkeit zur Organisation der sozialen, ökonomischen und auch religiösen Welt einzusehen. Diesbezüglich kann man auch an die Reformbestrebungen des monastischen Lebens denken, die Cusanus zwischen 1452 und 1458 unternommen hat, während seiner Brixener Bischofstätigkeit, eine Anforderung, die offensichtlich mit dieser veränderten kulturellen Atmosphäre zu tun hat.

Neue Probleme also, die aus den neuen technisch-wissenschaftlichen Entdeckungen entstehen, und versuchte Lösungen, um es so zu sagen, für einen unerschöpflichen Begriffsraum einer antiken *philosophia perennis*: Traditionelles Wissen braucht deshalb eine Erneuerung, eine Remodulierung angesichts der dort vorgefundenen neuen Anforderungen. Viele der metaphysischen Spiele, die die *ars coniecturalis* des Cusanus charakterisieren, werden aus dem Bündnis der Antike und der Moderne heraus auf einer vorrangig philosophischen Ebene geboren: vor allem der *ludus globi* und der *ludus trochi*, aber auch das im *beryllus* konzentrierte philosophische Experiment und sogar die im *acies diamantis* verhaftete, konjekturale Erfahrung der cusanischen Koinzidenz der Gegensätze in der maximalen und unendlichen Einheit des *principium* aller Wirklichkeit.

Dazu erlaube ich mir hinzuzufügen, was ich, mit ausdrücklichem Bezug auf die Ikone, welche die Übersendung der Schrift *De visione Dei* (1453) von Cusanus an die Benediktiner-Mönche von Tegernsee begleitet haben muss, *ludus iconae* nennen werde: dass das allsehende Bild des Heiligen Gesichts zum Zentrum eines Experimentes geworden ist, um auf der einen Seite so *in aenigmate* gleichzeitig die mystische Dialektik zwischen dem menschlichen (kontrahierten und winkelgebundenen) und dem göttlichen (synoptischen und um 360 Grad reichenden) Blick zu projizieren. Das ist auf der anderen Seite nichts anderes als ein mögliches Modell der projektiven Integration der verschiedenen Kenntnisse (Integrationen bleiben möglich durch die Komplementarität der verschiede-

nen Perspektiven des einzigen, das wahr ist, seitens der betrachtenden Mönche), was mir nicht weiter überraschend zu sein scheint.

Wenn das 15. Jahrhundert eine ›Schwelle‹ ist, dann ist es das in dem Sinne, wie es Walter Benjamin eingesehen hat: Die Schwellen sind Orte des Durchgangs, der Transition; die, welche sie passieren, wie wir es von den Bögen der antiken Initiationsriten kennen, erscheinen am Ende tiefgreifend verändert. Das, was gewesen ist, wird nicht verloren, es ist präsent unter den Gewändern des *révénant*, des Gespenstes, das auf denkende Weise weiterfährt, die Gegenwart zu bedingen. Die Schwelle muss also »sehr streng getrennt werden von Grenze. Die Schwelle ist ein Bereich«,<sup>6</sup> in dem Drinnen und Draußen, Intern und Extern, Gleich und Anders, das Zuvor und Danach eins in das andere fließen, koexistieren in diesem magischen Raum – heilig für einige primitive Völker – wo die Extreme, Dinge, zwischen denen große Abstände in der Zeit sind, sich überlagern, sich über sich selbst aufschichten: Die Differenzen und die zeitlichen Extreme nehmen hier »den Rang von komplementären Energien ein, und die Geschichte reduziert sich auf eine bunte Verschnörkelung einer kristallklaren Simultanität«. <sup>7</sup>

Von dieser Dialektik zwischen klassischer Antike, mittelalterlichem Wissen und neuer Öffnung hin zur Welt, zwischen Tradition und neuen, sich aufdrängenden Anforderungen her, hören die zitierten traditionellen Quellen, soweit sie nicht vergessen sind, für immer auf, strenge *auctoritates* zu sein; diese versinken jedoch erneut im Flusse des historischen Lebens, um die neuen Aspekte dieser Wahrheit ins Licht zu setzen – wie Cusanus sagen würde – *per omnem philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta*.<sup>8</sup> Daher kommen die Möglichkeiten, die Lehren der besagten *scrittori antichi* nicht mehr im strengen dogmatischen Sinne, sondern in einem vorrangig symbolischen Sinne, also vorurteilsloser, nehmen zu können: Sein wird interpretiert als fruchtbare heuristische Allegorie. Die euklidische Geometrie entzieht sich offenbar nicht diesem Schicksal des aktualisierenden Vertiefens. Die neuen mathematischen Spiele von Alberti sind ein ausgezeichnetes Beispiel dieser neuen epochalen Konstellation, in der die Tradition mit neuer Kraft zurückkehrt, um eine nutzbringende und unerwartete Lektüre der Gegenwart zu geben;

6 W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* V/2, Frankfurt a. M. 1991, 618.

7 Ebd., 218.

8 CUSANUS, *De docta ignorantia* I,1: h I, S. 9, Z. 25f. [N. 10].

das könnte auch bedeuten, keine *tabula rasa* der Vergangenheit vorzunehmen, sondern, wie Hans Blumenberg schreibt, sie zu retten »ausgehend von der Substanz und mit den intellektuellen Mitteln der Zeit«. <sup>9</sup>

### 3. Die *Ludi mathematici*: ein Beispiel für »symbolische Formalisierung« der Welt

Gehen wir jetzt über zu den *Ludi mathematici*. Das erste Experiment, das von Alberti vorgeschlagen wird, betrifft das Messen eines Turmes, nur aus der alltäglichen Erfahrung als Ausgangspunkt genommen. Von irgendeinem Punkt eines Platzes aus kann man, wenn man das Ausmaß eines einzigen Teiles des Gebäudes schon genau kennt (Bogen oder Öffnung), die ganze Größe des Turmes, die zuvor völlig unbekannt war, messen. Dafür muss man aber ein auf Mutmaßungen beruhendes Modell geometrischer Ordnung zu bilden wissen. In diesem aus Winkeln, Linien und Ebenen gemachten Modell wird die Erfahrung des unmittelbaren und empirischen Sehens übersetzt: es handelt sich um die mathematische Formalisierung der alltäglichen Erfahrung des Sehens. Um dieses durchzuführen, konstruiert Alberti eine Sehpyramide, deren Seiten die Sehstrahlen bilden, die sich auf die Basis und die Spitze des Turmes richten. Die Spitze dieser Pyramide wird vom Auge des sich bewegungslos im Zentrum des Platzes befindenden Beobachters ausgemacht. Nun handelt es sich darum, vor dem Beobachter einen Pyramidenaufriss, aus einem Speer gebildet, zu konstruieren. Dieser wird senkrecht im Erdboden mit Hilfe eines Bleilots an einem beliebigen Punkt zwischen dem Auge und dem Turm eingeschlagen. Auf diesem Aufriss werden die Einfallspunkte der genannten zwei Strahlen A und B markiert. Anders gesagt, eine zweite Sehpyramide wird gebildet, die von den Strahlen gebildet wird, die sich auf die Extreme des bekannten Teiles (Bogen oder Öffnung) des Turmes richten. Diese Extreme, die sich innerhalb der Geraden des Speers befinden, verursachen ein kleineres Segment innerhalb des größeren, das von den beiden Radien bestimmt wird, deren einer die Sicht auf den Fuß und deren anderer die auf die Spitze des Turmes darstellen. Ein solches Segment CD ist die Basis einer neuen Sehpyramide CAD.

---

9 H. BLUMENBERG, *Die Legitimität* (wie Anm. 4), 520.

Wenn nun das Verhältnis zwischen dem kleineren Segment (Basis der Sehpypamide, deren Ziel der Teil des Turmes ist, dessen Ausmaß wir schon kennen) und dem größeren Segment (Basis der Sehpypamide, die sich auf die ganze Höhe des Turmes, die wir noch nicht kennen, bezieht) eins zu zehn ist, kann man festsetzen, dass die ganze Höhe des Turmes hundert Fuß beträgt, wenn man schon weiß, dass der Bogen oder die Öffnung des Turmes zehn Fuß misst. Dieses Beispiel einer Deduktion gründet sich offensichtlich auf den Lehrsatz der einfachen Verhältnismäßigkeit zwischen den ähnlichen Seiten zweier rechtwinkliger Dreiecke.

Außerhalb des unvermeidlichen Technizismus scheint mir Folgendes sehr bedeutsam: Für Alberti deutet die durch die Grundbegriffe der euklidischen Geometrie geführte Kenntnis an, dass im Allgemeinen das Wissen immer Kenntnis der Proportionen ist. In dieser proportionalen Wissenschaft muss, da man eine Erweiterung unserer Fähigkeit an einer bestimmten Erfahrung erreicht, mindestens eines der Extreme uns bekannt sein. Diese proportionale Kenntnis kann unter der Leitung der »grassa Musa« von Alberti um eine Vielfalt empirischer Fälle erweitert werden: »So können Sie in allen Dingen des Messens vorgehen, um auf die gleiche Weise unter den vielen verschiedenen Dingen, die dem Messen angehören, die verborgenen Zahlen (*numeri ascosi*) zu finden.«<sup>10</sup> Die *numeri ascosi* – Objekte vergleichender Untersuchung – sind die, die uns das genaue Messen der Tiefe des Wassers, die Weite und Tiefe der Täler usw. erlauben können – Fälle, die in den *Ludi mathematici* betrachtet werden.

Es ist in diesem Zusammenhang naheliegend, an die Überlegung von Cusanus in *De docta ignorantia* zu denken, nämlich dass jede Kenntnis immer aus einer »gewissen vergleichenden Proportion« besteht:

»Alle Forschung besteht also im Setzen von Beziehungen und Vergleichen, mag dies einmal leichter, ein andermal schwerer sein. Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.«<sup>11</sup>

Auch für Cusanus muss also die sichtbare Wirklichkeit in die mathematischen Begriffe von »Maß und Proportionen« übersetzt werden: Die quantitative Sprache ermöglicht es, eine geordnete Karte der Wirklichkeit aufzuzeichnen, die sich nach und nach bereichert wie der Plan, der vom Kartographen mit Hilfe der Informationen gezeichnet wird, die er von

10 L. B. ALBERTI, *Ludi mathematici*, 41.

11 CUSANUS, *De docta ignorantia* I,1: h I, S. 5, Z. 23 – S. 6, Z. 2 [N. 3].

einigen Kundschaftern bekommen hat, den »Vorboten der sichtbaren Dinge«, oder den fünf Sinnen. Die *ratio* gibt der Rhapsodie der durch die Sinne empfundenen Wahrnehmungen Ordnung – diese scheint ihre wahre Funktion im beschreibenden und urteilenden Vermögen zu haben, insofern als sie die Wahrnehmungen nach Ordnung und Maß in der gut ermessenen »topographischen Karte« des Kosmos einträgt.

#### 4. Schlussfolgerungen: Die Anforderung des ›Maßes‹ im Universum des historischen Lebens

Die Wirklichkeit des Lebens jedoch lässt sich offensichtlich nicht einfach auf Regeln, auf exakte Proportionen, zurückführen. Der Versuch, die verschiedenen menschlichen Begebenheiten in eine universelle *mathesis* einzugliedern, käme dem Auffinden der Quadratur des Kreises gleich (ein geometrischer Versuch, dem nicht ohne Zufall sowohl Alberti als auch Cusanus ihr Interesse zugewendet haben): Diese, als Konvergenz des Geraden und des Kreises, ist nur möglich vermittels einer unbeschränkten Approximation. Diese mathematische Gleichung gründet in der Tat auf einer irrationalen und von der menschlichen *ratio* unaussprechlichen Zahl. Sie ist jedoch unvermögend, stabilisierende Ordnung und Würde zu erzeugen sowie schöne Proportionen und exakte Maße in die sozialen, moralischen und historischen Verknüpfungen der Ereignisse zu bringen.

Dies ist eine in jeder Hinsicht verborgene Zahl: Es ist nicht nur schwierig, sie zu finden, sondern in der Tat kann sie auch nicht ermittelt werden in irgendeiner vorausgesetzten und homogenen numerischen Reihe, auf die sich jeder mögliche Vergleich gründet. Das ist der Grund, weshalb in der Welt von Alberti wie auch in jener von Cusanus die beiden Extreme der Wirklichkeit nicht mehr in irgendeine proportionale Rechnung eingehen: Nehmen wir z. B. die *Figura paradigmatica P*, welche im Zentrum des cusanischen Werkes *De coniecturis* steht. Es handelt sich um die Basis der Lichtpyramide, Gott selbst, der jenseits jeder möglichen *comparativa visio* steht, weil das Unendliche in keinem Verhältnis zum Endlichen steht. Auf der anderen Seite handelt es sich um die Basis der Pyramide der Dunkelheit, die Undurchsichtigkeit der Materie, die im reinen Chaos ist, eine Verborgeneheit, in welcher sich das Glänzen des *principium* kontrahiert.

Auch entgehen bei Alberti die beiden Extreme der neuplatonischen *cattena aurea* des Seins jeder Erkenntnis: Das Auge Gottes, *sine perspectiva*, im berühmten Bronzeemblem Albertis, wird gehalten von Adlerflügeln: Das geflügelte Auge, so scheint es, steht am Anfang einer allsehenden und gleichzeitigen Perspektive (*absoluta visio*), deren Sehpyramide sich als absolut unvergleichbar zu den quantitativen Perspektiven herausstellt, die immer von einer vorgegebenen Größe bestimmt sind, welche das menschliche Sehen charakterisiert; wie Cusanus schreibt: Der Mensch sieht immer *per angulum quantum*. Bezüglich der synoptischen göttlichen Perspektive, der »Ubiquität des allwissenden Gottes«,<sup>12</sup> des Blicks, in dem sich Schärfe und Schnelligkeit zusammenfinden – asynoptisches und regulatives Ideal eines jeden menschlichen *posse videre* – ist das kontrahierte menschliche Sehen ähnlich dem des Monopos, des ältesten und weisesten der Priester, der, wie es der Name sagt, nur ein Auge hat; jener glaubt aufgrund seiner falschen Perspektive geradezu, dass der wahre Gott mit einem Dinar gleich sei. Und dies wegen eines banalen Missverständnisses: Er fand in der Mitte des Altars des Gottes Apollo in der Tat zufällig eine von jemandem vergessene Münze und verwechselte dies mit der sehnlichst erwarteten Antwort des wahren Gottes.<sup>13</sup>

Ferner verhindern *Fatum* und *Fortuna* jede Sicherheit und genaue Vorhersage, das menschliche Verlangen nach Stabilität und Glück ganz außer Acht lassend. Die Geschichte konzentriert sich aus dem historisch albertischen Blickwinkel auf das Abbilden der vorübergehenden Charaktere, die nichts anderes sind als instabile Verschmelzungen des chaotischen Prozesses der Ereignisse. Die nackte Wahrheit der Geschichte entgeht nämlich jeder stabilen Ordnung, jeder *numero e misura determinata*. Das gesprochene Wort ist, anders gesagt, ein bloßer verzweifelter Versuch, die kaleidoskopische Struktur des Geschehens der Ereignisse gemäß dem *ornatus* und dem *decor* – künstlerischen Elementen, die, um die Wahrheit zu sagen, keinen größeren Zugriff auf die Wirklichkeit erlauben – zu verknüpfen. Dieser könnte nur dann gelingen, wenn die menschlichen Schicksale sich auf künstlerische Weise formen ließen, so wie z. B. der unförmige Marmor durch die bildhauerische Kunst. Diese Osmose zwischen Kunst und Geschichte realisiert sich lediglich in gewissen Reliefs, welche die Triumphbögen schmücken, welche die historischen Ereignisse des Gedenkens mit

12 E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford 1980, 284.

13 L. B. ALBERTI, *Intercoenales*, hg. von H. Mancini, Florenz 1890, II 6, S. 173 f.

einer künstlichen Harmonie des Ganzen von bloß kompositorischem Charakter wieder vergegenwärtigen.<sup>14</sup> Wieviel jedoch ist das konkrete Aufeinanderfolgen unterschieden von den Ereignissen dieser erschlichenen und künstlerischen Harmonisierung *post factum*!

*Momus*, der Protagonist des gleichnamigen albertischen Werks *Momus o del principe* (1443–1450), lebt selbst in diesem zweifachen Raum, hin- und her gerissen zwischen Wahnsinn und dem Anschein der Ordnung, zwischen dem Abgrund, in den *l'interna machina del mondo* hineingezogen ist, und seiner möglichen Neubegründung gemäß Harmonie und Gerechtigkeit – wie es das kleine Bändchen voll mit weisen Ratschlägen suggeriert, das Jupiter von Momus gegeben wird, im vergeblichen Versuch, die Wirklichkeit zu retten, die er selbst durch sein *ludus fortunae* in Gefahr gebracht hat. Vielleicht gehen die heidnischen Gottheiten Albertis – Merkur, Apollo, Jupiter und die vollständige Versammlung der Götter, denen zusteht, unter dem Vorsitz von Momus selbst über das Los der Welt zu entscheiden – gemeinsam unter; sie haben jede Möglichkeit verloren, diese plötzliche und chaotische Beschleunigung des Geschehens, in dem die modernen Menschen leben, anzuhalten: Jupiter bereut es, das Bändchen mit den »wunderschönen Beobachtungen über die Macht«, das er von Momus in Empfang genommen hat, nicht gelesen und weggeworfen zu haben. Der Mensch von Alberti muss dank seiner Freiheit Verantwortung für diesen Abgrund, in dem die ganzen Götter verschwinden, übernehmen, indem er mit einem virtuosen Spiel den *extremus necessitatis casus* (das Ende der Welt) von sich wegschiebt. Dieser Mensch versucht jedesmal mit seinem Netz aus Harmonie und Proportionen die Schläge von *Fatum* und *Fortuna* zu mindern.

Cusanus auf der anderen Seite konnte noch im Geiste des Menschen die Spuren einer *Dei imago* finden: Es handelt sich um den einen Gott, der als einfachste Einheit die Koinzidenz der größten und der kleinsten Einheit und die Quelle jeder numerischen Proportion in der ausgefalteten Welt ist. Das bedeutet: Anstatt des bestimmten Maßes und der Proportion von Alberti ist hier die cusanische *unitas abscondita* von Gott jene Quelle jeder *harmonia mundi*. Dass die Vernunft und der Verstand von dieser unaussprechlichen Einheit nichts wissen können, ist für Cusanus nicht so wichtig; der Glaube als anfängliche Passivität des Geistes

14 M. MARASSI, *Metamorfosi della storia. Momus e Alberti*, Milano 2004, 85.

und ursprüngliche *complicatio* des philosophischen Wissens garantiert die mysteriöse und unzugängliche Existenz dieses fruchtbaren Prinzips. Dass in der Tat in der Welt *harmonia*, *concordia discors*, *concordantia* und *consonans clamor* möglich sind, ist ein indirekter Beweis seiner Wirklichkeit: *Realitas* ist absolut sicher, aber auch verschieden von jeder bestimmten, beschränkten, kontingenten Existenz und in diesem Sinne auch verstehbar von der menschlichen *mens*. Es handelt sich um jene Fähigkeit, die als lebendiger Zirkel »alle Sachen in eine Vielzahl und in Größe auflöst.«<sup>15</sup> Das ist die etymologische Betrachtung von Cusanus, nach welcher *mens* aus *mensura* abgeleitet ist. Diese Fähigkeit zeigt, dass das Ende ihrer Jagd die *immensurabilis omnium mensura* ist.<sup>16</sup> Die Vernunft, die alles ordnet und misst, findet hier ihre *incomprehensibilis mensura*, d. h. die göttliche Form, die ohne jegliche Form ist: »Intellectus humanus est mensuratus et limitatus a Deo creatore, qui sibi posuit terminos capacitatis.«<sup>17</sup> In der Tat ist Christus selbst, d. h. der *Deus incarnatus sive revelatus*, Cusanus zufolge »metrum et mensura aequalis omnium hominum.«<sup>18</sup> In diesem bestimmten Punkt scheint eine unhintergehbare Differenz zwischen dem Denken von Alberti und jenem von Cusanus zu bestehen.

15 CUSANUS, *De coni.* I,8: h III, N. 35, Z. 1.

16 Vgl. CUSANUS, *De vis.* 13: h VI, N. 57, Z. 14.

17 CUSANUS, *Sermo IV*: h XVI, N. 15, Z. 4–7.

18 CUSANUS, *Sermo XXII*: h XVI, N. 37, Z. 14f.

Über einige Gemeinsamkeiten zweier,  
Robert Grosseteste und Roger Bacon  
zugeschriebener *Comptoti*  
und der Schrift *De reparatione kalendarii*  
des Nicolaus Cusanus

Von Tom Müller, Trier/Alfter

1. Einleitung

Im Jahre 1436 legte Nicolaus Cusanus dem Basler Konzil eine Schrift vor, die mit der Zielsetzung verfasst worden war, den für die christliche Festrechnung in große Unordnung geratenen julianisch-dionysischen Kalender zu reformieren.<sup>1</sup> Der Traktat mit dem Titel *De reparatione kalendarii*<sup>2</sup> ist handschriftlich durch vier Textzeugen überliefert und wurde auf der Grundlage des Cod. Cus. 219 aus der Kueser Hospitalsbibliothek ebenfalls in die Straßburger Druckausgabe von 1488 wie auch in die anderen von ihr abhängigen frühen Werkeditionen aufgenommen.<sup>3</sup> Ob-

- 1 Hier ist vom »julianisch-dionysischen« Kalender die Rede, weil der christliche Festkalender damals auf den julianischen Sonnenkalender zur Festsetzung des (kanonischen) Frühlingsanfanges zurückgriff und der dionysische Mondzyklus zur Bestimmung des Ostervollmondes herangezogen wurde. Vgl. allgemein zum Basler Konzil die Arbeiten von JOHANNES HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme* (Köln/Wien 1987) und von STEFAN SUDMANN, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution* (Frankfurt am Main 2005). Speziell zur Geschichte der Kalenderschrift des Nikolaus von Kues siehe etwa MARTIN HON-ECKER, *Die Entstehung der Kalenderreformschrift des Nikolaus von Cues*, in: *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 581–592.
- 2 Handschriftlich wurde darüber hinaus der Titel *De correctione kalendarii* überliefert. Vgl. zum Titel die Diskussion bei HANS GERHARD SENGEL, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*, BGPhThMA, Neue Folge Band 3 (Münster 1971) 115, Anm. 100.
- 3 Siehe zur Abhängigkeit der frühen Druckausgaben von den Kueser Codices 218 und 219 RAYMOND KLIBANSKY, *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta Ignorantia des Nikolaus von Kues*, in: *NvKdÜ H 15c* (Hamburg <sup>2</sup>1999) 209–240. Speziell zu den vier Handschriften der *Reparatio* siehe NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung*, hg. v. VIKTOR STEGEMANN unter Mitwirkung von BERNHARD BISCHOFF

wohl der Nachwelt dadurch bereits sehr früh zugänglich, hat dieses vielschichtige Frühwerk bisher nur eine verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit in der Cusanus-Forschung erfahren.<sup>4</sup> Eine kritische Edition des Textes im Rahmen der Heidelberger *opera omnia* steht weiterhin aus. Dies führt dazu, dass eine umfassende quellenkundliche Erforschung der Schrift bisher nicht vorliegt. Hin- und Nachweise zu ausgewählten Quellen des Cusanus in der Frage des Kalenderproblems haben Stegemann und Bischoff,<sup>5</sup> Senger<sup>6</sup> und Müller<sup>7</sup> beigesteuert.

Besonders Viktor Stegemann – nach dessen Tode im Jahre 1948 schließlich Bernhard Bischoff die Arbeit fortsetzte und zum Abschluss brachte – verdanken wir die immer noch maßgebliche Ausgabe und Übersetzung des Textes der *Reparatio kalendarii*, zusammen mit ersten eingehenderen Nachforschungen zu den Hauptquellen, die Nikolaus bei der Abfassung seiner Kalenderschrift vorgelegen haben dürften. Eine umfassendere Studie Stegemanns zum Thema ist in den Wirren des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen.<sup>8</sup>

Die Dissertation Hans Gerhard Sengers enthält neben einem umfangreichen »quellenkundlichen Exkurs« vor allem eine erste und richtungweisende Positionierung der Abhandlung im Denken des frühen Cusanus<sup>9</sup> vor der Fertigstellung von *De docta ignorantia* im Jahre 1440.

(Heidelberg 1955) lxxix-lxxx. Daneben ist ein bereits von HONECKER, *Die Entstehung* (wie Anm. 1) 581, Anm. 1, beschriebenes Manuskript des Textes in Groningen bekannt, das aber wohl nicht auf einer Handschriftentradition beruht, sondern Stegemann zufolge eine Abschrift des Textes der Straßburger Druckausgabe darstellt.

4 Die Erwähnungen von *De reparatione kalendarii* in der Literatur sind zwar zahlreich, doch gibt es bislang nur wenige Studien, die sich eingehender mit dem Text befassen. Es sind dies vor allem FERDINAND KALTENBRUNNER, *Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform*, in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien, phil.-hist. Classe (1876) 289–414, HONECKER, *Die Entstehung* (wie Anm. 1), NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung*, (wie Anm. 3) und SENGER, *Die Philosophie* (wie Anm. 2). Zuletzt erschienen ist die Arbeit von TOM MÜLLER, »ut reiecto paschali errore veritati insistamus«. *Nikolaus von Kues und seine Konzilsschrift De reparatione kalendarii*, in: BCG XVII (Münster 2010).

5 NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung* (wie Anm. 3) passim.

6 SENGER, *Die Philosophie* (wie Anm. 2) insb. 130–153.

7 MÜLLER, »ut reiecto ...« (wie Anm. 4) passim.

8 Siehe Stegemanns Vorwort in NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung* (wie Anm. 3) ix.

9 Obwohl Cusanus im Jahr 1440 bereits fast zwei Drittel seiner Lebenszeit hinter sich gebracht hatte, so spricht man trotzdem bis zu diesem Zeitpunkt der Vollendung seines ersten philosophisch-theologischen Hauptwerkes von der Frühzeit des cusanischen Schaffens.

Eine bemerkenswerte Rezeptionslinie, der sich auch der folgende Beitrag widmet, ist diejenige der Autoren der so genannten Oxforder Schule in den Werken des Nikolaus von Kues.<sup>10</sup> Dabei spielen der Bischof von Lincoln, Robert Grosseteste (um 1168 bis 1253), wie auch der Minoritenbruder Roger Bacon (um 1220 bis um 1292) – insbesondere mit Blick auf die Kalenderfrage – eine herausragende Rolle.<sup>11</sup> Lincolniensis, der ein reichhaltiges, bis heute nicht in seiner Gänze editorisch erfasstes Werk hinterlassen hat, war im 14. und 15. Jahrhundert eine vielbeachtete und -zitierte Autorität zum Thema Kalenderreform.<sup>12</sup> Auch Roger Bacon hat sich an mehreren Stellen seines Werkes, vor allem im *Opus Maius* und dem *Opus Tertium* mit dem Kalenderproblem beschäftigt.<sup>13</sup>

In der vorliegenden Arbeit sollen keine neue Hypothesen hinsichtlich einer möglichen Rezeption der vorgestellten *Compoti* durch Cusanus bei der Abfassung seiner *Reparatio* aufgestellt werden. Ziel ist es lediglich, einzelne Facta anzuführen, die auf bestehende Gemeinsamkeiten aufmerksam machen sollen. Dabei soll und kann nicht entschieden werden, ob eine direkte Abhängigkeit des Cusanus von den besagten Texten besteht, ob Nikolaus zentrale Ausführungen der Quellen mittelbar erfahren hat oder ob alle drei etwa auf gemeinsame Quellen zurückführbar sind. Auch auf die zahlreichen Unterschiede und Weglassungen, die teilweise wohl aus textkompositorischen, teilweise auch aus wissenschaftlichen

---

10 Siehe zur Rezeption der Oxforder Schule bei Cusanus die Zusammenstellung von MÜLLER, »*Lumen ad revelationem gentium*«. *Zur Oxforder Schule und ihrer Rezeption durch Nikolaus von Kues*, in: MARC DE MEY, INIGO BOCKEN und HARALD SCHWAETZER (Hgg.): Akten zum Internationalen Doppelsymposium in Brüssel und Kues vom 9. bis 16. September 2007 zum Thema »Theorien des Sehens und Techniken der Visualisierung« (im Erscheinen).

11 Vgl. zur Kalenderfrage bei Grosseteste und Bacon die Abschnitte 3.2 und 3.4 von MÜLLER, »*ut reiecto ...*« (wie Anm. 4).

12 CHRISTINE GACK-SCHIEDING, *Johannes de Muris Epistola super reformatione antiqui kalendarii. Ein Beitrag zur Kalenderreform im 14. Jahrhundert* (Hannover 1995), hat eine Grosseteste-Rezeption in der *Epistola super reformatione antiqui kalendarii* des JEAN DE MURS (um 1300 bis nach 1357) plausibel gemacht. Namentlich zitiert ihn daneben der Kardinal PIERRE D'AILLY (1351 bis 1420) im dritten Kapitel seiner *Correctio calendarii*, herausgegeben u. a. von Joannes Dominicus Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio (MCCCCXIV–MCCCCXXXI)*, Vol. 28, ND von Antonius Zatta (Venedig 1785) Sp. 370–381.

13 Siehe den vierten Teil von ROGER BACON, *Opus Majus*, ed., introduced and analysed by JOHN HENRY BRIDGES (London 1900/1901) und DERS., *Opus Tertium*, in: J. S. BREWER (ed.), *Opera quaedam hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc. I (London 1859) passim.

und komputistischen Gründen zwischen den Texten bestehen, wird an dieser Stelle nur hingewiesen, ohne dass sie im Weiteren tiefergehend thematisiert und behandelt werden können. Da Cusanus in seinen Werken aus ähnlichen Gründen immer wieder von seinen gesicherten Quellen abgewichen ist, lassen sich solche Befunde quellenkundlich ohnehin nur bedingt gegen eine mögliche direkte Abhängigkeit der cusanischen Kalenderschrift von den nachfolgend untersuchten *Compoti* anführen. Die Reihe der weiter unten gegenübergestellten Zitate der drei Autoren ist dabei keineswegs vollständig und beschränkt sich lediglich auf eine kleine Auswahl auffälliger Parallelen, von denen einige so in anderen komputistischen Werken jener Zeiten bisher nicht nachgewiesen werden konnten.

## 2. Die *Compoti*

Bei den zwei hier zur Diskussion stehenden Schriften handelt es sich um den Roger Bacon zugeschriebenen *Compotus fratris Rogeri* und den *Compotus (factus) ad correctionem communis kalendarii nostri*, der allgemein mit dem Namen des berühmten Bischofs von Lincoln, Robert Grosseteste, in Verbindung gebracht wird. Beide Texte finden sich ediert von Robert Steele im sechsten Band der *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, der 1926 in Oxford erschienen ist. Der Herausgeber hat in seiner Einleitung neben der handschriftlichen Überlieferung<sup>14</sup> auch die Autorenfrage behandelt.

Für die Urheberschaft Roger Bacons beim *Compotus fratris Rogeri* spräche die Tatsache, dass das Leitmanuskript im British Museum von derselben Hand wie die anderen Bacon-Handschriften stammt, die sich in der Sammlung von Herebert erhalten hätten.<sup>15</sup> Hingegen werden auch zwei Einwände angeführt, welche gegen Bacon als Autor vorgebracht worden sind: Zum einen sei kein Teil des *Compotus* in das Baconsche *Opus Maius* eingegliedert worden, zum anderen beziehe sich die Komputusschrift auf den arabischen Kalender, während das Hauptwerk genau wie auch die einschlägigen Stellen des *Opus Tertium* auf den jüdischen

14 Siehe zum »Compotus of Grosseteste« STEELE, *Introduction*, in: ROBERT STEELE (ed.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* Fasc. VI (Oxford 1926) xxiv; zu den Handschriften, die den *Compotus fratris Rogeri* enthalten, ebd. xxi-xxiii.

15 Ebd. xxv.

Kalender verwiesen. Auf den ersten Einwand antwortet der Herausgeber mit dem Verweis auf zwei verloren gegangene Schriften Bacons – *De termino Paschali* und *De temporibus a Christo* – die offenbar den gleichen Stoff wie die komputistischen Abschnitte der beiden Opera enthalten hätten und viel wahrscheinlicher als Vorlagen herangezogen worden seien.<sup>16</sup> Dem zweiten Vorwurf hält Steele entgegen:

»The only answer that can be given is that the Jewish cycle of 247 years [...], which Bacon sent to the Pope with the *Opus Maius*, seems likely to have been more acceptable than a Mohammedan one, and that it may even have been new to Bacon himself, just as in the *Opus Tertium* he adds fresh matter to the *Opus Maius*.«<sup>17</sup>

Fest stehe jedoch, dass die Abhandlung aus der fruchtbarsten Schaffenszeit Bacons, d. h. aus den Jahren zwischen 1265 und 1267, stamme. Dies sind die Gründe Steeles, den Traktat Roger Bacon als Verfasser zuzuschreiben.

Was den anderen Komputus angeht, so herrscht in der heutigen Forschung der Konsens, dass der auch kurz *Compotus correctorius* genannte Traktat tatsächlich der Feder Grossetestes entstammt.<sup>18</sup>

Der Bacon zugeschriebene Komputus gliedert sich in drei Teile, wobei der erste in 21 Kapitel, der zweite in 20 Kapitel und der letzte schließlich in 8 Kapitel zerfällt. Dabei behandelt der Autor in Teil 1 im Wesentlichen die astronomischen Grundlagen der Zeitrechnung, in Teil 2 unterzieht er die unterschiedlichen komputistischen Modelle, wie z. B. die Schaltjahrregel oder den 19-jährigen Mondzyklus, die zur Berechnung und Vorhersage des Sonnen- und Mondlaufs entwickelt wurden, einer eingehenden Kritik, bevor er abschließend darlegt, wie sich der arabische (Mond-)Kalender anhand eines umfangreichen Tabellenwerkmaterials zum Nutzen der Christenheit und ihrer Festrechnung anwenden ließe.

Der *Compotus ad correctionem communis kalendarii nostri* des Lincolnensis ist wesentlich kürzer und besteht aus zwölf Kapiteln, welche der Reihe nach die Themenbereiche »Ursache des Schalttages«, »Jahreszeiten und Monatsaufteilung«, »Konkurrenten und Sonnenregularen«<sup>19</sup>,

---

16 Ebd. xxv-xxvi.

17 Ebd. xxvi.

18 Siehe hierzu die Forschungsdiskussion zusammenfassend JENNIFER MORETON, *Robert Grosseteste and the Calendar*, in: James McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship* (Turnhout 1995) 77–88.

19 Siehe hierzu erklärend HERMANN GROTEFEND, *Taschenbuch der Zeitrechnung* (Hannover 131991) 7f.

»Die Sichtbarkeit des Kalenderfehlers anhand der Mondphasen im Vergleich mit dem 19-jährigen Zyklus«, »Rechenvorschrift, um die Jahre und Monate der Araber aus den Jahren Christi zu ermitteln«, »Darüber, dass es nötig ist, die Dauer der wahren mit der berechneten Lunation gleichzusetzen«, »Über die Dauer der Lunation, die man nach der Festsetzung unseres Kalenders anzunehmen gilt, über die Erzeugung der Epakten, der Mondregularen<sup>20</sup> und der Nützlichkeit der Stunden«, »Darüber, dass 76 Jahre ganz und gar 940 Lunationen gleichkommen [...]«, »Über den Grund, im Kalender die Goldene Zahl anzubringen«, »Über das Sich-Zeigen unseres Fehlers im Festsetzen der Termine und Orte der beweglichen Feste, und die Art, die Termine und Orte der beweglichen Feste gemäß unseres Kalenders zu bestimmen«, »Über die Begründung der Zusammensetzung der Tafeln zum Auffinden der beweglichen Feste« und »Über die Fastenzeit« behandeln.<sup>21</sup>

### 3. Gemeinsamkeiten

Im Folgenden soll eine Auswahl auffälliger und bemerkenswerter Parallelen zunächst zwischen dem *Compotus fratris Rogeri* und der *Reparatio kalendarii*, sowie im Anschluss zwischen letzterer und dem *Compotus Grossetestes* vorgestellt werden.<sup>22</sup> Dabei wurde – insbesondere wegen der Textmenge der Bacon zugeschriebenen Schrift – auf eine detaillierte Behandlung verzichtet und stattdessen das Augenmerk vorrangig auf solche Gemeinsamkeiten gelenkt, die für den cusanischen Text quellenkundlich bisher nur unzureichend oder gar nicht geklärt sind. Allerdings kann auch hier keine abschließende Klärung dieser Fragen geliefert werden, sondern es wird lediglich versucht, eine mögliche Rezeptionsweise plausibel zu machen.

<sup>20</sup> Siehe ebd.

<sup>21</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Kapitelinhalte zu Beginn von ROBERTUS LINCOLNIENSIS, *Compotus ad correctionem communis kalendarii nostri*, in: ROBERT STEELE (ed.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* Fasc. VI (Oxford 1926) 212f.

<sup>22</sup> Die Angaben zur cusanischen Schrift *De reparatione kalendarii* folgt dabei der Stücknummerierung meiner Studienausgabe im Anhang zu MÜLLER, »*ut reiecto ...*« (wie Anm. 4).

Einige Parallelen sind sehr auffällig. So finden sich sowohl in der Bacon zugeschriebenen Kalenderschrift als auch bei Cusanus zu Beginn historische Ausführungen über die diversen Ansichten der Jahreslängen. Dabei begegnen einem in beiden Werken die immer gleichen berühmten Namen wie »Felix«,<sup>23</sup> »Abrachis«,<sup>24</sup> »Ptolemaeus«,<sup>25</sup> »Thebit«,<sup>26</sup> oder »Albategni«<sup>27</sup> in jeweils gleich gestalteten Text-Abschnitten mit analogen inhaltlichen Ausführungen. Die mittelalterlichen Astronomen in dieser letzten Aufzählung werden beiderorts als »Magister Probationum« bezeichnet.<sup>28</sup> Die Angaben zur Antizipation des Frühlingsbeginns<sup>29</sup> schwanken hierbei im Text des 13. Jahrhunderts zwischen den Werten von einem Tag in 106 bis 300 Jahren, die an die Namen Tabit und Albategni, bzw. Ptolemäus gekoppelt sind.<sup>30</sup> Bei Cusanus liest man eine ähnliche Spanne zwischen 100 Jahren bei

23 Felix ist die Bezeichnung des lateinischen Mittelalters für den griechischen Astronomen und Mathematiker Kallippos. Der Schüler des Eudoxos lebte im vierten Jahrhundert v. Chr.

24 Abrachis ist die aus dem Arabischen übernommene Bezeichnung für den im zweiten Jahrhundert v. Chr. lebenden griechischen Astronomen, Mathematiker und Geographen Hipparchos von Nikaia.

25 Claudius Ptolemäus, griechischer Astronom des zweiten Jahrhunderts, galt im ausgehenden Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein als die bedeutendste Autorität in astronomischen Fragestellungen.

26 Tabit ibn Kurra lebte im 9. Jahrhundert im mesopotamischen Raum und wirkte lange Zeit in Bagdad.

27 Albategnius, eigentlich Mohammed ibn Djabir al Battani, arabischer Astronom des 9. und 10. Jhd.

28 Siehe ROGERUS, *Compotus fratris Rogeri*, in: ROBERT STEELE (ed.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* Fasc. VI (Oxford 1926) 14, und *Rep. kal.* n. 9.

29 Unter Antizipation des Frühlingsanfanges versteht man die stetig zunehmende Abweichung zwischen dem astronomischen und dem kalendarischen Frühlingsbeginn im julianischen Kalendersystem. Während letzterer auf den 21. März festgelegt war, begann das Frühjahr aus astronomischer Sicht nach einer bestimmten Anzahl an verfloßenen Jahren (der heute angenommene Wert beläuft sich auf rund 128 Jahre) jeweils einen Tag früher. Die wahre Länge eines solchen tropischen Sonnenjahres – d. h. der mittleren Dauer von einem Frühlingsanfang zum nächsten – war seit der Antike ein stark diskutiertes Thema der beobachtenden Astronomie und sollte auch bei der Realisierung der Kalenderreform unter Papst Gregor XIII. im Jahre 1582 eine entscheidende Rolle spielen. Sowohl Bacon als auch Cusanus sahen sich in ihren Jahrhunderten jedoch mit dem Dilemma konfrontiert, dass die Jahreslänge nur in verhältnismäßig schlechten Annäherungen bekannt war, was dahingehende Reformansätze von vornherein unterband; ein Faktum, das Cusanus in seiner Schrift ausführlich darlegt und das ihn schließlich dazu bewegt hat, seine Kalenderreform primär auf eine Verbesserung des Mondkalenders zu fokussieren. Vgl. hierzu ausführlicher die Abschnitte 5.3.2 und 5.3.3 bei MÜLLER, »*ut reiecto ...*« (wie Anm. 4).

30 Siehe ROGERUS, *Compotus* (wie Anm. 28) 13f.

Albategni, 106 Jahren bei Tabit und 300 Jahren bei Ptolemäus.<sup>31</sup> Nikolaus setzt seiner Aufzählung noch die neueren Angaben des Johannes de Sacrobosco (288 Jahre) wie der Alfonsinischen Tafeln (mit dem recht präzisen Wert von 134 Jahren) ergänzend hinzu.

Auffallend ist auch die Tatsache, dass im *Computus fratris Rogeri* der »mesopotamische« Arzt, Philosoph und Mathematiker Tabit ibn Kurra<sup>32</sup> als »summus Christianorum philosophorum in arte astronomie«<sup>33</sup> bezeichnet wird, eine Erwähnung, die sich in der ähnlichen Form »Thebit ben Chorra, summus Christianorum astrologus«<sup>34</sup> ebenfalls in der *Reparatio* des Cusanus findet.

Auch das Kernstück des zweiten Kapitels der *Reparatio kalendarii*, d. h. die cusanischen Ausführungen über mögliche erkenntnistheoretische Ursachen der Unkenntnis der genauen Jahreslänge, hat im Bacon zugeschriebenen Text einen – wenngleich weniger radikal formulierten – Vorläufer.

Bei Rogerus lesen wir:

»Racio autem diversitatis opinionum est una trium; vel propter imperfectionem artis in compositione instrumentorum, sicut refert Thebit, vel propter motum ascensionis et decensionis quam plures ignoraverunt, qui facit quod sol in aliquo anno citius redit ad aliquod punctum zodiaci immobilis, in alio tardius, vel, sicut dixit Albategni, quod possibile est aliquem motum esse in celo quem adhuc nullus philosophorum comprehendit, quia res superiores celestes sunt de mirabilibus Domini super hominum intellectus, solis angelicis spiritibus note perfecta comprehensione, propter quod et Sapiens dicit »que in prospectu sunt cum labore invenimus, que autem in celis sunt, quis investigabit?« [...]«<sup>35</sup>

In einem ähnlichen Kontext schreibt Cusanus:

»Unde cum consideratio nostra non sit de Ariete stellato octavae sphaerae quoad praesens negotium, sed de puncto aequinoctiali, tunc annus adeo remanet dubius, quod quidam compulsi fuerunt dicere omnem motum supercaelestium incommensurabilem esse rationi humanae et in quadam irrationali proportione habens surdam et innominabilem radicem cadere, quia data quacumque mensura humana propinque motum mensurans dabilis est semper propinquior; et ita dicunt motum superiorem per humanum ingenium comprehensibilem sicut circulus per idem ingenium est quadribilis et angulus acutus contingentiae attingibilis per rectilinealem.

31 *Rep. kal.* n. 9.

32 Vgl. zur Person des Tabit die Kurzbiographie bei HEINRICH SUTER, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Leipzig 1900) 34–38.

33 Wörtlich so in ROGERUS, *Computus* (wie Anm. 28) 10. Weitere Stellen sind ebd. 14: »Thebit Christianus«, ebd. 55: »[...] et inter Christianos, philosophus magnus Thebit [...]« und ebd. 189: »[...] et inter Christianos unus precipuus, nomine Thebit«.

34 *Rep. kal.* n. 9.

35 ROGERUS, *Computus* (wie Anm. 28) 15.

Petrus etiam de Abano in tractatu de octava sphaera opinionem Thebit reprehendit accessus et recessus, similiter et Albategni. Et cum quaereretur ab eo, cur tempore Abrahams et Ptolemaei ille motus tardior inventus sit quam tempore isto, respondit ad hoc motum in caelis omnibus incognitum esse. Thebit in imperfectione humanae rationis et instrumentorum impedimentum posuit, Alpetragius opinionem Aristotelis sequens Ptolemaei et aliorum omnium opiniones eccentricorum et epicyclorum confutat apparentias salvans etiam ponendo sphaeras omnes concentricas.<sup>36</sup>

Ob die Ausführungen Rogers ähnlich wie die des Nikolaus von Kues in einem weiteren erkenntnistheoretischen Kontext stehen,<sup>37</sup> bliebe genauer zu untersuchen. Wenn dies tatsächlich der Fall wäre, könnte eine darauf hin zielende eingehendere rezeptionshistorische Untersuchung sicherlich auch für die zusätzliche Klärung der Genese der cusanischen Begriffe der *coniectura* und der *docta ignorantia* von großem Interesse und grundlegender Bedeutung sein.

Eine weitere prominente Figur des cusanischen Kalendertraktats wird im *Compotus fratris Rogeri* angeführt. Es ist beiden Texten nämlich gemein, dass sie sich jeweils auf den etwa im sechsten Jahrhundert gefälschten und dem heiligen Anatolius von Alexandria, dem berühmten und gelehrten Bischof von Laodicea aus dem dritten Jahrhundert, zugeschriebenen *Liber de Paschate* berufen.<sup>38</sup>

Ein wohl recht weitverbreiteter Topos der mittelalterlichen Komputistik findet sich ebenfalls in Rogers Schrift. Es handelt sich um eine astronomische Ausdeutung des Bibelwortes »Illum oportet crescere, me autem minui«<sup>39</sup> und der damit zusammenhängenden Datierung des Weihnachtseignisses. Das »crescere« und »minuere« wird in dieser Interpretation auf die Tageslängen bezogen. Jesus Christus, dem das »größer werden« zukommt, soll demnach am Tage der Wintersonnenwende, ab welcher die Tage wieder länger werden, geboren sein, der »kleiner werdende« Täufer

36 Rep. kal. n. 11–12.

37 Siehe hierzu SENGGER, *Die Philosophie* (wie Anm. 2) 116–125 oder den Abschnitt 5.2 bei MÜLLER, »ut reiecto ...« (wie Anm. 4).

38 ROGERUS, *Compotus* (wie Anm. 28) 28: »[...] Hanc sententiam eciam asserit Sanctus Anatholius in libro quem De opere Pascali composuit. [...]«; eine weitere Erwähnung findet sich ebd. 29. Cusanus führt Anatolius insgesamt neun Mal namentlich an und nennt ihn gerade an einigen zentralen Ausführungen zur Karwoche und dem Ostertermin als wichtigen Gewährsmann. Siehe zur Fälschung des *Liber Anatoli de ratione paschali* NICOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung* (wie Anm. 3) 109, Anm. 27. Ediert wurde der Text von BRUNO KRUSCH, *Studien zur christlichen mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen* (Leipzig 1880).

39 Io 3,30.

Johannes jedoch am Tage des Sommersolstitiums, nach dem die Lichttage wieder an Länge abnehmen.<sup>40</sup>

Auch Cusanus erwähnt dieses Argument für das Weihnachtsdatum in seiner Kalenderschrift; zumindest in der älteren Tradition der Wiener und Helmstetter Manuskripte ist diese später von Nikolaus gestrichene Stelle erhalten geblieben.<sup>41</sup>

Ein anderes quellenkundliches Problem ist bisher ebenfalls ungeklärt. Am Ende des ersten Kapitels von *De reparatione kalendarü* schreibt Cusanus: »Reperio Chaldaeos Romanis 19<sup>lem</sup> cyclum misisse pro lunationum initiis, quem kalendario aureis numeris inscripserunt; et ea propter hoc nomen sortitus est.«<sup>42</sup> Es ist unklar, woher Nikolaus diese Information bezogen hat. Einige Parallelstellen im *Compotus fratris Rogeri* könnten allerdings in ihrer Kombination auf diese offene Frage ein neues Licht werfen. Zum einen berichtet Bruder Roger an mehreren Stellen seiner Kalenderabhandlung davon, dass die Chaldäer nach ganzzahligen Verhältnissen von Sonnen- und Mondlauf gesucht und dabei auch die ungefähre Gleichheit von 19 Sonnenjahren mit 235 Lunationen entdeckt hätten.<sup>43</sup> Diese Beobachtung sei – als genaues Verhältnis betrachtet – im Konzept der Goldenen Zahl übernommen worden, mit dem Ziel die Neumondtermine vorherzuberechnen, obwohl der dabei entstehende Fehler bereits in der Antike bekannt gewesen sei.<sup>44</sup> Weiter unten schließ-

40 Diese Deutung findet sich bei ROGERUS, *Compotus* (wie Anm. 28) 33. Weitere mittelalterliche Beispiele hierfür sind zu finden bei BACON, *Opus Majus* (wie Anm. 13) 271, der in seinem *Opus Tertium* ebenfalls die oben gegebene Erläuterung anbringt, warum sich die Geburtstage Jesu und Johannis an den Sonnenwendtagen befinden müssen. Bacon sieht sich hierbei seinen eigenen Erwähnungen zufolge in einer Traditionslinie mit Isidor, dem heiligen Anatolius und Beda stehend; vgl. zu all diesem den Text von BACON, *Opus Tertium* (wie Anm. 13) cap. LXIX. Bereits im *Liber de paschate* des Dionysius Exiguus findet sich eine detaillierte Verhandlung des besagten Topos; vgl. DIONYSIUS EXIGUUS, *De paschate*, in: PL 67 (Paris 1848) 506A–C (= Argumentum XV).

41 Siehe NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung* (wie Anm. 3) 72.

42 *Rep. kal.* n. 8.

43 Siehe ROGERUS, *Compotus* (wie Anm. 28) 52f. Roger verweist jedoch darauf, dass den Chaldäern bereits bekannt gewesen sei, dass dieses Zahlenverhältnis nur eine Annäherung ist. Die Chaldäer hätten einen Abweichungsfehler zwischen Sonnen- und Mondkalender angegeben, der sich in 456 Jahren zu einem vollen Tage aufsummiere (vgl. ebd. 58).

44 Ebd. 58. Roger nennt neben den Chaldäern noch Ptolemäus und die Araber als Kenner des Fehlers der Goldenen Zahlen.

lich schreibt Roger, dass die Goldenen Zahlen eine Erfindung der Römer gewesen seien und ihre Benennung möglicherweise von der Gewohnheit der Lateiner herrühre, diese besonderen Zahlen goldfarben zu verzeichnen.<sup>45</sup> Mit diesen Informationen versehen, könnte es für den zeitgenössischen Leser nur noch einen kurzen Schritt bedeutet haben, eine Verknüpfung zwischen den Erfindern des 19-jährigen Mondzyklus und den Erfindern des darauf gründenden Verfahrens der Goldenen Zahlen zu postulieren, zumal ein solches Vorgehen zusätzlich noch eine vermeintliche direkte Filiation von den berühmtesten und bedeutendsten Astronomen des Altertums hin zur christlichen Zeitrechnung erhellte.

Ein weiterer komputistischer Block weist starke thematische Ähnlichkeiten bei beiden Autoren auf. Sowohl Cusanus als auch Bruder Roger behandeln in kurzem Abstand hintereinander in ihren jeweiligen Texten das arabische Mondjahr, die Lunationsdauer und einen möglicherweise daraus herleitbaren 76-jährigen Mondzyklus.<sup>46</sup> Interessant in diesem Kontext ist vor allem die irrije Behauptung des Nikolaus, die Araber würden die Schaltmonate in ihrem Mondkalender dazu verwenden, um eine Angleichung ihres Mondkalenders an den Sonnenlauf zu erreichen.<sup>47</sup>

Das 21. Kapitel des ersten Teils von Rogers Werk handelt wie später auch das einleitende Kapitel bei Nikolaus »de diversis annis diversarum gentium et radicibus ipsorum«. <sup>48</sup> Neben zahlreichen – mehr oder weniger – historischen Festsetzungen der Jahreslänge, u. a. bei den Chaldäern, Ägyptern, Römern, Griechen, Persern, Indern und Arabern, thematisiert Roger auch die verschiedenen Stile der Jahreszählung. Genau wie bei Cusanus<sup>49</sup> finden dabei die Datierungen nach Nabuchodonosor, nach dem Tode Alexanders des Großen, die Diokletian-Ära oder auch die arabische Jahreszählung Erwähnung.

Auch der *Computus fratris Rogeri* liefert die sich ebenfalls im Baconischen *Opus Maius* befindliche Information, dass sich der wahre Frühlingsanfang seit der Spätantike um neun Tage auf den 12. März vorge-schoben habe.<sup>50</sup>

45 Ebd. 125: »Istum autem numerum aureum dixerunt, eo quod Romani, primi hujus inventores, aureis figuris describebant et scribi statuerunt; [...]«.

46 Ebd. 57f. und 66–69. *Rep. kal.* n. 5 oder n. 16f.

47 *Rep. kal.* n. 4 und n. 5.

48 ROGERUS, *Computus* (wie Anm. 28) 83–86.

49 Vgl. *Rep. kal.* n. 2–6.

50 Siehe ROGERUS, *Computus* (wie Anm. 28) 149 und BACON, *Opus Majus* (wie Anm. 13) 273.

Am Ende seines Werkes stellt sich Rogerus in die Tradition der hellenistischen, arabischen und christlichen Komputisten, die er chronologisch geordnet kurz aufzählt:

»De temporibus scriptores inveniuntur quamplurimi quorum alii naturas et vicissitudines temporum naturali cursu et motu siderum distinctas imitati, tantum nichil ad ecclesiasticum usum, et terminos temporum secundum ecclesiasticam observacionem pertinens determinaverunt, sicut auctores astronomie, inter quos precipue habetur Ptolemeus qui auctor fuit libri *Almagesti* quem condidit temporibus Helye Adriani et Antonini Pii. Et post hunc fuerunt Arabes .30. qui dicuntur Magistri probacionum quorum nomina longum esset enarrare. [...]

Iste Ypolitus, temporibus Alexandri Imperatoris, Pascalem ciclum primus conscripsit. Post quem probatissimi auctores Eusebius Cesariensis, qui rationem aurei numeri invenisse dicitur, et Theophilus Alexandrinus, Prosper quoque natione Aquitanus atque Victorinus, amplificatis Pascalis festivitatis rationibus, multiplices ciclos ediderunt, cujus quidem rationem beatus Cyrillus Alexandrine urbis episcopus in .95. annos per quinques decem novies calculans quota die videtur luna debeat Pascalis sollempnitas celebrari summa brevitate notavit.

Post hos Venerabilis Dionisius Abbas Romanus, in arte calculandi peritus, ciclum magnum per .532<sup>os</sup>. annos solares extentum adinvenit, in quo non tantum terminus Pascalis festivitatis, set tocius ecclesie vicissitudines temporales fere sub certis regulis concludere declarantur. [...]

Post hunc vero Dionisium fuerunt alii auctores et expositores ejusdem negotii, inter quos et Venerabilis Beda duos libros condidit *de natura temporum*, [...].<sup>51</sup>

Was Roger hier zusammenfassend schildert, findet sich verstreut ebenfalls im cusanischen Kalendertext. Dabei lagen Nikolaus allerdings eigenen Angaben zufolge u. a. Hieronymus' *De viris illustribus* oder auch Bedas *De temporibus* als Quellen vor.<sup>52</sup>

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem *Compotus ad correctionem communis kalendarii nostri* des Robert von Lincoln und *De reparatione kalendarii* des Nikolaus von Kues sind – bereits ob der deutlich kürzeren Textlänge des ersteren im Vergleich zum *Compotus fratris Rogeri* – merklich weniger zahlreich. Nichtsdestoweniger sind aber auch hier einige augenfällige Parallelen beobachtbar.

Grosseteste führt ebenfalls Ptolemäus und Abrachis mit ihrem Wert von 300 Jahren für die Antizipation des Frühlingspunktes um einen Tag an; im gleichen Kontext findet wieder einmal Albategni und seine Angabe von 100 Jahren Erwähnung.<sup>53</sup> Berichtet wird überdies davon, dass

51 ROGERUS, *Compotus* (wie Anm. 28) 188–190.

52 Cusanus führt Bedas *De temporibus* zweimal explizit in *De reparatione kalendarii* an, vgl. *Rep. kal.* n. 8 und n. 37. *De viris illustribus* des Hieronymus wird ebd. n. 22, n. 24 und n. 26 genannt.

53 LINCOLNIENSIS, *Compotus* (wie Anm. 21) 215.

Tabit das Jahr für über die 365,25 Tage hinausschießend hielt,<sup>54</sup> eine Angabe, die sich qualitativ auch bei Cusanus wiederfindet.<sup>55</sup>

Weiter unten im Lincolnienis-Text fällt eine weitere, bei Cusanus in ähnlicher Weise wiedergegebene Parallelstelle bezüglich des 30-jährigen Zyklus des Mondkalenders der Araber auf.

Grosseteste führt folgendes aus:

»Quantitas vero temporis equalis lunationis est, secundum quod invenit illud Abrachis et Ptholomeus, 29 dies et 31 minuta unius diei et 50 secunda et 8 tercia et 9 quarta et 20 quinta. [...] Ipse enim Azachel non curavit de terciis vel quartis. Abiectis itaque terciis et quartis et quintis, quia in maximo tempore parum quantitatis adiungunt, et posito quod tempus equalis lunationis sit 29 dies et 31 minuta et 50 secunda, accidit quod minimum tempus reducens integras lunationes equales ad consimile temporis initium est 30 anni Arabum, qui constant ex 360 lunationibus integris et continent 10631 dies precise. [...] quia cum una lunatio sit 29 dies et 31 minuta et 50 secunda, 12 lunationes, que faciunt unum annum Arabicum et annum unum lunarem, continebunt 354 dies et 22 minuta unius diei.«<sup>56</sup>

Cusanus berichtet gedrängt:

»Azachel sequendo positionem Ptolemaei scribens tabulas ponit lunationem 29 dierum 31 minutorum et 50 2<sup>orum</sup> diei, et sic annus lunaris constat ex 354 diebus 22 minutis diei; et in 30 annis Arabum fit revolutio, quae continet 360 lunationes et dies 10631.«<sup>57</sup>

Auch die weiteren Ausführungen der beiden Autoren zu diesem Thema ähneln einander sehr, wenngleich die Zielsetzungen jeweils anders gerichtet sind. Während Grosseteste die Vorteile und den Nutzen der arabischen Mondphasenberechnung für die christliche Festrechnung offenlegen möchte, dienen diese Angaben Cusanus dazu, die gebräuchlichen Mondzyklen von 19 oder 76 Jahren als ungenau herauszustellen. Doch ist es gerade jener 76-jährige Mondzyklus, den Robert im siebten Kapitel ausführlich behandelt und später auch zur genaueren Ostervollmondbestimmung zu propagieren sucht.<sup>58</sup> Möglicherweise besteht in diesen abweichenden Ansichten über die Realisierung einer Kalenderreform der

54 Ebd. 216: »Quantitas itaque anni secundum Thebit est 365 dies et quarta diei et insuper 23 secunda unius diei. [...]«.

55 *Rep. kal.* n. 9: »Thebit ben Chorra, summus Christianorum astrologus, in uno ex duobus libris, quos de motu solis composuit, dicit 106<sup>am</sup> deesse, in alio 1/50 abundare, [...]«.

56 LINCOLNIENSIS, *Compotus* (wie Anm. 21) 232.

57 *Rep. kal.* n. 17.

58 Siehe etwa LINCOLNIENSIS, *Compotus* (wie Anm. 21) 242. Zur Kritik am 76-jährigen Mondzyklus siehe *Rep. kal.* n. 16–19.

Grund, warum Grosseteste, dessen *Computus* für Cusanus in Basel wohl einsehbar war,<sup>59</sup> in *De reparatione kalendarii* keine Erwähnung findet.

Die Überlieferung, dass die Goldene Zahl zu ihrem Namen gekommen sei, weil die Erfinder, die Römer, sie in goldener Farbe geschrieben hätten, kennt Grosseteste ebenfalls,<sup>60</sup> jedoch ohne die ausführliche Darlegung der etwaigen Kenntnisse über den 19-jährigen Mondzyklus bei den Chaldäern.

Des Weiteren bietet Grosseteste im zehnten Kapitel eine breite Sammlung an Informationen über die Festsetzung des Frühlingsäquinoktiums, sowie zeitgenössischer Beobachtungen desselben, u. a. durch Rabanus Maurus<sup>61</sup> oder auch Tabit, zu dessen Lebzeiten (9. Jhd. n. Chr.) die Sonne am Vortag der Iden des März, d. h. am 14. März, durch den Frühlingspunkt gelaufen sei.<sup>62</sup>

Auch wenn Cusanus diese Angaben nicht explizit zitiert, so geht aus seinen Ausführungen zum Termin des Äquinoktiums in Kalender doch zumindest eine gewisse Grundkenntnis dieser komputistischen Angaben hervor.<sup>63</sup> Dabei darf jedoch nicht aus den Augen verloren werden, dass solche Informationen in vielen gängigen astronomischen Texten und Tabellenwerken der Zeit eingesehen werden konnten.<sup>64</sup>

59 Z. B. wird ein Grosseteste-Komputus von Hermann Zoestius, dem Kollegen des Cusanus in der Basler Kalenderkommission explizit erwähnt; vgl. hierzu KALTENBRUNNER, *Die Vorgeschichte* (wie Anm. 4) 304 ff.

60 LINCOLNIENSIS, *Computus* (wie Anm. 21) 254.

61 Ebd. 259.

62 Ebd. 258.

63 Siehe besonders *Rep. kal.* n. 37.

64 Neben den Standardwerken von Ptolemäus oder Beda genoss vor allem der *Liber de Sphaera* des Johannes de Sacrobosco als universitärer Lehrbuchtext sowie auch dessen *Liber de anni ratione* als komputistischer Lehrtext große Verbreitung. Es ist demnach nicht verwunderlich, dass Cusanus Sacrobosco mehrfach namentlich in *De reparatione kalendarii* erwähnt und aus seinem Werk zitiert. Siehe zur Rezeption des Komputus von Sacrobosco den Endnotenapparat von NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung* (wie Anm. 3) insb. 105, Anm. 2. Wie das Modell der *Sphaera* die komputistische Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts beeinflusste – bekannt sind z. B. Werke von Grosseteste und Pecham zum Thema –, dazu siehe etwa die Überblicksdarstellung bei RUDOLF SIMEK, *Erde und Kosmos im Mittelalter* (München 1992) 28–31.

#### 4. Schluss

Viele der frühen Quellen, die Cusanus gelesen, studiert und beim Verfassen seiner Schriften verwendet hat, lassen sich heute nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. In Ermangelung expliziter Nennungen seiner Quellen kann die Quellenlage nur anhand interessensgerichteter, typologischer, historischer, geographischer, wissensnetzwerkstruktureller, institutioneller usw. Begebenheiten der Zeit vor 1440 rekonstruiert werden. Stellt man also den gesicherten Kenntnissen ausgewählter Texte der Vertreter der Oxforder Schule durch Nikolaus von Kues bereits in den 1430er Jahren<sup>65</sup> das allgemeine Interesse des Cusanus an astronomisch-kosmologischen Fragen,<sup>66</sup> die Beziehungen zu anderen Wissenschaftlern und Gelehrten während seines Studiums in Padua,<sup>67</sup> in Köln<sup>68</sup> und später in Basel auf dem Konzil,<sup>69</sup> und damit einhergehend den Zugang zu größeren Büchersammlungen, sowie die vorgestellten textlichen Parallelstellen an die Seite, so zeichnet sich ein Bild, das eine mögliche Rezeption der hier behandelten *Compoti* bei der Erarbeitung von *De reparatione kalendarii* zumindest plausibel erscheinen lässt. Die zukünftige Forschung muss und wird – auch im Rahmen einer solchermaßen zu erweiternden Methodologie – weiteres Licht auf diesen quellenkundlichen Fragenkomplex werfen.

65 Cusanus erwähnt sowohl Grosseteste als auch Roger Bacon in seinen frühen Predigten als Gewährsmänner. Vgl. *Sermo* I: h XVI, n. 13 und *Sermo* II: h XVI, n. 18.

66 Anzuführen ist hier die auf dem Vorblatt c des Cod. Cus. 212 erhaltene und um 1425 von Cusanus verfasste *Weltgeschichte*, die auf astronomischen und astrologischen Spekulationen beruht. Siehe hierzu die Edition und Kommentierung von ULLI ROTH, *Die astronomisch-astrologische »Weltgeschichte« des Nikolaus von Kues im Codex Cusanus 212. Einleitung und Edition*, in: MFCG 27 (2001) 1–29.

67 In Padua ergaben sich erste Kontakte zu einem Gelehrtennetzwerk in Italien. Siehe zu diesem Prinzip TOM MÜLLER, *Der »Florentiner Stammtisch«, eine frühe »Akademie« der Wissenschaften und der Künste. Ein Versuch über wissenschaftliche und künstlerische Zusammenarbeit und Austausch in der Frührenaissance*, in: HARALD SCHWAETZER und KIRSTIN ZEYER (Hgg.), *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart* (Münster 2008) 89–126.

68 In diese Zeit fällt auch die Konstitution des so genannten Aachener Kreises; vgl. hierzu FLORIAN HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo* (Münster 2006) passim.

69 Siehe zu den Möglichkeiten der Kontaktfindung in Basel, insb. zum burgundischen Hof, den Aufsatz von WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER, *Die Deesis des Genter Altars von Jan van Eyck und die Farbenspekulation des Heymericus de Campo*, in: KLAUS REINHARDT (Hg.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert* (Regensburg 2009) 205–229, hier 219f.



# Die hebräischen Einbandfragmente in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals

Von Andreas Lehnardt, Mainz

Der einzigartige Schatz der Bibliothek des Kardinals im St. Nikolaus-Hospital (Cusanus-Stift) ist bereits des Öfteren gewürdigt und beschrieben worden.<sup>1</sup> Die im Testament des Nikolaus von Kues dem Stift überschriebene Bibliothek befindet sich – bis auf wenige im 18. Jahrhundert erlittene Verluste – noch heute in dem durch eine gotische Rundstütze getragenen, 1494 errichteten Bibliotheksraum.<sup>2</sup> Handschriften und Inkunabeln sowie die Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind schon 1905 von Jakob Marx nach den damals verbreiteten Regeln katalogisiert worden.<sup>3</sup> Ursprünglich bestand die gestiftete Sammlung aus ca. 270 Handschriften, darunter Bibelausgaben, Konkordanzen, Kirchenväter, Juridica und Werke der Philosophie, Medizin und Geographie.<sup>4</sup> Diese Manuskripte hatte der Kardinal im Verlauf seiner Reisen im Orient und in Italien erworben, ein Teil war ihm von Päpsten und Freunden geschenkt worden.

Dass sich in der Bibliothek neben den mehrheitlich lateinischen Handschriften und Drucken auch zwei hebräische Bibelkodizes und drei vollständige hebräische Manuskripte mit den Gebetstexten zu den jüdischen Feiertagen finden, ist schon von Marx dank der Hilfe des Trierer Orientalisten und Alttestamentlers Dr. J. Ecker (1851–1912)<sup>5</sup> beschrieben worden.<sup>6</sup> Wahrscheinlich befanden sich in der Bibliothek sogar einmal noch mehr hebräische Manuskripte. Drei weitere hebräische Handschriften aus der Bibliothek, die sich heute in der *Bibliotheca Harleiana* in der

1 Vgl. etwa E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie* (Münster 6<sup>1982</sup>) 133.

2 Vgl. M. HENSEL-GROBE, *Das St.-Nikolaus-Hospital zu Kues. Studien zur Stiftung des Cusanus und seiner Familie (15.–17. Jahrhundert)* (Stuttgart 2007) 272–275.

3 J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues bei Bernkastel a./Mosel* (Trier 1905).

4 Vgl. J. MARX, *Verzeichnis VI*. Siehe auch J. MARX, *Geschichte des Armen-Hospitals zum h. Nikolaus zu Kues* (Trier 1907) 50 und S. TRITZ, »... uns Schätze im Himmel zu sammeln«. *Die Stiftungen des Nikolaus von Kues* (Mainz 2008) 127.

5 Vgl. zu ihm M. PERSCH, Art. Ecker, Jakob, in: *BBKL* 15 (1999) 507f.

6 Vgl. die Beschreibungen der Mss 312–314 in MARX, *Verzeichnis* 305–307.

British (Museum) Library befinden, lassen sich allerdings nicht dem ursprünglichen Besitz des Nikolaus von Kues zuweisen.<sup>7</sup> Sie kamen wie drei der unten vorgestellten Druckwerke erst später in das Stift. Für zwei dieser hebräischen Manuskripte ist die Kueser Provenienz allerdings nur durch eine Notiz des Bibliothekars der Harleian Library, Humfrey Wanley, zu belegen. Nach London waren die Bände wie einige andere Exemplare aus der Stiftsbibliothek im 18. Jh. verkauft worden.<sup>8</sup>

Bislang unbeachtet geblieben sind bemerkenswerterweise die hebräischen Einbandfragmente in der Bibliothek. Einige dieser Fragmente werden zwar in dem Verzeichnis von Marx erwähnt, wurden allerdings bislang keiner genaueren Untersuchung unterzogen. Der erwähnte Trierer Orientalist Ecker wurde von Marx diesbezüglich wohl nicht zu Rate gezogen – vielleicht einfach deshalb, weil die Identifizierung solcher Fragmente zu dieser Zeit einen zu großen Forschungsaufwand bedeutet hätte.<sup>9</sup>

Wie die Fragmente in die Einbände von Beständen der Bibliotheken kamen, lässt sich nicht im Einzelnen nachweisen. Sehr wahrscheinlich wurden die hebräischen Pergamente nicht erst in Kues als Einbandmaterial wiederverwendet, da dieses Phänomen an vielen Orten in Deutschland zu beobachten ist und Buchbinder oft ganz unbedacht die von ihnen produzierten Buchdeckel mit Pergamenten verstärkten.<sup>10</sup> Sicher auszuschließen ist, dass die Benutzung von jüdischen Handschriften auf die lange verbreitete anti-jüdische Haltung der Bibliotheksbenutzer zurückzuführen ist. Dagegen sprechen vor allem auch die zahlreichen latei-

7 Vgl. dazu ausführlich L. TETZNER, *Die Hebräischen Handschriften aus der Bibliothek des Kueser Hospitals im British Museum*, in: MFCG 8 (1970) 227–237 (gegen eine von A. KRCHŇÁK, *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford*, MFCG 3 [1963] 101f vorgetragene Vermutung bezüglich der Provenienz dieser hebräischen Manuskripte). Zur Geschichte der Harleian Library und zum Weg der Kueser Bestände nach London vgl. H. J. HALLAUER, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 21–41.

8 Vgl. HALLAUER, *Verzeichnis* 44 mit Anm. 148.

9 Dem heutigen Forscher bietet sich dagegen eine Reihe von technischen Hilfsmitteln zur Identifizierung hebräischer Texte unbekanntem Inhalts. Zu nennen ist hier vor allem die Global Jewish Database, hg. v. der Bar Ilan Universität in Ramat Gan, Israel (CD-Rom, Nr. 13, 1972–2005).

10 Für die hebräischen Fragmente aus Italien siehe etwa A. DAVID/J. TABORY (Hg.), *The Italian Genizah, Proceedings of the Conference Held Under the Auspices of The Israel Academy of Sciences and Humanities and the Jewish National and University Library of the Hebrew University, Jerusalem, January 9, 1996 (17. Tevet 5756)*, Jerusalem 1998 (hebr.).

nischen und deutschen Pergamentfragmente in anderen Bänden des Kueser Bestandes, darunter Missale, Neues Testament oder Klosterurkunden.<sup>11</sup> Auch hieran zeigt sich, dass Buchbinder kostbares Pergament ganz pragmatisch, ohne Rücksicht auf die Beschriftung des Bindematerials wiederverwendeten. Dies lässt sich noch deutlicher als bei den Funden im St.-Nikolaus-Hospital in den Beständen anderer Bibliotheken und Archive in Deutschland beobachten<sup>12</sup> – etwa auch in der Stadtbibliothek Trier, in der zahlreiche ähnlich alte Bände unterschiedlicher Provenienz aus Trier und der Region erhalten geblieben sind.

Im Rahmen eines aus dem Historisch-kulturwissenschaftlichen Forschungszentrum (HKFZ) an den Universitäten Mainz und Trier hervorgegangenen Projekts am Seminar für Judaistik an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz konnte vor einigen Jahren damit begonnen werden, zunächst die in Mainz und Trier auffindbaren hebräischen und aramäischen Einband- und Makulaturfragmente systematisch zu erschließen.<sup>13</sup> Bereits in der Anlaufphase des Projektes wurden dabei viele bemerkenswerte Funde zutage gefördert, darunter besonders viele Fragmente in der Stadtbibliothek Trier und auch in der Bibliothek des ehemaligen Augustiner-Chorherrenklosters in Eberhardsklausen.<sup>14</sup>

Im Verlauf der Suche nach meist nur vereinzelt und im Vergleich zu lateinischen Pergamenten viel selteneren hebräischen Fragmenten sind nun auch die Altbestände der Kueser Stiftsbibliothek untersucht worden.<sup>15</sup> In den Vorsätzen zweier lateinischer Handschriften und in drei

11 Vgl. etwa Ms 39 (MARX, *Verzeichnis* 33), Ms 60 (ebd. 66), Ms 63 (ebd. 69), Ms 101 (ebd. 101), Ms 147 (ebd. 139), Ms 164 (ebd. 149), Ms 176 (ebd. 163).

12 Vgl. dazu z. B. K. WIEDEMANN / B. WISCHHÖFER, *Einbandfragmente in kirchlichen Archiven aus Kurhessen-Waldeck* (Kassel 2007) 7–21. Siehe auch R. NOLDEN, Die Fragmente der Touronischen Bibel von St. Maximin vor Trier, in: *Die Touronische Bibel der Abtei St. Maximin vor Trier. Faksimile der erhaltenen Blätter Farbtafeln mit den Initialen*, Aufsätze, hg. v. R. Nolden (Trier 2002) 205–208.

13 Vgl. dazu A. LEHNARDT, *Hebräische und aramäische Einbandfragmente in Mainz und Trier. Zwischenbericht eines Forschungsprojektes*, in: *Rekonstruktion und Erschließung mittelalterlicher Bibliotheken. Neue Formen der Handschriftenpräsentation*, hg. v. A. Rapp/M. Embach (Berlin 2008) 45–64.

14 Vgl. etwa A. LEHNARDT, *Ein neues Einbandfragment des Midrasch Tanchuma in der Stadtbibliothek Mainz*, in: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 63 (2007) 344–356; DERS., *Verborgene Schätze in Bucheinbänden. Hebräische und aramäische Handschriftenfragmente als Quelle jüdischer Kultur*, in: *Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen: Jahrbuch 2007/08*, 89–99.

15 Für die tatkräftige Unterstützung bei der Suche danke ich Frau G. Neusius (Bernkastel-Kues) und meinen Mitarbeitern Frau Kollegin E. Hollender und P. Klaiber.

Inkunabeln konnten zunächst die bereits von Marx erwähnten Einbandfragmente mit hebräischem Text identifiziert werden. Des Weiteren gelang es, drei hebräische Fragmente in den in der Bibliothek vorhandenen Drucken aus dem 16. Jh. zu finden – ein Glücksfall, bei dem die hebräische Makulaturforschung nicht nur für die Judaistik von Interesse ist, sondern auch einen kleinen Beitrag zur Bestandsgenese einer bedeutenden Bibliothek leisten kann.<sup>16</sup>

### Die hebräischen Fragmente in den lateinischen Handschriften

Abb. 1 Ein aus judaistischer Sicht besonders wichtiges hebräisches Einbandfragment findet sich in der von mehreren Händen angefertigten Vulgata- und Sammel-Handschrift, die im Katalog von Marx unter Nummer 7 katalogisiert wurde.<sup>17</sup> Der Holzdeckel dieser Handschrift ist mit rotem Saffianleder überzogen, und deutlich erkennbar sind die Reste von ausgebrochenen Metallbuckeln sowie zwei Lederschließen. Insgesamt finden sich in Vor- und Nachsatz des Einbandes drei Blätter mit hebräischer Schrift. Bei dem ersten Blatt handelt es sich um ein Bifolio, ein Doppelblatt, mit den Maßen  $29,5 \times 26$  cm, Blatt 2 misst  $29,5 \times 14$  cm und das dritte Blatt  $29,5 \times 21$  cm. Im vorderen Einbanddeckel sind zwei Pergamentblätter eingeklebt, von denen das als Vorsatzblatt dienende und nur halb aufgeklebte Blatt aus der Mitte eines Bifolios geschnitten wurde und demzufolge innen die linke Kolumne von Blatt 1 und die rechte Kolumne von Blatt 2 enthält. Die Blätter waren zweispaltig beschrieben, mit einem ursprünglichen Schriftspiegel von  $26 \times 18$  cm, bei einer Breite von 8 cm pro Kolumne. Das Doppelblatt gehörte zu einer der äußeren Lagen eines umfangreichen Kodex.

Das zweite Blatt ist auf den Vorderspiegel aufgeklebt. Dieses Blatt ist links beschnitten, erhalten ist ein  $29,5 \times 14$  cm großes Pergament. Von den zwei Kolumnen ist eine vollständig erhalten, der Schriftspiegel beträgt  $26 \times 8$  cm. Die ersten Buchstaben der zweiten Kolumne sind am Rand des Blattes noch sichtbar.

16 Vgl. dazu bereits die Hinweise von O. MAZAL, *Einbandkunde. Die Geschichte des Bucheinbandes* (Wiesbaden 1997) 355f.

17 Vgl. MARX, *Verzeichnis* 5f.

Das Bifolio und das separate Blatt enthalten jeweils 42 Zeilen in einer aschkenasischen (westeuropäisch-nordfranzösischen) Semikursive. Abschnitte sind durch Initialbuchstaben mit gotischem Einfluss markiert, die Überschrift des zweiten Kapitels ist ähnlich gestaltet. Aufgrund dieser paläographischen Merkmale lässt sich die Handschrift somit in das 14. Jahrhundert datieren.<sup>18</sup> Die lateinischen Handschriften des Bandes sind in älterer Kurrentschrift gehalten, wie sie im 15. Jh. verbreitet waren. Auf dem äußeren Rand des Fragmentes findet sich in lateinischer Kurrentschrift ein Inhaltsverzeichnis der biblischen Bücher.

Ein drittes Blatt (29,5 × 21 cm) ist auf den hinteren Spiegel geklebt. Sein Schriftspiegel ist 26 × 11 cm (einspaltig), 38 Zeilen in aschkenasischer Semikursive mit wechselnden Schriftgrößen. Die Überschrift und die Initialbuchstaben der Lehrsätze der Mischna sind gotisch beeinflusst, das Initialwort der Mischna in Quadratschrift geschrieben. Die sichtbare Seite scheint die *verso*-Seite des Blattes zu sein, die *recto*-Seite des Blattes scheint allerdings durch das nicht allzu dicke Pergament hindurch. Diese Seite ist zweispaltig mit einem größeren Schriftspiegel geschrieben, entsprechend Blatt 1. Alle Blätter sind am oberen Rand auf die Größe des Buchdeckels beschnitten.

Die beiden Blätter im Vorderspiegel enthalten Ausschnitte aus den *Acht Kapiteln* (*Schemone Peraqim*) des Mosche ben Maimon (1138–1204), latinisiert Moyses Maimonides genannt, des einflussreichsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters, der gelegentlich auch von Nikolaus von Kues zitiert wurde.<sup>19</sup> Das Bifolio enthält Text aus dem Vorwort sowie dem ersten bis zweiten Kapitel auf seinem ersten Blatt und Text aus dem achten Kapitel auf seinem zweiten Blatt, das einzelne Blatt enthält Text aus dem achten Kapitel. In allen Texten gibt es Abweichungen vom publizierten Text.<sup>20</sup>

18 Dabei ist hier darauf zu verweisen, dass die Paläographie der hebräischen Schrift des Mittelalters noch nicht definitiv erforscht ist. Vgl. E. ENGEL, *Evolutionary Stages of Medieval Hebrew Scripts as Reflected in the »European Genizah«*, in: *Fragmenta ne pereant. Recupero e studio dei frammenti di manoscritti medievali e rinascimentali riutilizzati in legature*, hg. v. M. Perani/C. Ruini (Ravenna 2002) 89–119.

19 Vgl. dazu bereits J. GUTMANN, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur* (Breslau 1902) 169–175; dann auch TETZNER, *Hebräische Handschriften*, 227f.

20 Eine neue zweisprachige Ausgabe wurde ediert von Y. D. KAFAR, *Mischna im perusch Rabbenu Mosche ben Maimon*, Bd. 3 (Jerusalem 1965) 247–266 (Judäo-Arabisch und Hebräisch). Für eine Übersetzung des arabischen Originals vgl. Mose ben Maimon,

Bei den *Schemone Peraqim* handelt es sich um die Einleitung des Maimonides zu seinem Kommentar des Mischna-Traktates *Avot* (deutsch: Sprüche der Väter). Dieser Kommentar ist in Arabisch verfasst und um 1168 vollendet worden.<sup>21</sup> Von Samuel ben Yehuda Ibn Tibbon wurde er zusammen mit der Einleitung in den Traktat Sanhedrin, Kapitel 10 (*Perreq Cheleq*), im Jahre 1202, noch zu Lebzeiten des Verfassers, in das Hebräische übersetzt. Übersetzungen der übrigen Teile entstanden in späterer Zeit, wobei der Text allerdings nicht immer in korrekter Weise übertragen wurde.<sup>22</sup> Aufgrund des philosophischen Gehalts der *Acht Kapitel* wurden sie im Judentum besonders intensiv studiert und daher wohl auch relativ oft kopiert – und dies, obwohl Maimonides innerjüdisch nicht unumstritten war und das Studium des Talmud und der Rechtskodizes dem der Mischna und seiner Kommentare in Aschkenas bald vorgezogen wurde.<sup>23</sup>

Die Textaufteilung der Fragmente im Einzelnen:

Auf Bifolio, Blatt 1, *recto*, ist nur die erste Spalte erhalten. Sie beginnt mit זצ"ל הנה ביארנו בפתיחת זה, vom Anfang des hebräischen Vorwortes zu den *Schemone Peraqim*, und endet mit dem Ende des Vorwortes, והם ה פרקים. In diesem Abschnitt wird u. a. erörtert, warum die weisheitlichen Sprüche der Väter überhaupt in eine Ordnung der Mischna gestellt wurden, die sich mit zivilrechtlichen Fragen, »Schädigungen« (*Nesiqin*), befasst. Daneben sind noch Reste der zweiten Spalte des Blattes erhalten, wobei nur wenige Wörter zu lesen sind.

Bifolio Blatt 1, *verso*: Erhalten ist nur die zweite Spalte, sie beginnt mit החלק השכלי aus dem ersten Kapitel der *Schemone Peraqim*. In der Mitte der Kolumne zeigt eine Überschrift הפרק השני den Beginn des zweiten Kapitels an. Das Blatt endet mit אבל אין בו מעשה aus dem zweiten Kapitel. Von der daneben erkennbaren ersten Spalte sind nur wenige Wörter und halbe Wörter aufgrund des Beschnitts des Blattes zu lesen.

*Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*, Deutsch und Arabisch von M. Wolff, mit einer Einführung und Bibliographie von F. Niewöhner (Hamburg 1992).

- 21 Zu den Entstehungshintergründen des Kommentars und seiner mittelalterlichen Rezeption im Judentum vgl. G. STEMBERGER, *Maimonides als Mischna-Ausleger*, in: *Kairos* 28 (1986) 196–208.
- 22 Vgl. dazu J. DERENBOURG, *Die Übersetzungen des Mischnah-Commentars des Maimonides*, in: Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz, hg. v. Curatorium der Zunz-Stiftung (Berlin 1884) 152–157.
- 23 Zur Wirkungsgeschichte des Mischna-Kommentars des Maimonides vgl. STEMBERGER, *Maimonides*, 207f.

Bifolio, Blatt 2, *recto*: Es ist nur die erste Kolumne erhalten, sie beginnt mit **מַעַן הַחַיִּים** aus dem achten Kapitel und endet mit **חַי גַּבֵּר עַל חַטָּאֵו** aus dem achten Kapitel. Bifolio, Blatt 2, *verso*: Erhalten ist nur der linke Teil der zweiten Kolumne, beginnend mit **עַלְיֹו יִמְכֹּת** aus dem achten Kapitel und endend mit **כִּלְל מִזֶּה הָעֵינַיִן כִּלְל** aus dem achten Kapitel.

Auf dem Vorderspiegel findet sich nur ein Einzelblatt, von dem zur Zeit nur eine Seite sichtbar ist. Diese beginnt mit **שֶׁאֵין כְּמוֹתוֹ מִיֵּן אַחֵר** aus dem achten Kapitel und endet mit **וַיִּמִּיתוּ יֵשׁ בְּאוֹתוֹ** aus dem achten Kapitel. Das Blatt auf dem hinteren Spiegel enthält das Ende der *Schemone Peraqim* des Mosche ben Maimon (ab **נִשְׁיֹו מְצִיאָתוֹ** in Kapitel 8 bis zum Ende).

Als zweiter Text auf dem Blatt im hinteren Spiegel ist der Anfang des Kommentars zu den Sprüchen der Väter aus dem Mischna-Kommentar des Mosche ben Maimon überliefert, eingeleitet mit der Rubrik **וְהָא לָךְ** gefolgt von **פֶּרֶק רִאשׁוֹן** («erstes Kapitel»), als Überschrift markiert. Der Text enthält jeweils den Text der Mischna in etwas größerer Schrift mit Initialbuchstaben, darauf folgt mit der Einleitung **פִּי** für »Perusch« der Kommentar selbst. Das Fragment endet bei **זֶהוּ הַהִפְרָשׁ אֲשֶׁר** im Kommentar zu Avot I,3, d. h. zu dem berühmten Diktum: »Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in der Absicht, Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne die Absicht, Lohn zu empfangen.«

Im Hinblick auf die Maimonides-Rezeption im lateinischen Westen könnte man fragen, ob die zufällige Bewahrung solcher Fragmente die nachweisbaren Kenntnisse des Maimonides (insbesondere des Führers der Verwirrten oder *Dux neutrorum*, seines philosophischen Hauptwerkes) beeinflusst haben.<sup>24</sup> Wie wir aus verschiedenen Quellen wissen, begeisterte sich Nikolaus von Kues für alte Handschriften.<sup>25</sup> Hätte er einmal diesen Einband gesehen, wäre er vielleicht auch auf den Inhalt neugierig geworden. Ob er oder andere Benutzer solcher Bände jedoch überhaupt die Möglichkeit gehabt hätten, ein solches Fragment zu identifizieren oder sogar übersetzen zu lassen, muss offen bleiben. Aufgrund von lateinischen Marginalien oder anderen Merkmalen von Ms 7 lässt sich nicht einmal nachweisen, dass der Band zum ursprünglichen Bestand

24 Siehe hierzu auch G. K. HASSELHOF, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert* (Würzburg 2004) bes. 21.

25 Siehe etwa MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*, 31.

der Stiftung gehörte und wann er in die Sammlung gelangte.<sup>26</sup> Die bemerkenswert positive Maimonides-Rezeption des Nikolaus von Kues<sup>27</sup> wird er sicher nicht beeinflusst haben, auch wenn es reizvoll erscheint, darüber zu spekulieren, welchen Eindruck solche Reste jüdischer Kultur bei den Benutzern hinterließen.

Abb. 2 Das zweite hebräische Fragment in einer lateinischen Handschrift findet sich in Ms 158, einem Manuskript der »*Flores Temporum*« und des »*Tractatus de horis canonicis et de missa*«. <sup>28</sup> Der Trägerband des Fragmentes stammt aus dem 14. Jh. und ist in rotes Leder mit Leinwandbekleidung im Innern eingebunden. Wie die ganze Handschrift ist der Einband durch vielfachen Gebrauch stark beschmutzt und abgegriffen, teilweise löst sich das Pergament sogar vom Leinen, so dass man die verklebte Unterseite lesen kann. Bei dem Fragment im vorderen Deckblatt handelt sich um ein Pergamentblatt mit den Maßen 27,5 × 17,5 cm aus einer Handschrift des von Me'ir ha-Kohen (Ende 13. Jh.) verfassten Kommentarwerkes *Haggahot Maimuniyot*, den Erläuterungen zu den Maimonidischen Geboten in der *Mischne Tora*. Erhalten sind Abschnitte aus den *Hilchot Chamets u-Matsa*, *Hilchot Hag'ala*, d. h. den Regeln für das Gesäuerte und das ungesäuerte Brot am Passa-Fest sowie das Reinigen der Gefäße von Gesäuertem, beginnend mit ״זקנו ראב״ן, endend mit ירדו לבור.<sup>29</sup>

Paläographisch lässt sich die hebräische Semikursive des Fragmentes in das frühe 14. Jahrhundert datieren und stammt ebenfalls aus dem westeuropäischen, aschkenasischen Raum. Hierauf deuten vor allem die die Anfänge von Textabsätzen kennzeichnenden größeren Initialworte mit gotischem Einschlag hin.

Die *Haggahot Maimuniyot* des Me'ir ha-Kohen aus Rothenburg<sup>30</sup>, einem der hervorragenden Schüler des Me'ir ben Baruch von Rothenburg

26 Vgl. dazu MARX, *Verzeichnis* VI, wo die sicher aus dem Besitz des Nikolaus von Kues stammenden Handschriften aufgeführt werden.

27 Vgl. dazu H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.)*, (Frankfurt am Main u. a. 1988) 383.

28 Vgl. MARX, *Verzeichnis* 144f.

29 Enthalten etwa in MOSCHE BEN MAIMON, *Mischne Tora hu ba-Yad ha-Hazaqa*, (Amsterdam 1702). Der Erstdruck der *Haggahot* erfolgte im Druck Konstantinopel 1509 der *Mischne Tora*.

30 Vgl. S. Z. HAVLIN, Art. *Haggahot Maimuniyyot*, in: EJ 7 (1971) 1110–1112; ferner D. DOVLITZKY, *Haggahot Maimuniyyot*, in: Tsefunot 1 (1989) 49–59 (hebr.).

(Maharam)<sup>31</sup>, bieten inhaltlich eine Art Supplement zu dem umfassenderen Rechtskompodium *Mischne Tora* des Maimonides. Den Buchtitel »Haggahot« kann man in diesem Sinne wörtlich mit Erläuterung übersetzen. Die in mischnischem Hebräisch verfasste *Mischne Tora*, d. h. »zweite Tora« bzw. »Tora-Zweitschrift«, war der in der jüdischen Literatur analogielose Versuch, einen systematischen Kommentar der gültigen religionsgesetzlichen Bestimmungen vorzulegen. Das Werk war innerjüdisch zunächst wie der oben erwähnte Mischna-Kommentar umstritten, erlebte dann jedoch zahlreiche Kommentierungen, deren bekannteste die des Me'ir ha-Kohen blieb. Von der *Mischne Tora* und auch von den *Haggahot* haben sich daher zahlreiche Handschriften und Fragmente in deutschen Sammlungen erhalten.<sup>32</sup>

Da die Handschrift, die mit dem Fragment verbunden ist, wiederum nicht zum ursprünglichen Bestand des Stifts gehört hat, bleibt fraglich, woher dieses Fragment stammt und wo die Bindung erfolgte. Da die hebräische Handschrift aus dem westlichen Europa (Aschkenas) stammt, könnte man vermuten, dass die Bindung nicht jenseits der Alpen erfolgte. Doch ist zu beachten, dass im 15. Jh. hebräische Manuskripte aus Deutschland auch in den aschkenasischen Gemeinden in Italien verwendet wurden. Allerdings kann man nun bei der Untersuchung der verstreuten Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues und des Stiftes – etwa in Italien<sup>33</sup> – zusätzlich beachten, ob sich Fragmente derselben hebräischen Manuskripte in ihnen nachweisen lassen.

---

31 Vgl. zu ihm E. E. URBACH, *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods* (Jerusalem <sup>1</sup>1986) 553–556 (hebr.), dann auch F. REUTER, *Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms* (Frankfurt am Main <sup>2</sup>1987) 44–46.

32 Vgl. hierzu zuletzt A. LEHNARDT, *Ein hebräisches Einbandfragment von Moshe ben Maimons Mishne Tora in der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln*, in: *Analecta Coloniensia. Jahrbuch der Diözesan- und Dombibliothek Köln* 6 (2006) 33–65.

33 Vgl. hierzu und zu den 342 bislang in europäischen Bibliotheken nachgewiesenen Manuskripten aus dem Buchbesitz des Hospitals C. BIANCA, *La Biblioteca Romana di Nicolò Cusano*, in: *Scrittura Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento. Atti del 2° Seminario* 6–8 Maggio 1982, hg. v. M. Miglio (Vatikan 1983) 669–708, hier 677f.

## Die hebräischen Fragmente in Post-Inkunabeln

Der Bestand der Bibliothek erlitt, wie bereits angedeutet, keine allzu großen Verluste. Bis in das 19. Jahrhundert wurde der noch heute in der Bibliothek vorhandene Bestand allerdings erweitert, so unter anderem von dem Hospitalrektor Stephan Schoenes (1754–1783), dem späteren Generalvikar von Trier Matthias Martini (1827–1842) und Nikolaus Ehlen (1892–1898). Weitere Drucke gelangten so aus dem Umland mit seinen zahlreichen Klosterbibliotheken in die Stiftsbibliothek, darunter auch die drei Drucke mit den Signaturen 88, 89a und 89b, die alle hebräische Fragmente derselben größeren hebräischen Handschrift enthalten.<sup>34</sup>

Bei dem großformatigen Band mit der Signatur 88 handelt es sich um Hugonis Cardinalis *Postilla super evangelia*, gedruckt bei Udalricus Gering in Paris im Jahre 1508. Auf einem Blatt im Vorderdeckel finden sich Besitzeintragungen aus dem ehemaligen Augustiner-Chorherrenstift Eberhardsklausen. Der typische Klausener Provenienzeintrag lautet: *Liber domus gloriose virginis Marie in Clusa Euerhardi ordinis canonicorum regularium Treuerensis diocesis*. Darüber hinaus findet sich ein Schenkungsvermerk, demzufolge die Inkunabel erst von einem Matthias Fink, einem Vikar in Maring bei Kues, an das Cusanus-Stift geschenkt wurde. Darunter findet sich ein weiterer Eintrag von Matthias Martini, dem oben erwähnten Rektor des Stifts.<sup>35</sup> Offenbar handelt es sich bei diesem Trägerband um Säkularisationsgut, welches nach der Auflösung des Eberhardsklausener Klosters im Jahre 1802 aus dem Kloster veräußert wurde.<sup>36</sup>

Die beiden Pergamentblätter, die als Spiegel im Vorsatz von Signatur 88 eingeklebt wurden, sind in etwa gleich groß (ca. 22,5 × 35 cm) und stammen zweifellos aus derselben Handschrift. Das Blatt im vorderen Einbanddeckel ist einspaltig mit 28 Zeilen, das Blatt im hinteren Einbanddeckel bietet zwei Kolumnen, wobei jede Kolumne ca. 7 cm breit ist und 24 Zeilen hat.

Paläographische Merkmale, vor allem die charakteristische aschkenasische Halbkursive des Hebräischen, deuten auf eine enge Verwandt-

34 Vgl. MARX, *Verzeichnis*, 330.

35 Zu seiner Tätigkeit für die Bibliothek vgl. MARX, *Geschichte*, 199.

36 Für Hinweise zu diesem Eintrag danke ich Marco Brösch, Institut für Cusanus-Forschung, Trier.

schaft mit französischen Manuskripten aus dem 14. Jh. hin.<sup>37</sup> Auf dem Blatt im Vorderdeckel finden sich vergrößerte Initialwörter für den Beginn neuer Abschnitte und Zwischenbemerkungen bzw. Randbemerkungen in einer kleineren Schrift. Ganz schwach ist auch noch die Linierung zu erkennen. Dies und die Aufteilung des Textes in zwei Kolonnen entsprechen aschkenasisch-jüdischer Tradition.<sup>38</sup>

Die Fragmente enthalten wie eine Reihe sehr ähnlicher Fragmente aus der Stadtbibliothek Trier und der Klosterbibliothek in Klausen Abschnitte aus dem *Sefer Teruma* (»Buch der [Priester]hebe«) des Baruch bar Isaak, eines bedeutenden religionsgesetzlichen Werkes aus dem 13. Jahrhundert.<sup>39</sup> Rabbi Baruch bar Isaak war ein bedeutender Repräsentant jener Gelehrtenschule, die man als Tosafisten bezeichnet. Tosafisten nannte man die Talmud-Kommentatoren, die dem berühmten Talmud-Kommentar des Rabbi Salomo ben Isaak (1040–1105; Akronym: Raschi) »Zusätze« hinzufügten. Nach dem Tod seines Lehrers soll Baruch längere Zeit bei Rabbi Yehuda von Paris, einem weiteren bedeutenden Tosafisten, verbracht haben. Es gilt heute als gesichert, dass der Verfasser des *Sefer Teruma* daher nicht mit Rabbi Baruch von Regensburg identisch ist und weder aus Worms stammte noch dort längere Zeit gelebt hat.<sup>40</sup> Unklar ist, ob Baruch gegen Lebensende nach Israel auswanderte, was verschiedene Quellen zu belegen scheinen. Er starb 1211.<sup>41</sup>

Das Blatt im vorderen Spiegel in der Post-Inkunabeln mit der Signatur 88 beginnt mit **אסורין כיון דליכיא חזקה** aus den *Hilchot Issur we-Heter* (»Unterweisungen über Verbotenes und Erlaubtes«) § 73 und endet mit **ספק ספיקא שכך** aus *Hilchot Issur we-Heter* § 76 des *Sefer Teruma*. Diese

37 Vgl. hierzu das in das 14. Jh. datierte französische Manuskript (Ms Cambridge Add. 490) bei S. A. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts. Part One: The Text* (Leiden 1971) 299 (Nummer 326 im Bildteil).

38 Vgl. dazu M. BEIT-ARIE, *Hebrew Codicology* (Jerusalem 1981) 69–72.

39 Vgl. hierzu ausführlich A. LEHNARDT, *Die Einbandfragmente des Sefer Teruma des Baruch bar Isaak aus der Bibliothek des ehemaligen Augustiner-Chorherren-Klosters in Eberhardskläusen bei Trier*, in: *Zur Erforschung mittelalterlicher Bibliotheken. Chancen – Entwicklungen – Perspektiven*, hg. v. A. Rapp und M. Embach (Frankfurt am Main 2009) 245–273.

40 Vgl. hierzu ausführlich S. EMANUEL, *Biographical Data on R. Baruch b. Isaac*, in: *Tarbiz* 69 (1990) 423–440 (hebr.). Anders etwa noch L. ZUNZ, *Zur Literatur des jüdischen Mittelalters in Frankreich und Deutschland*, in: *Ders., Zur Geschichte und Literatur* (Berlin 1845, Nachdruck Hildesheim / New York 1976) 36.

41 Vgl. EMANUEL, *Biographical Data*, 423.

Paragraphen behandeln Gebote über verbotene und erlaubte Speisen, insbesondere solcher aus reinen oder nachträglich als unrein erkannten Tieren. Gegenüber dem Text in der klassischen Ausgabe des *Sefer Teruma*, gedruckt von Ya‘aqov Ze‘ev Unterhändler 1897 in Warschau, enthalten die erhaltenen Passagen zahlreiche Zusätze und Unterschiede. Das Pergament im hinteren Spiegel beginnt mit פסק והילכתא בסכין ששחט בה aus den *Hilchot Issur we-Heter* § 70 und endet mit בסכין של aus *Hilchot Issur we-Heter* § 70. Diese Abschnitte befassen sich unter anderem mit der Verwendung eines Schächtmessers, welches bereits einmal für das Schlachten eines unreinen Tieres verwendet wurde.

Abb. 4

Bei den beiden anderen gedruckten Trägerbänden von hebräischen Fragmenten (Signatur 89a und b) handelt es sich um eine zweibändige Ausgabe von Hugonis Cardinalis, *Eiusdem Repertorium super bibliam*, gedruckt von Anthonius Koburger 1503 und 1504. Auch diese Bände weisen die typischen Merkmale Klausener Provenienz auf.

Abb. 5

Der Band mit der Signatur 89a enthält zwei Blätter à ca. 23 × 35 cm, die jeweils aus einem Bifolio geschnitten wurden. Das Doppelblatt im vorderen Einbanddeckel enthält beide Kolumnen auf dem linken Blatt und nur die linke (zweite) Kolumne auf dem rechten Blatt. Das Pergamentdoppelblatt im hinteren Einbanddeckel enthält beide Kolumnen im rechten Blatt und nur die erste rechte Kolumne auf dem linken Blatt. Jede Spalte ist etwa 7 cm breit und enthält 23 bis 24 Zeilen Text.

Das Blatt im vorderen Spiegel enthält auf der rechten Seite Text beginnend mit לגבי אינו מינו aus den *Hilchot Issur we-Heter* § 52, und es endet mit לבטל את היין aus § 52 (im Druck ohne die Akkusativpartikel). Das linke Blatt beginnt mit כמחצה aus § 51 und endet mit לא אולא הבליעה aus § 51. Auch in diesen Abschnitten finden sich zahlreiche Varianten zum gedruckten Text.

Das Bifolio im hinteren Spiegel enthält Text aus den *Hilchot Yayin Nesech* (Unterweisungen über den [verbotenen] Gussopferwein [von Nichtjuden]) § 182, beginnend mit מקפיד להחליף בשלו; das Blatt endet mit כר' אליעזר דשרי aus § 182. Das rechte Blatt beginnt mit בידו שאין מפתח וחותם aus *Hilchot Yayin Nesech*, § 182 und endet mit עליו מותר אעפי aus dem gleichen Paragraphen. In dem Band mit der Signatur 89b ist nur ein Pergamentblatt eingeklebt. Es ist etwas kleiner (21 × 35 cm), was auf nachträgliche Beschneidung eines Doppelblattes zurückzuführen ist. Zweifellos stammt es aus derselben Handschrift wie die Fragmente in

dem Band mit der Signatur 89a, was auch die anderen Maße belegen können (Kolumnenbreite 7 cm à 23 Zeilen). Erhalten ist nur die untere Hälfte beider Kolumnen auf dem linken Blatt und die linke, zweite Kolumne auf dem rechten Blatt. Die einzelne Kolumne auf dem rechten Blatt beginnt mit מתני' דאינו עובר aus *Hilbot Issur we-Heter*, § 55 und endet mit דבפ' כיצד aus § 56. Das linke Blatt beginnt mit מקורנו לאחר aus § 56 und endet mit ואם כן. Bemerkenswerterweise ist auf dem linken Blatt die Textreihenfolge nicht wie im gedruckten Text erhalten, was auf die auch an anderen Fragmenten zu beobachtende Fluidität der Textüberlieferung des Werkes hindeutet. Wie auch der Vergleich mit anderen Manuskripten des *Sefer Teruma* zeigt, wurde es nach und nach ergänzt und erweitert.<sup>42</sup>

Die dokumentierten *Sefer Teruma*-Fragmente in der Bibliothek des Cusanus-Stifts passen zu den in der Trierer Stadtbibliothek und in der Diözesanbibliothek erhaltenen Resten derselben Handschrift und ermöglichen es, das ursprüngliche Manuskript immer weiter zu rekonstruieren. Zweifelsohne wurden diese Fragmente in der gleichen Binderwerkstatt der Augustiner-Chorherren in Eberhardsklause verarbeitet. Dies geschah wohl auch dort ohne eine bestimmte Absicht, sondern schlicht aus praktischen Erwägungen.<sup>43</sup> Für die Forschung sind auf diese Weise eher zufällig wichtige Textzeugen erhalten geblieben, die nun zusätzlich die Genese und Provenienz des Kueser Buchbestandes erhellen.

Die Bedeutung der hebräischen Fragmente in der Bibliothek des Cusanus-Stifts mag daher auch weniger in der Tatsache des Fundes an sich liegen als vielmehr in der Möglichkeit, aus den Funden etwas über die Herkunft und den Werdegang ihrer Trägereinbände zu erfahren. Über den reinen Textbefund hinaus, der an sich schon interessant und wichtig ist, haben die hier vorgestellten und beschriebenen hebräischen Makulaturen somit auch bibliotheksgeschichtliche Bedeutung.

42 Vgl. LEHNARDT, *Einbandfragmente des Sefer Teruma*, 247 mit Anm. 8.

43 Vgl. dazu ausführlich M. BRÖSCH, *Makulierte hebräische Handschriften in Eberhardsklause – eine bibliotheks- und literaturgeschichtliche Untersuchung*, in: ›Genizat Germania‹ – Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany in Context, hg. v. A. Lehnardt (Studies in Jewish History and Culture 28 = ›European Genizah‹: Texts and Studies 1. Leiden/Boston 2010) 91–155.

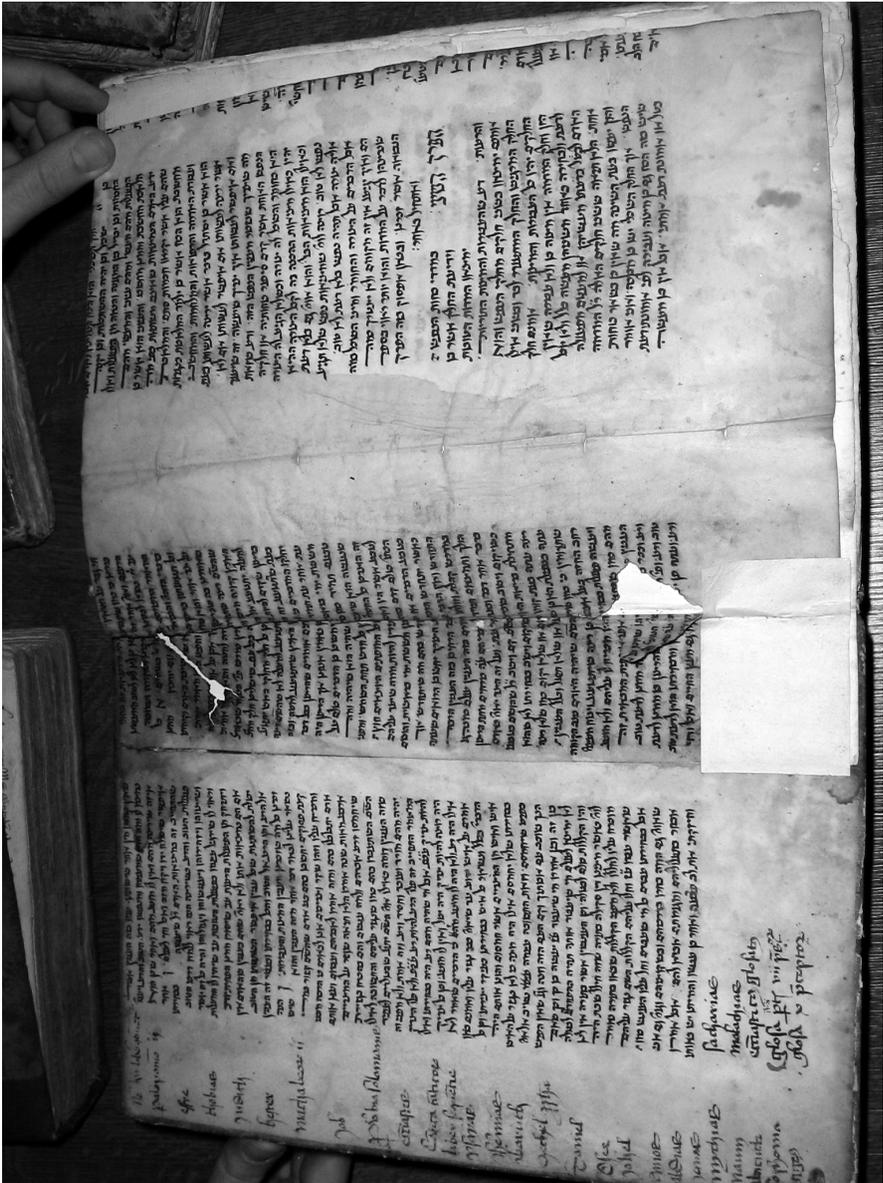


Abb. 1: Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals, Cod. Cus. 7  
MAIMONIDES, *Schemone Peraqim*, der Beginn des zweiten Kapitels

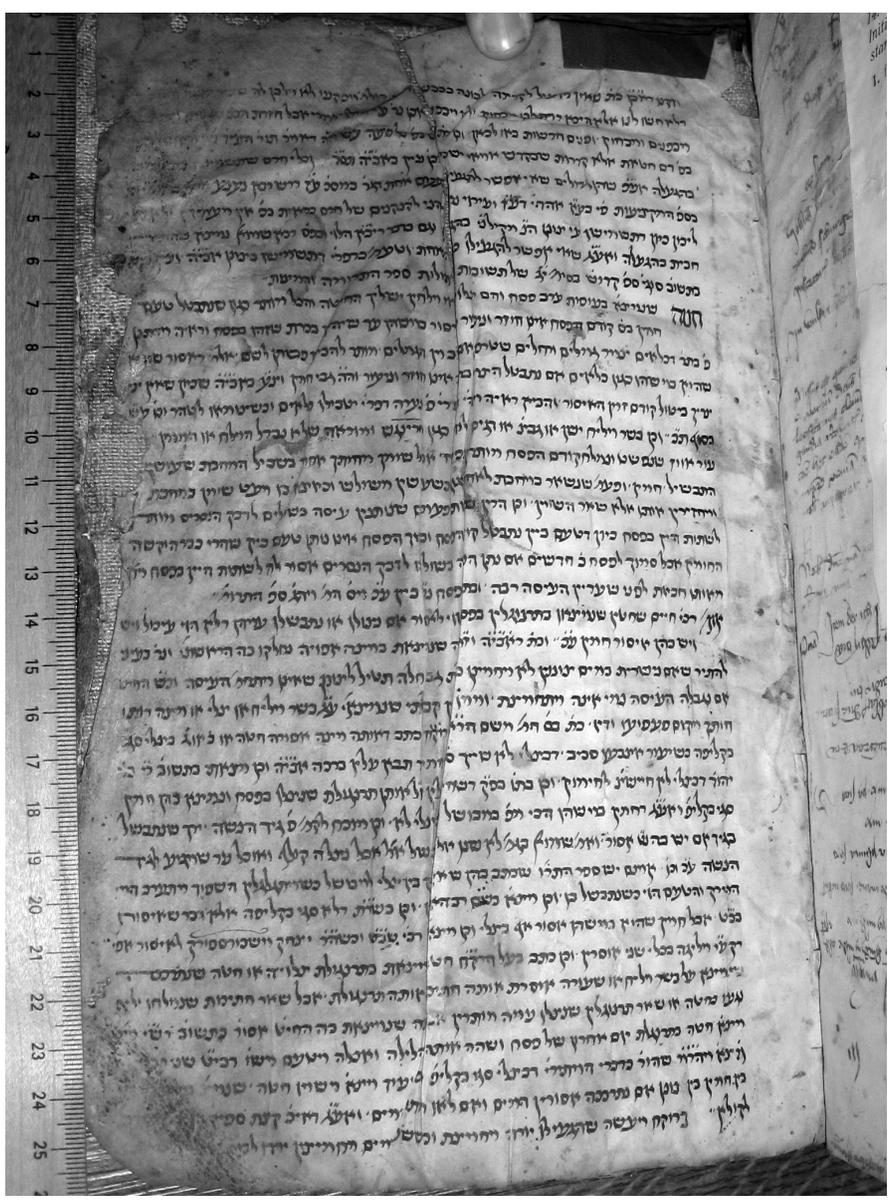


Abb. 2: Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals, Cod. Cus. 158  
 Me'ir ha-Kohen, *Haggahot Maimuniyot, Hilchot Chamets u-Matsa, Hilchot hag'ala*



Abb. 3: Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals, Inc. 88  
BARUCH BAR ISAAK, *Sefer Teruma, Hilchot Issur we-Heter* § 73



Abb. 4: Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals, Inc. 88  
 BARUCH BAR ISAAK, *Sefer Teruma, Hilchot Issur we-Heter* § 70



Abb. 5: Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals, Inc. 89a  
BARUCH BAR ISAAK, *Sefer Teruma*, *Hilchot Yayin Nesseh* § 182

# Les souffrances « infernales » du Christ en Croix :

Lefèvre d'Étaples entre Nicolas de Cues et Luther

Par Jean-Claude Lagarrigue, Strasbourg

La scission entre Catholiques et Réformés au XVI<sup>e</sup> siècle a conduit les uns et les autres à donner des gages d'orthodoxie, en refusant notamment de mettre en doute le contenu du Credo ou « Symbole des Apôtres », pourtant suspect depuis Lorenzo Valla d'être de rédaction tardive (IV<sup>e</sup> s.). Pour ne pas donner de prises à l'adversaire, chacun s'est efforcé de paraître irréprouvable en conservant à ce Symbole douteux le statut officiel de règle de foi. Les Réformateurs ont ainsi maintenu l'article de la descente du Christ aux enfers, tout en en bousculant complètement la compréhension traditionnelle. Point n'est besoin, pour Calvin, d'envoyer *réellement* l'âme du Christ dans les limbes prêcher aux « esprits en prison » (I P 3,19); il suffit de déclarer que le Christ a enduré sur la Croix « la pesanteur de la vengeance de Dieu<sup>1</sup> » lors de son agonie, par les souffrances de son corps et le désespoir de son âme. Le Christ est donc descendu si bas dans la nature humaine qu'il a enduré sur la Croix les souffrances « infernales » du désespoir, comme s'il était lui-même damné. On évite de la sorte les « fables puérides<sup>2</sup> » sans pour autant amputer le Credo.

Les Jésuites, à commencer par Bellarmin, Suarez et Pétau<sup>3</sup>, n'ont pas manqué de dénoncer la manœuvre. Pour eux, les Réformateurs introduisent en fait un contenu entièrement nouveau, sous couvert de maintenir officiellement la lettre du Symbole des Apôtres. Bref, ce sont des

1 JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, 16, § 11 (Paris, Vrin, 1957, t. II, p. 291).

2 *Ibid.*, p. 288.

3 ROBERT BELLARMIN (1542-1641), *Disputes sur les questions controversées de la foi chrétienne contre les hérétiques de notre temps* (1586), Du Christ, l. IV, ch. 6-16 (Ingolstadt, 1586-1589, p. 351-428); FRANCISCO SUAREZ (1548-1617), *Du mystère de la vie de Jésus-Christ*, disp. 42 et 43 (*Opera omnia*, Paris, 1866, t. XIX, p. 697-743); DENIS PÉTAU (1583-1682), *Dogmes théologiques*, vol. VI (1650), De l'incarnation, l. XIII, ch. 15-18.

*modernes*, en rupture avec la Tradition. Evidemment, pour les Réformés, la nouveauté n'était pas absolue, mais relative à l'interprétation dévoyée de leurs adversaires : si rupture il y a, c'est tout au plus une *rupture de la rupture*, une sorte de *soudure* avec l'Évangile retrouvé. Mais, au total, que l'on cherche l'origine de la thèse réformée dans la tête des Réformateurs ou dans la Bible, on élimine dans les deux cas l'éventualité d'une source « catholique » ou « médiévale ».

La lecture des *Sermons* n° 276 et n° 279<sup>4</sup> de Nicolas de Cues révèle cependant une grande surprise : *pour le Cusain aussi, le Christ a souffert sur la Croix les souffrances des damnés !* Voilà du coup l'accusation de *modernisme* qui s'écroule, ainsi que la défense habituelle des protestants (le retour au texte biblique). De nouveauté il n'y en a point : ni absolue ni relative. Les Réformateurs s'inscrivent eux aussi bel et bien dans une tradition, qu'ils ont certes prolongée et radicalisée, mais qui prend sa source dans l'œuvre du cardinal de Cues. Et puisqu'il est devenu courant de raconter l'histoire de l'évolution de l'Église catholique comme une suite de réformes et de renaissances (comme Jean Chélini<sup>5</sup>), pourquoi s'interdire de penser la Réforme en termes de tradition, sur certains points du moins comme la descente aux enfers ?

Se pose évidemment la question du vecteur de transmission de la thèse de Cues aux Réformateurs, qui n'ont guère lu les œuvres de ce dernier (en tout cas pas au point d'exhumer le texte de deux de ses sermons).

Ce lien, c'est la Préface du *Quintuple Psautier* de Lefèvre d'Étaples. Par deux fois, en 1509 et 1513, celui-ci revient en effet sur l'analyse cusaine de la descente du Christ aux enfers, pour essayer de la sauver de l'hérésie. La tâche était ardue manifestement, et le résultat peu convaincant à maints égards. Il demeure que Lefèvre a réussi, ce faisant, à sortir de l'oubli la thèse de Cues. Lefèvre lisant Cues, puis Luther lisant Lefèvre lecteur de Cues : tel est l'argument ; il nous faut cependant étudier les textes dans le détail pour voir si l'argument est probant.

4 NICOLAS DE CUES, Sermon n° 276 sur « *Celui qui par l'Esprit saint s'est offert lui-même* » (4 avril 1457), et Sermon n° 279 sur « *Il est descendu aux enfers* » (17 avril 1457), *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XIX, fasc. 6, Hambourg, Meiner, 2005, respectivement p. 543-555 et p. 582-583.

5 JEAN CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 1991.

I) La thèse de Cues : La Croix comme *condition de possibilité* de la descente aux enfers

Il n'est plus temps d'accuser les Réformateurs d'introduire une thèse nouvelle sur la descente du Christ aux enfers : l'heure des polémiques est passée. Du sein même de l'Église catholique certains ont osé faire le lien, quitte à commencer à penser les Réformateurs en termes de tradition et non plus de rupture. C'est le cas par exemple de l'éminent Hans Urs von Balthasar, dont l'autorité ne saurait être ignorée. Ainsi celui-ci déclare dans *La Gloire et la Croix* (t. III : *Les aspects esthétiques de la Révélation*) que :

« Nicolas de Cuse a raison quand il conclut que Jésus a seul souffert pour tous la peine *poena damni*, de même qu'il a seul, sur la Croix, expié tout le péché du monde; et de même que, à la Croix déjà, l'état eschatologique d'abandon par Dieu le faisait sortir du temps, ainsi, le Samedi saint, dans le véritable état de mort, dans la perte de toutes les lumières spirituelles de la foi, de l'espérance et de la charité, cet abandon devient définitivement intemporel. [...] Luther et Calvin ont suivi Nicolas de Cues dans cette interprétation [qui considère que la souffrance du Christ est allée jusqu'aux peines infernales]. Calvin surtout a souligné l'aspect d'obéissance et il a considéré tout l'abandon par Dieu, du mont des Oliviers jusqu'au Calvaire et au Samedi saint, comme un unique événement (sans faire suffisamment de distinctions)<sup>6</sup>. »

Guy Bédouelle a, quant à lui, apporté toute la précision de ses connaissances concernant l'évangélisme français et repéré dans le texte de la Préface du *Quintuple Psautier* le *chaînon manquant* entre Cues et la Réforme sur le thème de la descente aux enfers<sup>7</sup>. Selon lui, Lefèvre annonce bel et bien les Réformateurs, en acceptant de reprendre l'interprétation « existentielle » de cet article par Cues, quitte à l'aménager quelque peu pour la faire entrer dans le cadre de l'orthodoxie :

« Lefèvre réfute [les accusations d'hérésie porté à l'encontre de Cues sur cet article du Credo] seulement au niveau de l'exégèse et de la compréhension du texte de Nicolas de Cues : il n'y a pas chez lui d'affirmations directement théologiques [...]. Lefèvre se défend d'aborder une

---

6 HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. III : Théologie, vol. 2 (trad. R. Givord, Paris, Aubier, 1975, p. 200-201). Voir aussi *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, III/2, *Das Christuseignis*, Einsiedeln, Zurich, 1969, p. 243 et suiv. (trad. fra., vol. XII, Paris, Cerf, 1972, p. 141 et suiv.).

7 GUY BÉDOUELLE, *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples. Un guide de lecture*, Genève Droz, 1979, p. 154-161.

position qui ne serait pas celle de l'Eglise [...] Pourtant, sa position personnelle reste claire: elle côtoie l'explication existentielle qui sera celle des Réformateurs<sup>8</sup>. »

Ces deux auteurs frayent, on le voit, la voie à la reconnaissance d'une source cusaine de l'interprétation réformée de la descente aux enfers. On savait déjà que Nicolas de Cues avait précédé Copernic dans l'abandon du géocentrisme<sup>9</sup>, Valla dans la contestation de la Donation de Constantin<sup>10</sup>, voilà sans doute qu'il faut mettre Cues aussi derrière la « théologie réformée de la mort de Dieu », puisqu'il revient au Cusain d'avoir énoncé le premier la descente de Dieu jusque dans les souffrances de la mort et de la damnation par le Crucifié.

Il est cependant remarquable que la thèse du Cusain n'apparaisse que dans des sermons peu connus, plutôt que dans ses œuvres majeures. C'est pour ainsi dire *en passant*, et sans aucune pointe agressive ou ironique que le Cusain s'efforce de penser cet article du Credo. Son but, en effet, n'est pas de détruire la compréhension traditionnelle, pour lui substituer une autre, supposée plus profonde, mais de remonter des articles du Credo vers leur condition de possibilité, qu'est la Croix. La descente aux enfers, comme la résurrection ou le jugement dernier ne sont certes pas des croyances exclusives du christianisme; mais il revient à celui-ci de fonder ces articles de foi, par le gibet glorieux du crucifié mort pour nous<sup>11</sup>. Par suite, Cues ne craint pas d'illustrer sa conception des enfers de références à *L'Enéide* de Virgile ou au *Phédon* de Platon: son but n'est pas d'expurger l'Évangile des « mythologies » qui l'ont recouvertes, mais de présenter l'Évangile comme *la seule religion fondée*, voire comme *le fondement caché de toute religion*.

Pour le Cusain, la descente aux enfers n'est pas seulement à entendre comme un changement de lieu, mais aussi comme une expérience, qui procure au Christ la « vision de la mort ». Il ne s'agit pas – pas encore du moins – de dénoncer la compréhension littérale de la descente aux enfers, mais de la fonder sur son socle spirituel: Dieu s'est abaissé jusqu'à endurer

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>9</sup> NICOLAS DE CUES, *De la docte ignorance* (1440), II, 11, n. 157.

<sup>10</sup> NICOLAS DE CUES, *De la concordance catholique* (1434), III, 2.

<sup>11</sup> Cues écrit ainsi, à l'encontre des juifs et des musulmans, qu' « Ils sont donc aveugles tous ceux qui croient à la Résurrection et ne connaissent pas le Christ comme condition de possibilité. » (*De la docte ignorance*, III, 8, n. 227).

pour nous les souffrances des damnés; il a souffert en effet le supplice le plus dur, la plus grande souffrance. Lui, l'homme maximal, a aussi enduré la douleur maximale :

« La vision de la mort par le chemin de la connaissance est la peine consommée. Et puisque la mort du Christ fut consommée, c'est pour cela qu'il a vu par le chemin de la connaissance la mort qu'il avait choisi de souffrir. (...) C'est alors que l'âme du Christ descendit aux enfers, où est la vision de la mort. La mort, en effet, est appelée enfer en Ap 20[13-14], et [son âme] fut libérée « de l'enfer inférieur »; car le Prophète déclare que le Christ a dit au Père qu' « il a tiré son âme de l'enfer inférieur » [Ps 86 (85), 13].

L'enfer inférieur (ou plus profond) est là où on voit la mort. Quand Dieu ressuscita le Christ, il le tira de l'enfer inférieur. Il est dit dans les *Actes des Apôtres*, 2[24]: « les douleurs de l'enfer ayant été dissoutes », et le Prophète [déclare]: « Il n'a pas laissé son âme en enfer » [16 (15), 10]. Ainsi donc, si tu considères correctement les choses, la Passion du Christ, en comparaison de laquelle aucune ne peut être plus grande, fut comme celle des damnés (*ut damnatorum*), qui ne peuvent être damnés davantage, c'est-à-dire [qu'elle fut] jusqu'à la peine infernale (*usque ad poenam infernalem*), comme disait le Prophète en son nom: « les douleurs de l'enfer m'ont enserré » [Ps 116 (114-115), 3]. Il ajoute d'ailleurs à leurs propos que son âme en a été libérée, disant: « Tu as conduit mon âme hors de l'enfer. » [Ps 25 (24), 4]<sup>12</sup> »

La méthode habituelle du Cusain est de penser Dieu en passant à la limite les symboles qui servent à le penser; ainsi, le triangle infini finit-il par symboliser l'Infini infigurable, le superlatif préparant l'hyperbole. Mais ici, c'est la souffrance qui se trouve maximisée<sup>13</sup>. Et c'est parce que l'enfer est le lieu de la souffrance infinie que la souffrance maximale est rapportée à l'enfer. Le Christ a fait l'expérience de l'abandon et de l'agonie: il a « vu » la mort; et c'est parce que l'enfer est le « lieu » de cette vision qu'on dit le Christ est descendu aux enfers.

Evidemment, déclarer que le Christ a subi une Passion « en comparaison de laquelle aucune ne peut être plus grande » décourage toute demi-mesure dans l'interprétation. C'est le Christ entier qui a souffert, âme et corps, moralement et physiquement: comprendrait-on, sinon, comment un homme qui ne souffre que dans ses membres ou que dans sa tête souffre plus que tous les autres? Comme les damnés, le Christ n'a pas seulement souffert dans son corps: son dernier cri est pour son père: pourquoi m'as-tu abandonné? Mais le Christ peut-il perdre tout à fait sa

12 Sermon n° 276 sur « *Celui qui par l'Esprit saint s'est offert lui-même* », du 4 avril 1457, éd. Heidelberg, t. XIX, fasc. 6, Hambourg, Meiner, 2005, p. 548-549. Je traduis.

13 Cues déclarait déjà, dans la *Docte ignorance* (en 1440), que le Christ a enduré une mort « volontaire et très innocente, très infâme et très cruelle » (III, 6, n. 218), et que « le Christ est mort pour nous, et de la mort la plus cruelle qui soit » (III, 7, n. 221).

relation préférentielle avec Dieu ? Sa tête, symbole de sa nature divine, peut-elle souffrir comme son corps, symbole de l'Eglise ?

A trop accentuer la souffrance « infernale » du Christ, ne risque-t-on pas en effet d'en faire un damné *comme* les autres ? Or déclarer qu'il a souffert comme les damnés le supplice corporel et l'abandon spirituel, ce n'est pas dire qu'il a souffert *en tant que* damné. Le problème est donc de conserver l'innocence « essentielle » tout en le situant « existentiellement » à la place des damnés. Mais ne risque-t-on pas de perdre le caractère maximal de la souffrance, si l'on explique que le Christ n'était pas « un vrai damné », mais seulement un quasi-damné ? Car le Christ n'a pas enduré une quasi-mort ; aussi n'a-t-il pas souffert une quasi-damnation. Comment donc concilier l'innocence et la damnation ? Serait-ce que la damnation d'un innocent est pire que celle des coupables ? Mais comment Dieu pourrait-il infliger à son fils innocent une damnation qu'il ne mérite pas ?

La voie s'ouvre ici à une analyse de la mort vicariante du Christ, crucifié pour nous, qui décrit la mort du Juste comme plus injuste et plus tragique que celle du coupable. Car la mort du Christ n'est pas allée seulement jusqu'à la souffrance des enfers, elle est allée sans doute au-delà, puisqu'elle est la Passion maximale : contrairement aux Passions « ordinaires » des pécheurs condamnés, il a connu les souffrances les plus dures. Le problème est donc non seulement de maximaliser la mort du Christ jusqu'aux enfers, mais de dépasser les enfers vers la solitude unique du Messie, seul à descendre tout en bas.

II) La lecture de Lefèvre : Le Christ a souffert *comme* un damné, et non *en tant que* damné, parce qu'il n'a souffert que dans son corps et non dans sa tête

On doit à Lefèvre d'Étaples d'avoir sorti la thèse cusaine de l'anonymat. Celui-ci consacre en effet de très longues pages à commenter l'interprétation du Cusain dans son *Quintuple Psautier*, dans l'édition de 1509 comme dans celle de 1513. De fait, cet ouvrage fameux a diffusé très largement ce qui risquait de rester confiné dans un tome des Œuvres complètes de Cues, consacré à ses sermons.

Le point de départ est une longue remarque (*Adverte*) que Lefèvre écrit à propos des versets 10 et 11 du Psaume 30 :

v. 10 : Que gagnes-tu, Seigneur, à mon sang et à ma descente dans la fosse ? La poussière peut-elle te rendre grâce ? Proclame-t-elle ta fidélité ?

v. 11 : Prends pitié de moi, Seigneur, parce que je suis tourmenté. (*Miserere mei Domine, quoniam tribulor*).

Classiquement, ces versets ont été rapportés au Juste souffrant, c'est-à-dire au Messie. Le texte des Évangiles (Mt 27 : 46) n'hésite d'ailleurs pas à mettre dans la bouche du Christ un cri d'abandon similaire, emprunté au Ps 22 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Mais Lefèvre remarque fort justement que le verset 11, qui évoque les tourments du Juste, succède au verset 10, qui évoque le sang versé et la descente dans la fosse. Faut-il en déduire que le Messie a souffert deux morts, physiquement sur la Croix et moralement aux enfers ? Pourquoi ne pas se rallier alors à ceux « qui veulent que le Seigneur a non seulement porté à notre place les douleurs de la mort terrestre, mais a aussi enduré les douleurs de l'enfer, comme Adam (qui avait enduré la seconde mort pour sa transgression) et sa postérité » ?

La préoccupation de Lefèvre tourne, on le voit, autour de la distinction entre la première et la seconde mort, qu'on trouve dans l'*Apocalypse* (2,11 ; 20,6 et 14). Le salaire du Pêché n'est certes pas la mort tout court, qui guette tout être vivant, fût-il innocent, mais la condamnation divine. Et l'homme pécheur doit appréhender en conséquence une double mort. La logique voudrait que le Messie ait enduré sur la croix la première mort, et aux enfers la seconde mort, ce qui implique qu'il soit descendu aux enfers *pour y souffrir*.

Lefèvre avoue cependant, à de nombreuses reprises, sa répugnance et son hésitation à traiter de cette hypothèse. Il en connaît en effet les risques. A trop souligner la disjonction entre les deux morts, on risque en effet de relativiser la mort sur la Croix. Car réserver la seconde mort pour les enfers, c'est faire de la Crucifixion une espèce de *petite mort*, ou une sorte de mort profane, prélude à la mort sacrée. Le docétisme n'est pas loin.

C'est ici qu'intervient la référence au Cusain dans l'édition de 1509, dans le but de rapatrier sur la Croix la seconde mort. On voit l'intention de Lefèvre à l'origine : se servir de Cues pour ramener vers l'orthodoxie une hypothèse de lecture assez hardie. En déclarant que le Christ « a vu par le chemin de la connaissance la mort qu'il avait choisis de souffrir »,

et qui s'est révélée si atroce qu'elle « fut comme celle des damnés » (sermon 276, n. 20–21), il déclare tout bonnement que le Christ a souffert sur la Croix la première mort *et* la seconde mort. Quant aux enfers, ils n'ont pas vu le Christ souffrir mais « prêcher aux esprits en prison » (comme il est dit en 1 P 3,19) et illuminer les ténèbres. Voici donc le docétisme conjuré (et accessoirement l'islam, puisque le *Coran* reprend la thèse docétiste<sup>14</sup>).

Evidemment, une lecture hâtive des sermons de Cues pourrait lui attribuer ce que précisément celui-ci permet d'éviter. C'est ce que Lefèvre explique dans le résumé qu'il fait en 1513 de l'argumentation de 1509 :

« Qu'il faille supprimer que l'âme du Christ n'a pas enduré aux enfers les douleurs de la seconde mort, contrairement à Adam et à sa postérité, [on pourrait entreprendre de le montrer, à tort] à partir des affirmations de Cues dans ses *Sermons* [276 et 279] et sur des témoignages de l'Écriture sainte [Ac 2, 24; Ps 18 (17), 5–6; Ps 88 (87), 4–18; Ps 116 (114), 3; Ps 142 (141), 7–8] (...).

Ces [versets] semblent montrer tous ensemble (mais aucun autre dans les *Psaumes*) qu'aux enfers aussi, le Seigneur de Gloire n'a pas été exempt de chagrin, par la partie [de son être] qui par nature était sujette à pâtir. Ce sont là les arguments qui peuvent être apportés, qui ne sont, à vrai dire, que des délires en forme d'arguments qui s'évanouiront dans l'appendice qui suit.<sup>15</sup> ».

Mais, c'est à tort, évidemment. La pensée de Cues n'est précisément pas celle-là, puisqu'il condense sur la Croix elle-même la première et la seconde mort. Bien compris, Cues sert au contraire de rempart à l'hérésie.

Cette lecture limpide mais subtile méritait d'être approfondie encore. Un des lecteurs de la première édition du *Quintuple Psautier*, un certain Pierre Marnef de Leyde<sup>16</sup>, prieur de la Chartreuse de Gosnay (dans le Pas-de-Calais actuel), pria en effet Lefèvre d'éclaircir quelque peu sa pensée. Car, en suivant le Cusain, Lefèvre ne tombe-t-il pas dans l'excès inverse, en accordant trop à la souffrance du Christ en Croix ? Car le Christ n'est pas un damné tout de même !

14 *Coran*, IV, 157.

15 LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Quintuple Psautier*, Préface, Appendice sur Ps 30, fol. A. iii.

16 Je remercie M. Laurent Borne, conservateur des Archives de la Grande Chartreuse, qui m'a aidé grandement à identifier le correspondant de Lefèvre. On peut désormais affirmer avec certitude qu'il s'agit du dénommé Pierre Marnef de Leyde, qui dirigea la Chartreuse de Gosnay, en tant que prieur du monastère du Val Saint-Esprit (et en tant que vicaire pour le couvent des moniales du Mont Sainte-Marie), de 1512 à 1540, et qui devint ensuite supérieur de l'Ordre des Chartreux de 1440 à 1446 (date de sa mort).

La thèse de Cues est désormais en position d'accusée. Alors qu'elle servait à se prémunir contre une idée dangereuse suspecte de docétisme dans la première édition, elle est désormais suspectée elle-même d'être hérétique.

La défense de Lefèvre va consister, pendant de très longues pages, à distinguer la souffrance des damnés de celle du Christ, car dire qu'il a souffert *comme* un damné n'est pas dire qu'il a souffert *en tant que* damné. Tout d'abord, la souffrance du Christ n'est pas double mais unique : sa maximalité exige qu'elle ne puisse pas se fractionner, comme celle des damnés ordinaires, en une première et une seconde mort. Sa Passion est un *hapax*, ainsi que le Cusain nous l'apprend :

« Mais est-ce que le Christ a souffert deux fois, une Passion, la sienne, en ce monde, en comparaison de laquelle aucune ne peut être plus grande, et une autre Passion en enfer ? Loin de nous tous, loin, cette erreur effectivement impie ! Car il a souffert une fois, comme Paul y fait saintement allusion, lorsqu'il dit que « par son propre sang, il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire et qu'il a obtenu une rédemption définitive » [He 9,12]<sup>17</sup>. »

En affirmant le caractère maximal de la souffrance du Christ, Cues n'a pas voulu dire que sa souffrance physique avait ensuite été complétée par la souffrance morale de la seconde mort aux enfers ; il a affirmé au contraire qu'elle a été complète d'emblée. C'est d'ailleurs cela qui rend sa mort si hyperbolique, au point même de dépasser, par sa concentration en une expérience unique, l'expérience des damnés, qui éprouvent la mort en deux fois.

Mais, à quoi peuvent bien nous conduire ces spéculations ? A faire du Christ une espèce de super-damné ? Le danger est grand de diaboliser le Christ. Sans doute est-ce pour cette raison que Lefèvre ne cesse de protester de sa bonne foi et de sa fidélité à l'Eglise : c'est par exigence scientifique et « pour engager la discussion » qu'il a présenté la thèse de Cues, et non pour subvertir l'édifice du dogme<sup>18</sup>. Ainsi pour « obstruer toute entrée à l'hydre sifflante, au serpent antique<sup>19</sup> », Lefèvre s'efforce ensuite de

---

17 *Ibid.*

18 Lefèvre avait procédé de la sorte également avec les trois Marie (Marie de Béthanie, de Magdala, et la pécheresse de Lc 7,36-50), indûment confondues par la Tradition. Ce ton modéré d'humaniste désintéressé ne devait cependant pas le prémunir contre les querelles venues de la Sorbonne. Voir sur ce sujet G. BÉDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976, p. 191-196 ; *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 96-97

19 LEFÈVRE D'ETAPLES, *Quintuple Psautier*, Préface, Appendice sur Ps 30.

rappeler l'innocence du Christ jusque sur la Croix. Il ajoute du coup, en 1513, un *Dilvendi modus*, au commentaire du Ps 30 de 1509, ce qu'on pourrait traduire par « En guise de justification »<sup>20</sup>. De barrière contre l'hérésie docétiste, la thèse cusaine est passée de 1509 à 1513 dans le camp des idées suspectes de diaboliser le Christ, en l'assimilant aux damnés. Il recourt alors à la distinction de la tête et des membres, pour se tirer d'affaire<sup>21</sup>. Le Christ en effet a conservé jusqu'au bout la vision béatifique. Le Messie, qui participe par son corps à l'Eglise qui souffre, conserve dans son cœur l'espérance (Ps 38,14-16). Et si le Psalmiste décrit longuement les blessures et l'esseulement du Juste, il sait aussi raconter combien le Seigneur est attentif aux prières et aux suppliques qui lui sont adressées. La réponse de Lefèvre est, on le voit, très classique, et fort bien référencée : fondée sur la description paulinienne de l'Eglise comme d'un corps dont le Christ serait la tête<sup>22</sup>, elle convoque en effet, en plus des très nombreuses citations bibliques, Origène, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Ambroise, Jérôme et Augustin, excusez du peu !

Elle a cependant un défaut : elle n'explique guère comment cette souffrance corporelle pourrait être « maximale » comme celle des damnés, alors même qu'elle épargne la tête. Certes, le Christ a souffert la mort en une fois et non en deux ; mais n'a-t-il pas souffert partiellement, puisque la tête est épargnée ? Les damnés, eux au moins, ne souffrent pas à moitié, puisqu'ils souffrent physiquement et moralement, sur terre et aux enfers, dans leur corps et dans leur tête. N'est-il pas besoin que cette souffrance maximale se communique du corps à la tête ?

Un autre péril menace, qui est l'erreur d'Apollinaire de Laodicée, considérant que l'âme (ou l'esprit) du Christ était divine et non humaine. A force de répéter depuis Athanase<sup>23</sup> que la nature divine était associée hypo-

20 LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Quintuple Psautier*, 47.

21 G. BÉDOUELLE considère que la distinction entre les membres et la tête du Christ est « le nerf de l'argumentation [de Lefèvre] pour tous les versets en cause » (*Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples. Un guide de lecture*, Genève, Droz, 1979, p. 157).

22 1 Co 12,12-31 ; Rm 12,5 ; Ep 1,22-23 ; 4,15.

23 [ATHANASE D'ALEXANDRIE], *Symbole de foi « Quicumque »*, PG 28, 1584. Dans sa *Lettre à Epictète*, 5-6, Athanase explique, curieusement, que le fait que seule l'âme du Christ soit allée en enfer, sans le corps, montre bien que « le corps [du Christ] n'est pas le Verbe, mais seulement le corps du Verbe ». On le voit : l'erreur d'Apollinaire est déjà contenue dans les textes d'Athanase. Nicolas de Cues, quant à lui, semble conscient des dangers de cette analogie, puisqu'il considère que cette comparaison des deux natures avec la tête et le corps « n'est pas un exemple tout à fait adéquat » (Sermon n° 22 sur

statiquement à la nature humaine comme l'âme l'est au corps, certains, comme Apollinaire, ont en effet fini par prendre à la lettre ce qui était au départ à prendre au figuré. Or, que fait Lefèvre, sinon considérer que le Christ n'a souffert que dans son corps et non dans son âme, puisqu'il n'a souffert qu'en tant qu'homme et non en tant que Dieu ? Cette analogie de la tête et du corps, appliquée au problème de l'incarnation, avait surtout le mérite de corriger les dérives du nestorianisme, en rappelant l'unité « personnelle » du Christ contre une lecture faisant de la partie divine et de la partie humaine deux faces, deux πρόσωπα différents. Mais, sortie du contexte de la polémique entre Alexandrie et Antioche au IV<sup>e</sup> siècle, cette analogie menace d'occulter le caractère pleinement homme du Christ, dans son corps *et dans sa tête*.

On comprend cependant la prudence de Lefèvre : accorder en effet que le Christ a souffert dans son corps et dans sa tête, ce serait quelque part accorder qu'en Christ Dieu a eu part aux souffrances des damnés, et introduire, dès lors, *en Dieu* l'expérience de la mort. On peut en outre ajouter que Lefèvre reste en cela conforme à la pensée du Cusain, qui précise toujours que le Christ a souffert dans sa nature humaine<sup>24</sup>. Reste à savoir si « la communication des idiomes » ne conduit pas à étendre à la nature divine cette souffrance maximale.

### III) La lecture de Luther et Calvin : Le Christ a souffert à la place des damnés

Par Lefèvre la thèse de Cusain s'est transmise aux Réformateurs protestants, qui se servaient évidemment du *Quintuple Psautier*. Il est à ce propos particulièrement remarquable que les principaux textes de Luther concernant son interprétation des souffrances infernales du Crucifié se trouvent dans ses propres *Etudes sur les Psaumes* (écrites en 1518–1519,

---

« *Un jour sanctifié* », du 25 déc. 1440 ; trad. F. Bertin, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Paris, Cerf, 1998, p. 94–95).

24 Il cite, à ce propos, dans l'Appendice de la Préface du *Quintuple Psautier*, un passage très clair du *Coran passé au crible (Cribratio alchorani)* II, chap. 16 : « En effet, la mort consommée du très innocent Fils de Dieu, unique engendré, *qu'il a souffert en la nature humaine*, est la rédemption de tous les captifs par l'auteur de la mort de Satan. Et c'est dans cette mort du Christ que quiconque s'incorpore à lui est mort et a mérité la vie. » [Je souligne.]

et éditées en 1521). Il est raisonnable de penser que Lefèvre n'y est pas pour rien, Luther ne pouvant pas passer à côté de l'Appendice très étendu de la Préface de l'ouvrage de Lefèvre qu'il ne cesse de compulsier pour faire ses cours sur les Psaumes.

Mais Luther balaie les scrupules de Lefèvre. Il est faux, selon lui, d'affirmer comme « nos aînés, et surtout Augustin », que le grand cri poussé par le Christ vient non pas « de la tête mais des membres, qui, lorsqu'ils sont tourmentés, ne sont pas exaucés<sup>25</sup> ». Il est absurde de distinguer de la sorte entre la tête et le corps : « le corps est un » (1 Co 12,12), et l'âme, ajoutons-nous, n'est pas dans le corps ainsi qu'un pilote en son navire. Ainsi, ce qui est souffert dans le corps doit se communiquer aussi à la tête : imagine-t-on le Christ rester insensible aux souffrances de son Eglise, comme une tête impassible ?

Luther insiste du coup sur le caractère relationnel de l'expérience de la mort par le Crucifié. Le Christ n'est certes pas un damné, mais il est mort comme un damné, parce qu'il est mort à sa place. Mort *pour nous, pour moi*, le Christ innocent meurt en prenant la place de chacun. Et par ce moyen de la substitution pénale, Luther peut alors réintroduire toutes les coïncidences des opposés venues de Nicolas de Cues :

« Que dirons-nous donc ? que le Christ, dans le même moment, est le juste suprême et le pécheur suprême, dans le même moment le menteur suprême et le suprême diseur de vérité, dans le même moment celui qui se glorifie au plus haut point et celui qui désespère au plus haut point, dans le même moment celui qui est bienheureux au plus haut point et celui qui est damné au plus haut point ? Si en effet nous ne disions pas cela, je ne vois pas comment il aurait été abandonné par Dieu, quand c'est de cette manière que beaucoup de saints – Job, David, Ezéchias, Jacob – ont été abandonnés : donc, bien davantage le Christ l'a-t-il été, [lui] qui est la tête des saints, [lui] qui a porté en lui-même toutes nos faiblesses<sup>26</sup>. »

25 WA 5, 608, trad. fra. p. 408. Voir aussi le *Commentaire de l'Épître aux Romains* (Rm 9,3), *Œuvres*, Labor et Fides, t. XII, p. 154 : « Car le Christ, plus que tous les saints, a été damné et abandonné. Et il n'a pas supporté aisément la souffrance, ainsi que certains se l'imaginent. C'est réellement et véridiquement qu'il s'est offert pour nous à Dieu le Père en vue de la damnation éternelle. Et sa nature humaine ne s'est pas comportée autrement qu'un homme éternellement condamné à l'enfer. Et c'est à cause de cette charité qu'il portait à Dieu, que Dieu l'a relevé aussitôt de la mort et de l'enfer ; et c'est ainsi qu'il a mordu l'enfer ! (...) Le Christ a fait cela en éprouvant la plus dure souffrance qui soit. De là vient qu'en de nombreux passages il se plaint des souffrances de l'enfer. Ceux qui repoussent cette interprétation sont encore mus par les imaginations de la chair. »

26 MARTIN LUTHER, *Études sur les Psaumes*, Ps 22, WA 5, 602–603 ; trad. Georges Lagarrigue, *Œuvres*, t. XVIII, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 400.

Luther ne recourt à aucun moment à la distinction de l'âme et du corps. Le Christ, né innocent, « fut juste et le resta », mais il prit sur lui nos péchés : on lui a *imputé* notre faute, ce qui eut pour résultat de lui faire endurer notre peine à notre place. La pensée se désubstantialise au profit d'une conception plus relationnelle de la personne, inspirée de la pensée juridique. L'opposition structurale de la pensée juridique entre droit réel (« des choses ») et droit des personnes est en effet fort utile, pour celui qui veut s'efforcer de penser la personne en relation et non comme une substance en soi.

Il demeure toutefois que si le Christ est *pour ainsi dire* descendu aux enfers sur la Croix selon Luther, ce dernier ne croit évidemment pas au caractère réel de cette descente *lors de* la Crucifixion : le Christ ne s'est pas réellement absenté de la Croix, ainsi que l'affirment, à tort, certains apocryphes<sup>27</sup>. Il maintient cependant la réalité de cette descente « *secundum substantiam* » après la Crucifixion, ainsi qu'il l'expose (contre Pic de la Mirandole et Marsile Ficin probablement<sup>28</sup>) dans le commentaire du Psaume 16<sup>29</sup>. Du coup, lui aussi considère, comme Lefèvre, que le Christ

27 Voir notamment l'apocryphe du IV<sup>e</sup> s., intitulé *Questions de Barthélémy*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Gallimard, Pléiade, 1997, p. 255-295.

28 PIC DE LA MIRANDOLE, *Neuf cent conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, 1486, 29 conclusions de théologie; Paris, Allia, 1999, p. 148-149: « Le Christ n'est pas véritablement, et dans sa présence réelle, descendu aux Enfers, comme le supposent Thomas et l'opinion commune, mais seulement en terme d'effet (*sed solum quod effectum*). ». Voir aussi MARSILE FICIN, *De la religion chrétienne*, ch. 15. Déjà au XII<sup>e</sup> s., il fut reproché à Abélard d'avoir dit que « l'âme du Christ n'est pas elle-même descendue aux enfers »; car « elle y a seulement pénétré par sa puissance. » C'est la 18<sup>e</sup> thèse condamnée par Innocent VIII en 1141, sous la pression de Bernard de Clairvaux (voir en part. sa *Lettre (n° 188) aux évêques et cardinaux de la cour de Rome*). En vérité, Abélard considère que l'âme du Christ, comme toute âme, ne peut être enfermée dans un lieu comme l'enfer: paradis et enfer sont des états et non des lieux. Cela n'empêche cependant pas Dieu d'emplir le monde entier de sa puissance. Voir par ex. ABÉLARD, *Explication du Symbole*, PL 178, 626; *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*, trad. Gandillac, *Conférences*, Paris, Cerf, 1993, p. 170-173.

29 LUTHER, *Études sur les Psaumes*, WA 5, 463: « Le sens donc est très clair, et expliqué avec beaucoup d'abondance et de soin par l'Apôtre. Mais les hommes se saisirent de cela, ne doutant en rien de leurs capacités naturelles, pour discuter [sur le fait de savoir] si le Christ fut en enfer selon l'âme ou selon la substance, et ce que c'était qu'être en enfer. Une grande partie [d'entre eux] fut portée à dire, contre l'Esprit, que: l'âme du Christ ne fut en enfer que par l'effet [qu'il y produisit]. Ceux-là, [qui se proclament] évidemment les meilleurs commentateurs de la Parole de Dieu, [ont donc lu:] « Mon âme – c'est-à-dire l'effet produit par mon âme –, tu ne l'as pas abandonnée en enfer » et « Il est descendu aux enfers », c'est-à-dire il produisit un effet aux enfers. Quant à nous,

est descendu aux enfers, moins pour y souffrir que pour marquer sa victoire sur la mort, accomplie sur la Croix. Un peu comme « un puissant héros ou un géant », qui viendrait, après la bataille, ruiner le château fort de son ennemi « avec son armée, sa bannière et ses armes », le Christ est descendu aux enfers marquer sa victoire par un triomphe éclatant dans le repaire même des puissances hostiles<sup>30</sup>.

L'attitude de Calvin tient, quant à elle, le milieu entre celle des humanistes italiens comme Pic ou Ficcin et celle de Luther. Comme Luther, en effet, Calvin considère que le Christ a porté dans son âme « la rigueur de la vengeance de Dieu<sup>31</sup> » et qu'il a enduré pour nous non seulement les souffrances du corps mais aussi le désespoir de l'abandon de la part de Dieu. D'accord toutefois avec les humanistes italiens, il reconnaît nettement le caractère métaphorique de cette descente aux enfers. La descente aux enfers c'est la Croix, qui marque l'abaissement ultime de Dieu ; le reste n'est que songe et imageries puérides<sup>32</sup>.

Evidemment, le point délicat, c'est que cette descente aux enfers fait partie du *Credo*, et qu'il n'est certainement pas opportun d'en rejeter une quelconque partie, même si l'on sait depuis Valla ce qu'on doit penser du supposé « Symbole des apôtres ». Calvin opte donc pour une adoption tactique de cet article du *Credo*, qu'il maintient littéralement, tout en vidant complètement de son sens traditionnel. Ce qui compte, c'est l'abaissement jusqu'au tréfonds de la souffrance humaine, ce qu'affirme de façon imagée cet article de foi ; quant au reste, ce ne sont que des fables délirantes, qui essaient d'enclorre des âmes inétendue dans des prisons étendues, ce qui est oublier le caractère symbolique des différents « lieux non localisables » que sont l'enfer ou le ciel<sup>33</sup>. Au moins, Socrate et

---

méprisant ces bagatelles frivoles et impies, nous comprenons simplement les paroles que le prophète a dites simplement ; et si nous n'arrivons pas à comprendre, nous ne cessons pas de croire fidèlement ce qui est écrit. L'autorité de l'Écriture est en effet bien plus grande que la capacité de l'esprit humain, dit Augustin. L'âme du Christ est donc vraiment descendue aux enfers selon la substance ; mais ce que cela a été et s'il est descendu, je crois que cela n'est pas encore révélé suffisamment, du moins pas complètement. » [Je traduis.]

30 WA 46, 311.

31 CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, 16, § 11 ; Paris, Vrin, 1957, t. II, p. 291.

32 CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, 16, § 9 ; Paris, Vrin, 1957, t. II, p. 288-9.

33 On peut lire, dans le même sens, chez HONORÉ D'AUTUN, que « tout lieu a une longueur, une largeur et une hauteur, mais l'âme, comme elle est dépourvue de tous ces attributs, ne peut être enfermée dans aucun lieu » (*L'Echelle du Ciel (Scala Coeli ma-*

Platon savaient quand il faisait des mythes et conserver assez de distance ironique ... La première *Epître de Pierre* écrit bien, cependant, que Jésus est descendu aux enfers « pour y prêcher aux esprits en prison » (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν: 1 P 3,19). On pourrait donc rétorquer à Calvin que sa critique l'amène à prendre ses distances vis-à-vis du texte biblique lui-même, et à faire de la philosophie plus que de la théologie. Mais Calvin relève le défi et s'efforce de prouver le caractère erroné de cette traduction: les esprits en prison ne sont jamais que des « intelligences aux aguets » (selon un autre sens de φυλακή), c'est-à-dire des Anges qui surveillent les hommes dans des tours de guet. C'est d'ailleurs ce que l'on peut lire en toutes lettres dans la *Deuxième Epître de Pierre* (2: 4): « Dieu n'a pas épargné les anges coupables, mais les a livrés aux antres ténébreux du Tartare, les gardant en réserve pour le Jugement. ». Après tout, que veut dire Pierre, sinon que la salut offert en Christ s'adresse à toutes les générations, et même à celles d'avant le Déluge? Car on sait que le Déluge a été causé, d'après la tradition au moins (voir le *Livre d'Enoch*), par la désobéissance des anges, qui se sont mélangés aux « filles des hommes » pour produire une race de géants désobéissants. Il faut donc se garder de sortir des citations du texte biblique de leur contexte; car on peut lire, juste après, qu' « il est allé prêcher aux esprits en prison [en fait aux intelligences aux aguets], aux rebelles d'autrefois, quand se prolongeait la patience de Dieu aux jours où Noé construisait l'arche, dans laquelle peu de gens, huit personnes, furent sauvées par l'eau. » (1 P 3: 19-20) Il est manifeste qu'il s'agit là de l'humanité d'avant le déluge, manière de dire que le Christ s'adresse à tous, par delà les siècles. L'expression curieuse « sauvés par les eaux » et non « sauvés des eaux » révèle bien l'intention de Pierre: décrire le déluge comme l'anticipation du baptême: Noé n'a pas été sauvé des eaux mais de la damnation, grâce au Déluge qui a noyé ses congénères dévoyés<sup>34</sup>.

---

ior), PL 172, 1237-1238; même idée dans le *Livre de la connaissance de la vraie vie* (*Liber de cognitione verae vitae*), PL 40, 1029.

34 La lecture calvinienne, qui préfigure sur de nombreux points l'érudition la plus moderne, s'appuie sur AUGUSTIN (*Lettre 164*, § 15-22), pour qui la Parole de Dieu n'a pas attendue de s'incarner en Jésus pour s'adresser aux hommes. Une bonne mise au point du débat actuel se trouve dans C. PERROT: «La descente aux enfers et la prédication aux morts», *Etudes sur la Première Lettre de Pierre*, Paris, Cerf, Lectio divina 102, 1980, p. 231-246.

Avec Calvin, l'idée cusaine de souffrances infernales endurées sur la Croix devient subversive. Il ne s'agit plus de *fonder* la descente aux enfers sur la Croix comme sur sa condition de possibilité, mais de *réduire* cet article de foi à la Croix elle-même.

On savait, jusqu'à présent, que le Cusain avait été le premier à critiquer la Donation de Constantin, avant Valla; qu'il avait été le premier à dénoncer le géocentrisme, avant Copernic; il faut désormais ajouter qu'il a été le premier, avant Luther et Calvin, à accorder au Crucifié des souffrances infernales. Son intention était de fonder l'article de la descente aux enfers sur une « Théologie de la Croix », qui respecte le caractère unique de l'œuvre de salut opérée sur la Croix. Il n'imaginait certainement pas les soubresauts provoqués ultérieurement par son initiative, aux tout débuts de la Réforme chez Lefèvre, puis Luther et Calvin.

L'heure n'est heureusement plus à l'affrontement des différentes confessions chrétiennes. Et justement, l'origine cusaine de certaines idées protestantes est une invitation qui nous est faite de dépasser les clivages et d'œuvrer à nouveau à la « paix de la foi ». On voit bien en effet combien il est facile de penser « à front renversé » : où est en effet la réforme ? Chez les protestants, ou chez le Cusain, que Lefèvre prolonge, avant de le transmettre à Luther et Calvin ? Et, où est la tradition ? Au XV<sup>e</sup> siècle ou au XVI<sup>e</sup>, durant la Renaissance ou durant « l'automne du moyen âge<sup>35</sup> » ? En tout cas, la rupture de Luther et Calvin sur cet article de foi ne forme pas une brisure radicale : les Réformateurs, en la matière, ne paraissent novateurs qu'à ceux qui ignorent (ou veulent ignorer) la tradition cusaine, présente dans l'évangélisme du début du XVI<sup>e</sup> siècle.

---

35 Je reprends ici le titre de l'ouvrage classique de JOHAN HUIZINGA: *L'Automne du Moyen Âge. Etude sur la vie et les formes de pensée aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles en France et en Flandre*, Haarlem, 1919; trad. fra. J. Bastin, Paris, Payot, 2002. Ce titre exprime, fort poétiquement, l'éclat brillant d'une époque à son déclin, les derniers feux étant les plus vifs.

## BUCHBESPRECHUNGEN



## BUCHBESPRECHUNGEN

NICOLAI DE CUSA *Apologia doctae ignorantiae*, edidit Raymundus Klibansky, editio stereotypa praefatione editoris altera et addendis corrigendisq̄ue aucta (Nicolai de Cusa Opera omnia II), Hamburg: Felix Meiner, 2007, ISBN 978-3-7873-1788-2

Der vorliegende Band ist eine Neuauflage des 1932 als Volumen II der Heidelberger Cusanus-Edition erschienenen Textes der *Apologia doctae ignorantiae*. Die Neuauflage wurde noch von Raymund Klibansky (†2005) vorbereitet und von Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger fertig gestellt. Im Unterschied zur ersten Auflage sind dem Text eine neue Einleitung (praefatio editoris altera) von Raymond Klibansky, dem Herausgeber der ursprünglichen Ausgabe, sowie fünf Ergänzungen und mehrere Korrekturen hinzugefügt. Das Zustandekommen und die Bedeutung dieser Neuauflage werden in einem Geleitwort (praemonitum praefationis alterae) von Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger dargelegt.

Die neue Einleitung (S. IX–XXIII) ist einerseits eine Überarbeitung der ursprünglichen Einleitung (S. XXIX–XXXII), andererseits fügt sie dem dort Gesagten einige treffende Bemerkungen hinzu: über den Autor der Apologie; über die Geschichte der Schrift; über Johannes Wenck von Herrenberg, dessen Kritik an *De docta ignorantia* Cusanus zur Widerrede reizte; über Fragen der Edition; über Cusanus als Autor und Herausgeber; über das Latein des Cusanus; über die Quellen von Cusanus. Was den Stammbaum der Codices betrifft, so wird dieser nach deren Zeitfolge aufgeschlüsselt. Der Struktur nach hat sich jedoch der ersten Ausgabe gegenüber nichts geändert. Auch wird ein zusätzlicher Codex (U: cod. Vindob. conventus ordinis praedicatorum 6) aufgezählt, den der Herausgeber kurz nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe entdeckte, der aber, da er von T (cod. Monac. lat. 18711) abhängig ist, keine wesentlich neuen Gesichtspunkte hinzufügt.

Die Hinzufügungen zum Textapparat und die Korrekturen des Textes (S. XXV–XXVIII) sind nicht in den laufenden Text aufgenommen. Doch werden die Stellen, an denen sie einzufügen sind, mit einem Sternchen am Rande angedeutet. Die wichtigste Korrektur bzw. Hinzufügung betrifft m. E. p. 11, 6. Zeile von oben (N. 14 in der ebenfalls hinzugefügten Einteilung in Abschnitte), wo jetzt ›per transcensum incorruptibilium humanitus scibilium‹ (statt corruptibilium) steht und diese Lesweise im Apparat (und im Gegensatz zu allen Handschriften und Drucken) als Konjektur (secundum *De docta ignorantia* et I. Wenck) ausgewiesen wird.

Eine gründliche Überarbeitung der *Apologia* mit Einschluss von Wencks *De ignota litteratura* wäre, wie Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger im Klappentext andeuten, durchaus wünschenswert gewesen. Nachdem jedoch die Heidelberger Ausgabe der Werke des Cusanus inzwischen abgeschlossen ist, kann man es nur begrüßen, dass der Text auf diese Weise wieder zugänglich

geworden ist. Dies trifft um so mehr zu, als auf diese Weise sowohl die entscheidende Rolle Raymond Klibanskys beim Zustandekommen der kritischen Edition der Werke des Nikolaus von Kues, als auch dessen maßgebliche Verdienste für die Cusanusforschung mit einem Zeichen des Dankes gewürdigt werden.

*Wilhelm Dupré, Nijmegen*

NICOLAI DE CUSA *Sermones* II (1443–1452), fasc. 6: *Sermones LXXVI–CXXI* a Heidi Hein et Hermann Schnarr editi (Nicolai de Cusa *Opera omnia* XVII/6), Hamburg: Felix Meiner, 2007, ISBN 978–37873–1732–5

Dieser von Heidi Hein (Text und Textvarianten des lateinischen Teils) und Hermann Schnarr (Quellenapparat und Parallelenapparat) herausgegebene Band der *Sermones* enthält die Predigtentwürfe der Legationsreise sowie den Entwurf einer am 12. März 1452 in Koblenz gehaltenen Predigt. (In den Vorbemerkungen sprechen die Herausgeber von zwei in Koblenz gehaltenen Predigten, doch konnte ich nur eine finden.) Damit ist Band II der *Sermones* abgeschlossen.

Der Band beginnt mit der in vier Handschriften überlieferten Nachschrift der in Wien während des Faschings (Karnevals) von 1451 (1.–4. März) »auf sand Steffans freyhoff« gehaltenen Predigt (*Sermo* LXXVI). Diese Predigt mit dem Titel *Ein kurcze ler und auslegung vber den heyligen pater noster* wurde bereits 1940 mit allen anderen Vaterunser-Predigten von Josef Koch und Hans Teske auf Grund der damals bekannten Wiener Handschrift des Schottenstifts ediert. Sie ist hier aber von Christian Kiening mit Inachnahme der in der Zwischenzeit entdeckten Handschriften (der Sächsischen Landesbibliothek, der Stiftsbibliothek von Heiligenkreuz bei Wien und der Österreichischen Nationalbibliothek) neu herausgegeben. Diese Predigt ist ein unmissverständlicher Beleg dafür, dass Cusanus die Menschen in ihrer Muttersprache angesprochen hat. Sie deutet aber auch darauf hin, dass sich die tatsächlich gehaltene Predigt deutlich von dem unterscheidet, was Cusanus in seinen Predigtentwürfen festgehalten hat. Während nämlich die übrigen Predigten des Faszikels aus höchstens 15 Abschnitten (wie *Sermo* CXV, S. 578–582) bestehen, zählt die Nachschrift (S. 463–474) deren dreißig. Da die Edition Unterschiede in den Nachschriften im Variantenapparat festhält, wäre eine kurze Angabe zum Verhältnis zwischen den vier Nachschriften willkommen gewesen.

Dem Text der Predigten werden jeweils Angaben zum Ort und zur Zeit, zur Zählung von Josef Koch, zu den Handschriften und der Seitenzahl im Baseler und Pariser Druck, sowie die Einteilung der Predigt vorausgeschickt. (Bei *Sermo* CXII [S. 571] müsste es statt 1452 wohl 1451 heißen, da Cusanus im Dezember 1452 bereits in Brixen war.)

Während der Legationsreise bevorzugte Cusanus, wie es in den Vorbemerkungen heißt, vornehmlich »die Homilie, eine fortlaufende Erklärung der Lesung oder der Evangelienperikope«. Doch finden sich auch bei diesen Predigten viele Stellen, an denen philosophische und theologische Überlegungen Eingang in die

Homilie finden und mit dieser zu einer glücklichen Synthese gelangen; wie etwa in *Sermo* XCVII (*Erunt primi novissimi et novissimi primi*), die Cusanus am 6. Februar 1452 in Löwen gehalten hat und in der er (gewissermaßen im Vorgriff auf *De ludo globi*) den Menschen als einen lebendigen Denar beschreibt (N. 10f.), der aus Gold besteht (»zuerst bist du Mensch«), der Münze ist (»dann bist du Christ«) und eine Inschrift trägt (»dann bist du zu diesem oder jenem berufen, bist Ackerer oder Weinbauer oder bist zu einer anderen Tätigkeit berufen, auf dass du nicht müßig seiest, oder damit du ein Religiöse seiest«). Ein weiteres Beispiel bietet *Sermo* CXVI (*Homines mirati sunt dicentes: Qualis est hic, quia venti et mare oboediunt ei*), die er am 30. Januar 1452 in Brüssel gehalten hat und in der er das Kommen des Heiligen Geistes mit den Bewegungen der Natur und des Erkennens verbindet und den Menschen als »animal admirativum« (N. 11) kennzeichnet, das sein Schiffelein der widrigen Winde Satans wegen zwischen Skylla und Charybdis hindurch steuern muss (N. 13).

Schließlich sei noch hervorgehoben, dass die drei Apparate (der Varianten, Quellen, und Parallelen) gut ausgearbeitet sind, so dass sich die Cusanusforschung auch dieser Ausgabe bestens und in Dankbarkeit bedienen kann.

Wilhelm Dupré, Nijmegen

NICOLAI DE CUSA *Sermones* III (1452–1455), fasc. 4: *Sermones* CLXXVI–CXCII a Silvia Donati, Harald Schwaetzer et Franz-Bernhard Stammkötter editi (Nicolai de Cusa Opera Omnia XVIII/4), Hamburg: Felix Meiner, 2004, ISBN 3–7873–1674–4;

fasc. 5: *Sermones* CXCI–CCIII a Silvia Donati et Isabelle Mandrella editi (Nicolai de Cusa Opera omnia XVIII/5), Hamburg: Felix Meiner, 2005, ISBN 3–7873–1711–2

Die *Sermones* CLXXVI–CCIII, die in den beiden Faszikeln 4 und 5 im Band XVIII der *Opera Omnia* des Nikolaus von Kues von Silvia Donati, Isabelle Mandrella, Harald Schwaetzer und Franz-Bernhard Stammkötter unter Mitarbeit von Johannes Leicht und Heidi Hein, die für die Einrichtung der Indices verantwortlich zeichnen, herausgegeben wurden, sind alle in Brixen (mit Ausnahme von CLXXXVI [Innsbruck], CLXXXVIII [Bruneck], CLXXXIX [Bruneck], CXC [Steg bei Bruneck], CXCI [Prettau im Ahrntal], CXCIII [Nat], CC [Stift Wilten], CCI [Neustift]) in der Zeit vom 2. März 1455 bis 8. September 1455 gehalten worden.

Die nach kritischen Maßstäben herausgegebenen *Sermones*-Texte können sich alle auf exzellente Textzeugen stützen, vor allem auf die von Nikolaus von Kues selbst in Auftrag gegebene und von ihm korrigierte Prachthandschrift V<sub>2</sub> (Cod. Vat. lat. 1245). Ihre Echtheit braucht in keinem Fall begründet zu werden, wie dies bei den Predigten Meister Eckharts in jedem Fall notwendig ist. Die Cusanus-*Sermones* sind mustergültig nach den Prinzipien ediert, die in der *Praefatio generalis* der *Sermones* I (1430–1441), Hamburg 1991, S. IX–LXI von Rudolf

Haubst und der *Sermones* III (1452–1455), Hamburg 2007, S. IX–XV von Klaus Reinhardt aufgestellt wurden.

Der kritische Text wird für die Benutzung durch den wissenschaftlichen Leser in drei wertvollen Apparaten erschlossen. Der textkritische Apparat steht im Dienste der Begründung des edierten Textes. Dieser folgt bevorzugt der Handschrift V<sub>2</sub>. Wo von Nikolaus selbst vorgenommene Korrekturen in der Überlieferung nachweisbar sind, werden diese in den edierten Text übernommen; die Lesarten, die durch die Korrekturen aus dem Leittext herausgenommen werden, sind im kritischen Apparat verzeichnet. Sind verschiedene Lesarten vorhanden, wird diejenige bevorzugt, die vermutlich dem (verlorenen) Autograph nähersteht. Lesefehler und Grammatikfehler des Cusanus werden nicht nur im Apparat angegeben, sondern auch im edierten Text durch Klammern gekennzeichnet. Der zweite Apparat, der Quellenapparat, nennt Autoren und Schriften, aus denen Cusanus unmittelbar schöpfte. Dabei wird erfreulicherweise noch in folgender Weise differenziert: Wörtliche Übereinstimmung mit der Quelle wird im edierten Text durch « » gekennzeichnet. Teilweise wörtliche Übernahme aus der Quelle ist im edierten Text durch < > markiert. Keine Markierung im Text ist gegeben bei lediglich sinngemäßer Übernahme aus der Quelle. Ist nur ein Verweis auf die Tradition möglich, der Cusanus folgt, werden die Quellenangaben durch *v.* oder *cf.* gekennzeichnet. Der dritte Apparat verweist auf Parallelen in anderen Werken des Cusanus.

Das Konzept der *Sermones*-Ausgabe sieht über die Beigabe von drei Apparaten hinaus noch weitere Hilfeleistungen zur optimalen Textbenutzung durch den Leser vor. Sie bietet insbesondere Hilfen zur inhaltlichen Erschließung der *Sermones* an, erkennbar in den freilich äußerst knapp gefassten »Vorbemerkungen« zu den beiden Faszikeln 4 und 5. Jeder einzelne *Sermo* wird mit seiner Editionsnummer aufgerufen und mit dem Hinweis auf seine Hauptthematik charakterisiert. Bei diesem methodischen Vorgehen wird es dem nicht nur wissenschaftlichen Leser ermöglicht, sich einen ersten und raschen Überblick zu verschaffen, worüber Cusanus in seiner ganzen Breite und vor allem philosophischen und theologischen Tiefe gepredigt hat. Wie viel, aber auch wie wenig eine solche plakative Themenvorstellung zu leisten vermag, kann das Zitat der ersten drei *Sermones* zeigen: »In *Sermo* CLXXVI erklärt Cusanus zunächst die Gottessohnschaft Jesu mit der Einheit des göttlichen Intellektes, abschließend wird das Thema im Dialog zwischen Jesus und einem Frommen vertieft. Die menschliche Seele ist nach *Sermo* CLXXVII der Grund der Verbindung zu Gott, der seine Gnade in sie eingießt. Am Beispiel der Speisung einer Volksmenge werden in *Sermo* CLXXVIII diese Ausführungen erweitert: Die Seele muß sich zur Einung mit Gott verändern«. Bemerkenswert an der *Sermones*-Ausgabe ist nicht nur die präzise Sachmitteilung und Datendokumentation, sondern auch und vor allem der Geist der Zusammenarbeit, der das Team der Editoren am Institut für Cusanus-Forschung beseelt. Es wird freimütig offengelegt, wer in der Editorengruppe für welchen Aufgabenbereich verantwortlich zeichnet: »Die Konstitution des Textes, die *Praenotanda* und den Variantenapparat übernahm Silvia Donati.

Die Quellen- und Parallelenapparate erstellen für die *Sermones* CLXXXVI bis CLXXXIII Franz-Bernhard Stammkötter und für die *Sermones* CLXXXIV bis CXCII Harald Schwaetzer.

Ihre Vollendung findet die *Sermones*-Edition durch das vierbändige Übersetzungswerk, das Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer wiederum als »Gemeinschaftsarbeit« angehen; 2007 ist als erster der 3. Band mit den *Sermones* CXXII–CCIII erschienen. Für die *Sermones* der Faszikel 4 und 5 erweisen sich die deutschen Übersetzungen als ein Schlüssel zum Studium des Beziehungsverhältnisses zwischen Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Dasselbe gilt übrigens auch für die früheren Übersetzungen des *Sermo* CXCVIII (*Domus mea domus orationis vocabitur*) von Koch/Teske (1940) sowie der moselfränkischen Vaterunser-Erklärung von Kurt Gärtner (1999). Die jüngsten Untersuchungen von Markus Vinzent (Münchener Tagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft 2010) machen auf Eckharts *Tractatus super Oratione Dominica* (LW V, S. 100–129) aufmerksam, der es verdient, bei den Vaterunser-Auslegungen des Cusanus beachtet zu werden. Die Gebetslehre des Cusanus im *Sermo* CXCVIII erscheint auch als geeignet, diese im Lichte der *Reden der Unterweisung* Eckharts neu und gründlich zu analysieren, wie generell alle Cusanus-Predigten zu einem intensiven Vergleich mit Eckharts Predigten einladen. Aus einem solchen interpretatorischen Vergleich ziehen sowohl die Cusanus- wie die Eckharttexte hohen Erkenntnisgewinn.

Georg Steer, Eichstätt

NICOLAI DE CUSA *Sermones* IV (1455–1463), fasc. 5: *Sermones* CCLVIII–CCLXVII a Heide Dorothea Riemann, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter editi (Nicolai de Cusa Opera omnia XIX/5), Hamburg: Felix Meiner, 2005, ISBN 3-7873-1715-5;

fasc. 6: *Sermones* CCLXVIII–CCLXXXII a Heide Dorothea Riemann editi (Nicolai de Cusa Opera omnia XIX/6), Hamburg: Felix Meiner, 2005, ISBN 3-7873-1735-X;

fasc. 7: *Sermones* CCLXXXIII–CCXCIII a Silvia Donati et Heide Dorothea Riemann editi (Nicolai de Cusa Opera omnia XIX/7), Hamburg: Felix Meiner, 2005, ISBN 3-7873-1736-8

Mit dem Erscheinen der Faszikel 5–7 des vierten Bandes der *Sermones* (Opera Omnia XIX) ist die Herausgabe der Predigten des Nikolaus von Kues abgeschlossen. Für die Erstellung des Textes, der Praenotanda, sowie des Varianten- und Quellenapparates von Faszikel 5 ist Heide Riemann verantwortlich. Der Parallelenapparat der *Sermones* CCLII–CCLXII wurde von Harald Schwaetzer, derjenige der *Sermones* CCLIII–CCLXVII von Franz-Bernhard Stammkötter erstellt. Die Vorbemerkungen zu diesem Faszikel sind von allen drei Editores unterzeichnet.

Die Vorbemerkungen von Faszikel 6 sind von Klaus Reinhardt unterzeichnet. Für die Textkonstitution und die Erstellung des Varianten- und Quellenapparates

ist wiederum Heide Riemann verantwortlich. Der Parallelenapparat zu den *Sermones* CCLXVIII–CCLXX ist von Harald Schwaetzer, zu den *Sermones* CCLXXI–CCLXXIII von Franz-Bernhard Stammkötter, zu den *Sermones* CCLXXIV–CCLXXVI von Isabelle Mandrella und zu den *Sermones* CCLXXVII–CCLXXXII von Heide Riemann erstellt.

In Faszikel 7 hat Heide Riemann die Textkonstitution, die Praenotanda, den Varianten- und Quellenapparat sowie, mit Unterstützung von Silvia Donati, den Parallelenapparat der *Sermones* CCLXXXIII–CCLXXXVIII besorgt, während die Edition der *Sermones* CCLXXXIX–CCXCIII ganz von Silvia Donati erstellt wurde. Erwähnt sei noch, dass sich die Herausgeber hier und in den anderen Faszikeln ausdrücklich bei den Mitarbeitern der Cusanus-Arbeitsstellen in Trier und Köln für deren Hilfe und Unterstützung bedanken.

Die drei Faszikel bringen die Predigten, die Cusanus in der Zeit vom 25. Mai 1457 bis zum 8. September 1458 in seiner Diözese, insbesondere in Brixen gehalten hat, sowie vier Predigten, die er Anfang 1459 in seiner Funktion als Generalvikar der Kirche in Rom vorgetragen hat, und schließen mit der Predigt vom 5. Juni 1463, die er bei der Einkleidung des Novizen Nicolaus von Bologna im Kloster Montoliveto (Siena) ausgesprochen hat. In den Vorbemerkungen haben die Herausgeber die einzelnen Predigten ihren Hauptanliegen nach aufgeschlüsselt, wodurch es möglich ist, sich in aller Kürze einen Überblick zu verschaffen. Während die einzelnen Predigten mit Hinweisen auf Ort, Zeit und Forschungsliteratur sowie mit Angaben zu den Codices, den Fundstellen im Pariser und Baseler Druck bzw. in bereits vorliegenden Publikationen und zur Gliederung des Textes eingeleitet werden, informieren die drei Apparate den Leser über Textvarianten, Quellen und Parallelstellen in den Schriften des Autors.

Bis auf wenige Ausnahmen handelt es sich bei den Predigten dieser Faszikel um ausführliche Entwürfe, von denen der zweiteilige *Sermo* CCLXXX (*Ego sum pastor bonus*) nicht weniger als 59 Abschnitte zählt. Die Entwürfe zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass sie sich nicht nur mit Problemen der praktischen Lebensführung und mit Grundfragen des christlichen Glaubens auseinandersetzen, sondern immer wieder auch auf philosophische Überlegungen eingehen, die sowohl der Vertiefung des Gotteswortes dienen, als auch als Zusammenfassungen und Weiterführungen der philosophisch-theologischen Schriften gedeutet werden können. So ist z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (*Qui me invenerit*), den Cusanus am 8. September 1458 in Bruneck gehalten hat, einerseits eine Auslegung von *Sprüche* 8,35, andererseits und ihrem eigentlichen Gehalt nach ist sie aber eine Zusammenfassung und Vertiefung von Grundbegriffen, die – wie Cusanus ausdrücklich vermerkt (N. 5) – auf den kurz zuvor abgeschlossenen Traktat *De beryllo* zurückgehen und vor allem die Frage zu beantworten versuchen, auf Grund welcher Erfahrungen wir wissen können, dass der Mensch der Weisheit fähig ist (N. 4). Es ist dies eine Frage, die ihn dazu veranlasst, das Verhältnis von sensus, imaginatio, ratio und intellectus zu thematisieren, auf das Verhältnis von Körper und Seele einzugehen, die Stellung von Kunst und Können (»[ars] numerandi, ut traditur in algorismo, et mensurandi in geometria«) hervorzuheben

und der eigenständigen Natur des sich zu sich selbst in Freiheit verhaltenden Intellekts einen zentralen Platz einzuräumen (N. 8–9).

Die Spannungen, denen wir in der Gegenüberstellung von philosophischen Einsichten und göttlicher Offenbarung sowie in den Grundzügen seiner Christologie begegnen, und die in seinem Versuch, diese in einem Geflecht koinzidental Bezüge zu harmonisieren, eher verschärft als aufgelöst werden, bilden ein Symbol, das (wie Paul Ricœur sagt) zu denken gibt, das aber nicht zuletzt wegen seiner Dichte und Ursprünglichkeit von unschätzbarem Wert ist. Wie die Cusanusforschung sich dieser Aufgabe stellen wird, muss die Zukunft zeigen. Dank der vorzüglichen Arbeit der Herausgeber und ihrer Mitarbeiter ist ihr aber sowohl ein gesicherter Text als auch ein verlässlicher Kontext zur Verfügung gestellt.

*Wilhelm Dupré, Nijmegen*

NIKOLAUS VON KUES, *Predigten in deutscher Übersetzung*, hg. am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster: Aschendorff, 2007, ISBN 978-3-402-03483-5

Der vorliegende Text ist der dritte Band einer auf vier Bände geplanten deutschen Übersetzung der etwa 300 Predigten, die Nikolaus von Kues uns hinterlassen hat. Der Band umfasst die Predigten (bzw. Predigtskizzen) CXXII–CCIII. Genau genommen handelt es sich um mehr oder weniger ausgearbeitete Vorlagen von Predigten, die Cusanus in der Brixener Zeit zwischen 1452 und 1455 gehalten hat.

Der lateinische Text wurde von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer unter Mitwirkung von Walter Andreas Euler übersetzt und mit Unterstützung der Mitarbeiter des Trierer Cusanus-Instituts herausgegeben. Dem Text gehen eine »Einführung in die Predigten des Nikolaus von Kues« (S. XV–XXVII) von Walter Andreas Euler sowie eine Einleitung »Zur Übersetzungspraxis« (S. XXIX–XXXIII) von Harald Schwaetzer voraus. Die einzelnen Predigten werden mit Angaben von Zeit, Ort, (kirchlichem) Fest, der Zählung von Josef Koch, der Stelle in der Heidelberger Edition und, falls vorhanden, mit Erwähnung deutscher Übersetzungen eingeleitet sowie mit einer kurzen Zusammenfassung und, wo zweckdienlich, mit knappen Bemerkungen und Literaturangaben versehen. Zitate und Verweise im Text werden in Fußnoten festgehalten. Dasselbe gilt von Problemen mit dem Text und der Übersetzung. Die Anmerkungen sind knapp, aber treffend und aufschlussreich. Dass die Predigtausgabe mit dem dritten Band beginnt, ergab sich aus pragmatischen Gründen.

Das Predigtwerk ist aus verschiedenen Gründen von Bedeutung. Einerseits ist es ein Zeitdokument, das den Leser mit der geistigen Welt des 15. Jahrhunderts konfrontiert und ihn im Symbolraum dieser Welt heimisch werden lässt. Andererseits ist es ein Text, der uns Einblicke in das Wirken, die Gedankenwelt und das Selbstverständnis seines Autors verschafft. Vor allem aber sind die Texte deshalb von Bedeutung, weil Cusanus seine Predigtvorbereitungen dazu benutzte,

über grundsätzliche Fragen nachzudenken und diese im Sinne seiner philosophisch-theologischen Schriften weiter zu entwickeln. Der Seelsorger, der sich für das Wohlergehen der Menschen verantwortlich wusste, traf sich darin mit dem Philosophen, sofern sich beide am Begriff des Menschen orientieren und diesen auf ihre Weise zu vertiefen suchen. Auch gilt vom Predigtwerk, was Cusanus von der Sprache überhaupt sagt, nämlich dass »die Sprache einen jeden offenbart« (Sermo CXCVI, n. 16; S. 500) und damit auf ihre Weise sagt, wer der Mensch ist, der spricht. Wenn wir darum wissen wollen, wer Cusanus wirklich war, dann liegt es nahe, dass wir ihn eher in seinen Predigten kennenlernen als in solchen Texten, in denen der Autor hinter dem Gesagten zurücktritt.

Die Übersetzung ist nicht nur genau und verständlich, sondern zeichnet sich auch durch eine klare und gefällige Sprache aus. Zwar kann man sich mitunter fragen, ob der eine oder andere Ausdruck glücklich ist – etwa wenn (S. 40 und 46) *in generatione* mit ›in ihrer Generation‹, *conceptus de lumine* mit ›Lichtmetaphysik‹ (S. 50), *principium autem seu causa et ratio* mit ›der Ursprung oder denkende Grund‹ (S. 159), *quia [...] cor [...] hominis ratio animae est* mit ›weil [...] das Herz des Menschen [...] der Verstand der Seele ist‹ (S. 413), übersetzt werden; oder wenn *ut*, wie etwa auf Seite 486, mit ›wie‹ an Stelle von ›als‹ wiedergegeben wird. Doch noch abgesehen davon, dass man hierüber diskutieren kann, sind dies Kleinigkeiten, die der beachtlichen Qualität des deutschen Textes und der hervorragenden Leistung der Übersetzer keinen Abbruch tun.

Neben inhaltlichen Vorzügen sei schließlich auch die sehr gefällige Ausstattung des Bandes hervorgehoben. Es bleibt jedoch zu hoffen, dass dem letzten Band ein ausführlicher Index hinzugefügt wird, so dass die Erschließung der Predigten auch in dieser Hinsicht wesentlich erleichtert werden kann.

*Wilhelm Dupré, Nijmegen*

*Nikolaus von Kues als Prediger*, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär 11), Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2004, 106 S., ISBN 3-89783-450-2

In diesem Band 11 der Reihe »Philosophie interdisziplinär« sind fünf Texte veröffentlicht, die auf eine vom Institut für Cusanus-Forschung im Jahre 2003 veranstaltete Vortragsreihe »Der Prediger Nikolaus von Kues im Kontext der spätmittelalterlichen Kultur« zurückgehen. Dem Charakter der Reihe gemäß kommen in den Beiträgen Gelehrte verschiedener Disziplinen zu Wort, so von Seiten der Theologie, speziell ein Fundamentaltheologe und ein Dogmatiker, aus der Germanistik und aus der Philosophie. Insgesamt stellen die Beiträge eine wertvolle Ergänzung zu den beiden Bänden 30 und 31 der MFCG dar, die dem gleichen Thema, nämlich den *Sermones* des Nikolaus von Kues gewidmet sind, und sind sicher nicht als ein Konkurrenzunternehmen zu verstehen.

VOLKER MERTENS, *Stimme und Schrift in den Predigten des Nikolaus von Kues*

Der erste Beitrag von dem Germanisten Volker Mertens behandelt die Frage nach dem Verhältnis von überliefertem Text und dem verständlicherweise nicht überlieferten mündlichen Vortrag des Predigers NvK. Die Predigt ist für Mertens ein »multimediales« Ereignis. Außer dem Text sind dabei auch noch Stimme, Gestik, Mimik, Positionierung im Raum, Kostüm an diesem Ereignis beteiligt. Dagegen erscheint der geschriebene Text »eindimensional«. Vf. versucht nun die performative Schicht der Texte, also die Predigtweise des Cusanus aufzudecken. Dazu gliedert er seine Untersuchung in zwei Teile: 1. die Eigenart der Überlieferung, 2. Spezifik der Texte im Vergleich mit zwei anderen Predigern vor NvK: Berthold von Regensburg und Bernardin von Siena, dessen Predigt NvK persönlich gehört hat. Ob er ihn auch »persönlich gekannt hat«, wie Vf. behauptet, ist höchst zweifelhaft.

Zunächst geht er auf die Eigenart der Überlieferung ein. Bis auf eine Ausnahme – *Sermo* XXIV, die deutsche Vaterunser-Auslegung – sind die Predigten in lateinischer Sprache überliefert, obwohl NvK nachweislich meist deutsch gepredigt hat. *Sermo* LXXVI ist ebenfalls in deutsch überliefert, ist aber eine Reportatio einer Predigt in Wien. Festzuhalten ist, dass die überlieferten Texte als Entwürfe für den Eigengebrauch gelten müssen. Darauf beruht auch der unterschiedliche Charakter der jeweiligen Ausarbeitung. Vf. unterscheidet Expositionen, Gerüstpredigten und ausformulierte Predigten, wobei sich allerdings sehr selten der letzte Typ findet. Meist sind Mischformen zu finden. Die Entwürfe waren als Gedankenstütze für den Prediger nicht nur zur einmaligen Verwendung gedacht. Daraus, dass oft zu Anfang einer Predigt eine Gliederung angegeben wird, der NvK dann aber nicht konsequent in dem überlieferten Text gefolgt ist, schließt Vf., dass man eine anteorale und postorale Schicht unterscheiden kann. Möglicherweise hat NvK nach einer gehaltenen Predigt den vorher niedergeschriebenen Text ergänzt durch Gedankenführungen, die ihm während des Vortrags kamen.

Als Beispiel für seine These interpretiert Vf. dann die Predigten, die sich der Erklärung des Vaterunser widmen, beginnend mit *Sermo* XXIII. Zunächst werden zwei Punkte der zu Anfang angegebenen Gliederung ausgeführt; dann aber wird eine Erklärung des Vaterunser eingeschoben. Die Ausführung des dritten Gliederungspunktes aber bleibt aus. Als Grund für dieses Verfahren nennt Vf. das katechetische Interesse des Cusanus am Herrengebet. Ob die Einfügung anteoral oder erst postoral geschehen ist, lässt sich nicht eindeutig entscheiden. Der niedergeschriebene lateinische Text ist aber Vorlage für die weiteren Vaterunser-Erklärungen in den *Sermones*, vor allem für die deutsche Vaterunser-Predigt, *Sermo* XXIV, dann für die als Reportatio überlieferte Predigt in Wien, *Sermo* LXXVI und *Sermo* CXCVIII. Die unterschiedlichen Inhalte der jeweiligen Erklärung sieht Vf. in der jeweiligen »Ursituation«, d. h. NvK passt seine Predigt immer den gegebenen Umständen an. Dabei geht es ihm darum, theologische Lehrinhalte möglichst an das »geistige und geistliche Umfeld« angepasst zu ver-

mitteln. Theatralische Inszenierungen, wie sie von anderen Predigern überliefert sind, hat Cusanus gemieden. Zusammenfassend meint Vf., dass NvK kein »mitreißender Prediger war, so doch ein wortgewandter im besten Sinne«.

Auf zwei Dinge sei hingewiesen. S. 11: *Sermo* LXXVI (Druckfehler LXXXVI) ist keine lateinische Reportatio, sondern eine deutsche. S. 16: Zur deutschen Wiener Reportatio sind inzwischen 4 Textzeugen nachgewiesen; vgl. h XVII/6.

WENDELIN KNOCH, *Ekklesiologische Aspekte in den frühen Predigten des Nikolaus von Kues*

Im zweiten Beitrag kommt ein Fundamentaltheologe und Dogmatiker zu Wort. Der Aufsatz ist in zwei Abschnitte gegliedert. Der erste spricht allgemein »Zur Gewichtung der Predigten im Lebenswerk des Nikolaus von Kues«, der zweite bringt dann das eigentliche Thema »Ekklesiologische Aspekte in den Predigten des Cusanus zwischen 1430 und 1441«.

Dieser enthält wiederum zwei Punkte: 1. Die Aktualität des ekklesiologischen Themas für Nikolaus von Kues und 2. Ekklesiologische Aussagen der *Sermones* VIII (1431) und XIII (1432).

Die Bedeutung der *Sermones* für das Lebenswerk des NvK sieht Vf. einmal in dem Umfang des überlieferten Predigtwerkes, und dann in den Themen, die darin angesprochen werden. Die Predigten begleiten außerdem Cusanus sein ganzes Leben und sind somit Zeugnis für seine geistige Entwicklung und seine Bemühungen um die kirchliche Situation seiner Zeit. Daraus ergibt sich für den Vf. die Thematik seiner Abhandlung, die sich allerdings auf die frühen Predigten beschränkt.

Die Aktualität der Frage nach der Kirche ergibt sich für NvK aus seiner Tätigkeit auf dem Baseler Konzil, dem er in seiner Schrift *De concordantia catholica* ein Kirchenbild vorlegt, in dem er die Christusgemeinschaft als Heilsgemeinschaft hervorhebt.

Die Verbindung der Kirche mit Christus wird dann auch in den beiden Marienpredigten, *Sermo* VIII und XIII, ausgeführt. Maria wird allegorisch als Kirche gedeutet. Aussagen über Maria sind auch als Aussagen über die Kirche zu verstehen. *Sermo* VIII hat vorwiegend die streitende Kirche im Blick. Das zeigen die Bilder des Kampfes.

Im Vordergrund von *Sermo* XIII steht das Bild der »Mutter Kirche«. Traditionell wird der Ursprung der Kirche im durchbohrten Christus am Kreuz gesehen. Andere Bilder aus der Vätertheologie werden von NvK angeführt wie Eva, die Arche u. a., die ein Idealbild der Kirche entwerfen. Das aktuelle Erscheinungsbild bedarf aber ständiger Erneuerung. Daher klingt die Predigt mit praktischen Folgerungen aus.

Die Aussagen aus diesen beiden *Sermones* finden eine Ergänzung in *Sermo* XXI, einer Epiphanie-Predigt aus dem Jahre 1439 oder 1440. Die Belehrung steht im Vordergrund. Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Zur Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft ist der Glaube notwendig. Zusätzlich betont Cu-

sanus die notwendige Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl. Die *ecclesia triumphans* ist die Vollendung der *ecclesia militans*. Der Glaube geht über in die Schau in der triumphierenden Kirche.

Den Abschluss bildet eine kurze Zusammenfassung mit einem Ausblick auf ekklesiologische Aspekte des II. Vaticanum.

Verdienstvoll wäre es, die ekklesiologischen Aussagen des Cusanus in den späteren *Sermones* zu verfolgen, z. B. in *Sermo* LXIX und auch LXX. Dort würden sich eigenständigere Aussagen des Cusanus ausmachen lassen. Denn in den frühen Predigten ist er nach Ausweis des Quellenapparates in der kritischen Edition sehr von Vorgängern abhängig.

KURT GÄRTNER, *Die Vaterunserpredigt des Nikolaus von Kues*

Der Text dieser Predigt bringt es mit sich, dass hier wiederum ein Germanist zu Wort kommt. Der Beitrag zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil behandelt allgemein die Geschichte der Vaterunser-Übersetzungen und Erklärungen, die Rolle der Predigtform für das Œuvre des NvK und dessen vier erhaltene Vaterunser-Predigten. Der zweite Teil ist speziell auf die in Augsburg aufgeschriebene deutsche Vaterunser-Predigt ausgerichtet.

Die Vaterunser-Predigt hatte das ganze Mittelalter hindurch katechetische Funktion. Diese wird besonders in den jeweiligen Reformbewegungen betont. Auch NvK ist in die Reformbewegung des 15. Jahrhunderts eingebunden. Von den von Bernd Adam unterschiedenen vier Typen der Vaterunser-Auslegungen – katechetisch, spekulativ, traktathaft-erbaulich und Vaterunser-Sammelgebet – folgt NvK allein dem ersten, dem katechetischen Typ in seinen vier überlieferten Vaterunser-Predigten. Die Anlässe, nach denen sich die jeweilige Predigtform ergibt, sind verschieden. Die erste ist ein Teil einer lateinischen Predigt, die in Augsburg gehalten worden ist. Sie ist zugleich eine Vorstufe für die deutsche Vaterunser-Erklärung. Diese ist wiederum eine Niederschrift, die auf Bitte des Bischofs von Augsburg angefertigt wurde. Die dritte ist eine Reportatio einer Predigt in deutsch, die Nikolaus zu Beginn seiner Legationsreise in Wien gehalten hat. Das vierte Stück gehört zu einer Predigt aus dem Jahre 1455 zum Fest der Einweihung des Brixener Domes. Thema ist die Kirche als Haus des Gebetes; an diese Thematik schließt sich die Erklärung des Herrengebetes an. Nach Josef Koch bilden alle vier Stücke eine Einheit; eigentlicher Kern aber ist die große deutsche Erklärung.

Mit dieser, *Sermo* XXIV, beschäftigt sich der zweite Teil der Untersuchung, vor allem mit deren sprachlicher Gestaltung. Am wichtigsten für die sprachliche Überlieferung ist die Trierer Handschrift, wie es auch die Ausgaben von Koch-Teske und von Jungandreas sehen. Seit diesen Ausgaben sind aber zwei neue Handschriften entdeckt worden, die für die Textkonstitution wichtig werden könnten, da sie dem Moselfränkischen, der Sprache des Cusanus, näherstehen als die anderen, dem bairisch-österreichischen Sprachraum zugehörigen Handschriften. Vf. kommt zu einem vernichtenden Urteil über die »Textkonstitution von

Wolfgang Jungandreas«. Da sie auf als verfehlt geltenden Editionsprinzipien beruht, muss sie als »mißglückte Rekonstruktion, die zwischen diplomatischem Abdruck und hypothetischen Formen schwankt«, bezeichnet werden. Daher fordert Vf. eine Neu-Edition, die alle jetzt bekannten Handschriften berücksichtigt.

In einem kurzen Blick auf die Sprache der Vaterunser-Erklärung weist Vf. darauf hin, dass Cusanus den deutschen, nicht den lateinischen Text erklärt, und vergleicht dies mit der Predigtweise Meister Eckharts.

KLAUS REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*

Der vierte Beitrag stammt wiederum von einem Theologen vom Fach Dogmatik. Zwei Bilder sind im Thema enthalten. In der Geburtsmetapher ist der Mensch marianisch verstanden, in dem Bild von der Kind- bzw. Sohnschaft ist der Mensch christologisch gesehen. Beide Bilder finden sich auch bei Meister Eckhart. Ob sie Cusanus schon in den frühen Predigten von da übernommen hat, kann nicht entschieden werden.

Vf. behandelt sein Thema chronologisch und teilt seine Untersuchung in zwei Teile. Zuerst legt er »Die Lehre von der geistlichen Geburt in den frühen Predigten (1430–1444)« dar; darauf folgt dann die gleiche Thematik nach 1444.

Das Thema der Gottesgeburt wird vor allem in Weihnachtspredigten zunächst traditionell als dreifache Geburt entwickelt: innertrinitarisch, inkarnatorisch, spirituell-geistlich. Ein neuer Aspekt findet sich im Predigtzyklus zu Weihnachten 1444. Im Vordergrund steht jetzt die geistliche Geburt Gottes im Menschen und die darauf beruhende Gotteskindschaft. Für den Vf. lassen sich dazu fünf Spannungsfelder beschreiben. 1. Die Spannung zwischen gegenwärtiger Wirklichkeit und zukünftiger Vollendung. Die Geburt des göttlichen Wortes im Menschen beginnt in dessen Intellekt. Ihre Vollendung aber findet die Vater-Sohn-Beziehung in der Ewigkeit. »Sohn Gottes zu werden ist also das Ziel des Menschen schlechthin«. 2. Die Spannung zwischen göttlichem Wirken und menschlicher Aktivität. Begründet ist dies in der Anlage des Menschen als vernunftbegabten Wesens mit der Fähigkeit, sich Gott anzugleichen. 3. Die Spannung zwischen intellectus und ratio. Einerseits ist im Menschen die Tendenz, das von der ratio Erfasste zu transzendieren in Richtung einer Erleuchtung im intellectus; aber auch die Gegenbewegung findet sich im Menschen, nämlich das rationale Verarbeiten der im Glauben erfassten Wahrheit. Aus der dritten Spannung ergibt sich 4. Die Spannung zwischen Innen und Außen. Die göttliche Sohnwerdung vollzieht sich im Inneren des Menschen; er bleibt aber trotzdem hingeordnet auf die äußere Welt. Als letztes Spannungsfeld nennt Vf. 5. Die Spannung zwischen dem Glauben und der philosophisch-theologischen Spekulation. Die philosophisch-anthropologische Analyse des Menschseins gilt es einzubinden in das christlich-biblische Heilsgeschehen in der Weihnachtserzählung. Göttliche Führung ist nötig für die philosophischen Systeme. Erst der christliche Glaube vervollkommnet die Vernunft.

Als ein Desiderat der frühen Predigten bleibt die Rolle Christi beim Geschehen der Gottesgeburt. »Die Predigten nach dem Jahre 1444 sollten in dieser Frage eine Klärung bringen.« Das Thema der Transformation des Menschen in der geistlichen Geburt sowie der Gotteskindschaft wird jetzt zentral für NvK. Hier soll dies aber nur in den Predigten verfolgt werden. Ansatz dazu ist *Sermo CLXXXI* vom Jahre 1455. NvK betont hier die Gleichheit zwischen Christus und dem Christen als Menschen, der von Ewigkeit her in der schöpferischen Kraft Gottes enthalten ist. Allerdings wird keine Identität zwischen beiden behauptet. Jesus ermöglicht allen Menschen ebenfalls, Söhne Gottes zu werden. Die Konzeption aus *De docta ignorantia* wird fruchtbar gemacht für die Predigt. Der Gedanke der Teilhabe an der Sohnschaft Christi führt zur Christiformitas. Grundlage ist die gemeinsame Menschennatur. Sie ermöglicht das Christusförmigwerden. Der ekklesiologische Aspekt kommt zum Ausdruck in der Adam – Christus-Parallele: Wie Adam alle Menschen umfasst, so der neue Adam alle christusförmigen Menschen, die zu dem einen Leib der Kirche gehören. Der Gedanke der Christiformitas leistet zweierlei: 1. Die Gottessohnschaft aller Menschen wird durch Angleichen an den Gottessohn Christus erreicht. 2. Der Prozess der Angleichung vollzieht sich in der Freiheit des Einzelnen und gewährt somit dessen Individualität.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Laufe seiner Predigtstätigkeit Cusanus das Drei-Geburten-Schema überwunden hat. Die geistliche Geburt bleibt aber innertrinitarisch verankert. Eckhartsche Ideen erfahren Korrekturen und werden präzisiert.

WILHELM DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion*

Im letzten Beitrag nimmt, vom Gesamtthema des Bandes her gesehen ungewöhnlich, ein Philosoph dazu Stellung. In der Einleitung versucht Vf. eine Antwort auf die Frage, welche Bedeutung den Predigten im Verhältnis zur Philosophie des Cusanus zukomme, und nennt zwei Gründe: 1. stammen sowohl die philosophischen Werke als auch die Predigten vom selben Autor und 2. sagt NvK selbst in seinen philosophischen Schriften, dass auch in seinen Predigten manches philosophisch Relevante enthalten sei. Daran schließt sich eine Übersicht und Gliederung des Ganzen in sieben Abschnitte.

1. Die Predigt als Kulthandlung und Ort der Reflexion. Predigt ist gebunden an einen Kult, der wiederum an einen bestimmten Glauben gebunden ist. Die Predigt hat die Aufgabe, diesen Glauben zu vertiefen. Dazu kann der Prediger sich auch philosophischer Gedanken bedienen. Philosophie kann somit nutzbar gemacht werden für den Glauben. Seit den Anfängen der Philosophie gibt es die Auseinandersetzung mit religiösen Ansichten. Die Intention des Cusanus ist das geistige Wohlergehen seiner Zuhörer. Seine Predigten können trotz ihres Entwurfcharakters zu einem tieferen Verständnis des Menschseins dienen, werden so zum Ort von Reflexion, z. B. zur Selbsterkenntnis.

2. Das Ende der Konjektur. Ein wichtiger Aspekt des cusanischen Philosophierens ist ausgerichtet auf die Frage nach der Reichweite menschlichen Erken-

nens, das letztlich konjekturalen Charakter hat. Dies gilt nicht für die Worte Christi. Sobald diese aber vom Menschen vernommen werden, geraten sie in das Feld menschlichen Erkennens, also auch in dessen konjekturalen Charakter. Hier wird ein doppelter Bezugsrahmen menschlicher Existenz sichtbar. Im Horizont des Seins ist der Mensch ausgerichtet auf das Gesamt der Schöpfung und damit auf Gott als den Ursprung desselben. Im Horizont des Heils aber ist er auf Christus ausgerichtet und damit auf das Ziel seines Heilsweges. Beide verbinden sich im Horizont von Zeit und Ewigkeit. Wichtig scheint mir das auf S. 86 in der Anm. 20 Gesagte.

3. Der doppelte Bezugsrahmen der Predigten. Für diesen Abschnitt stützt sich Vf. auf die religionsgeschichtliche Einordnung des Christentums, wie sie NvK vor allem in *Sermo CXXVI* darlegt. Im Christentum leben das ursprüngliche Anliegen von Judentum und Heidentum in gereinigter Form weiter. Wirklichkeit des Wortes und Wirklichkeit der Natur verlangen die gleiche Denkanstrengung.

4. Glauben und Wissen. Der doppelte Weltbezug des Geistes bedeutet, dass die Worte der Schrift ebenso bedeutsam sind wie die Erfahrungen der sonst zugänglichen Wirklichkeit. Aufgabe des Philosophierens ist es, im Streben nach Wahrheit denkerisch beides zu durchdringen. Zum Philosophieren gehört auch die Erfahrung des Glaubenskönnens, was die Frage nach dessen Sinn herausfordert. Absicht des Vf.s ist es nicht, beides scharf voneinander zu trennen, sondern deren Aufeinanderbezogenheit aufzuweisen. Philosophische Reflexion ist auf das Menschsein als Ganzes gerichtet. Dazu gehören auch Abhängigkeit, Endlichkeit und darauf fußend die Frage nach einem Heil. Philosophische Einsicht wird gespeist von einem zweifachen Licht, dem Licht der Schöpfung und vom Licht der Lehre Christi. Alles menschliche Streben ist letztlich ausgerichtet auf Heiligung und Heil. Auf diesem Weg kann die philosophische Reflexion den Glauben vertiefen. Die Innenseite dieses Geschehens ist das Vernehmen des Logos im Geist, und zwar in der Stimme des Gewissens. Von hier aus ergeben sich laut Vf. die drei weiteren von ihm behandelten Aspekte.

5. Friede und Wahrheit. Alle Bewegungen des Menschseins sind letztlich ausgerichtet auf den Frieden. Der absolute Friede ist der eine und dreieine Gott. Das Kommen Christi ermöglicht das Erreichen dieses Zieles. Das wird mit einem längeren Zitat aus *Sermo CLXVIII* belegt.

6. *Nota coincidentiam*. Die rein logische Bedeutung des Koinzidenzdenkens, die bereits in *De docta ignorantia* II und III und in *De coniecturis* ausgeweitet ist, findet sich in dieser Form auch in *Sermones*. Das Koinzidenzdenken ist Maß menschlicher Bewegungen. Zahlreiche Beispiele aus den Predigten sollen diesen Gedanken belegen.

7. Die Komposition des Menschen. Neben dem Feld der Verknüpfung aus *De venatione sapientiae* entwickelt Vf. aus *Sermo CXCVII* ein Bild vom Menschen. Im Menschen gibt es das Leben des Leibes und das Leben des Geistes. Deren Gegensatz gilt es zum Ausgleich zu bringen. Vollendung findet dieses Bemühen in einer Einung mit dem Göttlichen.

8. Zusammenfassung. Der Mensch steht zwischen Schöpfung und Erlösung. Predigt kann Ansporn sein, über dieses doppelte Eingebundensein nachzudenken. Besonders geeignet dazu ist das Philosophische in der Predigt. Die Philosophie des Cusanus kann nicht aus den Predigten entwickelt werden; wohl aber kann der Einfluss seiner Philosophie auf die und in den Predigten aufgezeigt werden. Abschließend geht Vf. auf die Frage nach der Aktualität der Predigten kurz ein. Je nach Ausrichtung ist sie verschieden zu beurteilen. »Philosophisch« sind sie »Dokumente, [...] in denen sich der Reichtum [...] des Zeitalters verbirgt, [...] ein Beispiel, aus dem es zu lernen gilt [...] für die Beurteilung des Gesamtwerkes unentbehrlich«.

Allen Beiträgen ist am Ende jeweils ein ausführliches Literaturverzeichnis angehängt. Am Schluss des Bandes finden sich kurze Angaben zur Biographie der Autoren und der Herausgeber. *Hermann Schnarr, Trier*

*Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär 19), Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2007, 169 S., ISBN 978-3-89783-570-2

Der Band präsentiert die vier Vorträge einer von den Herausgebern am »Institut für Cusanus-Forschung« in Trier im Jahre 2006 veranstalteten Vorlesungsreihe zum Thema »Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus«, ergänzt um zwei Beiträge von argentinischen Cusanus-Forschern.

Dass Cusanus vom Denken des Neuplatonismus und des christlichen Platonismus geprägt ist und selbst als Vertreter dieser Richtung angesehen werden kann, gilt, mit einigen Ausnahmen, als *opinio communis* der Forschung und ist, wie die Hgg. im Vorwort betonen, durch viele Forschungsarbeiten belegt. Daher sei das Anliegen des vorliegenden Bandes, »jeweils aus aktueller Forschungsperspektive neue Akzente zu setzen« (S. 7). Die Auswahl der Themen will »nicht das gesamte Spektrum des Themengebietes« abdecken, sondern es sollen im Sinne einer Einführung exemplarisch zentrale Aspekte erfasst werden. So werden in jedem Beitrag einzelne Autoren mit Cusanus in Beziehung gesetzt, nämlich Pythagoras aus der Sicht Platons, Proklos, Augustinus, Dionysius Areopagita, Johannes Scottus Eriugena und Albertus Magnus. Im Folgenden sollen einige Aspekte der einzelnen Aufsätze skizziert werden, um die Fülle der angesprochenen Themen zu markieren und zur eigenen Lektüre zu animieren.

Was *Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus* vermittelt, eruiert CHRISTOPH HORN, Professor für Philosophie der Antike und Praktische Philosophie an der Universität Bonn. Dass und warum die oben genannte *opinio communis* nicht unwidersprochen blieb, zeigt Horn auf, indem er »bei Cusanus dezidiert anti-platonische Tendenzen« ausmacht, deren wichtigste er in fünf Punkten auflistet: Nominalistische Tendenzen, Perspektivismus und Relativismus, radikaler Individualismus bezüglich der nicht exakt identischen Eigen-

schaften der Individuen, die Freiheit des Schöpferwillens gegenüber einer metaphysischen Notwendigkeit der Weltentstehung, Erkenntniskepsis, da in der sinnlich wahrnehmbaren Welt nichts mit Genauigkeit erkennbar ist (S. 9f.). Cusanus geht es um die Wahrheitsmomente in allen bisherigen Lehren. So sollen explizite und implizite Bezugnahmen auf Platon auf ihre Aussageabsicht hin untersucht und deren Bezüge zu Pythagoras berücksichtigt werden. Ausführlicher wird dies am für pythagoreisches Denken zentralen Motiv der Zahl durchgeführt und mit verwandten Gedanken bei Augustinus verglichen. Ein deutlicher Unterschied zwischen Platon und Cusanus besteht darin, dass Letzterer kein Ideenreich anerkennt, sondern nur eine Idee für alle Entitäten (S. 22f.). Cusanus hält am Teilhabegedanken fest, lehnt jedoch die platonische Weltseele ab. Der cusanische Unendlichkeitsbegriff schließlich ist Grundlage seiner negativen Theologie. Dass Cusanus aber nur eine größtmögliche Annäherung an das Unendliche für möglich hält, unterscheidet ihn von Platon, so dass Horn ihn in diesem Punkt abschließend als »Anti-Platoniker« bezeichnet (S. 30).

CLAUDIA D'AMICO, Philosophieprofessorin an der Universität Buenos Aires, stellt *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos* vor. Sie unterscheidet verschiedene Phasen der cusanischen Proklos-Rezeption anhand seiner Marginalien. Zahlreiche thematische Berührungspunkte werden angesprochen. Besonders der Gedanke des non-aliud ist hier zu nennen (S. 58). Die Verfasserin verfolgt mittelbare und unmittelbare Rückbezüge auf Proklos durch die cusanischen Schriften, in denen sich Cusanus auf Prinzip und Aufstieg der Seele bezieht. Jedoch kritisiert er auf der Basis des proklischen Einheitsdenkens dessen Polytheismus. »Cusanus vertieft« gegenüber und anhand von Proklos die »Metaphysik der Vorgängigkeit oder die absolute Präzedenz, die gleichzeitig eine Metaphysik der absoluten Negation ist« (S. 61).

*Der Geist als imago – Augustinus und Cusanus* ist die nächste Station, zu der JOHANN KREUZER, Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Oldenburg, den Leser führt. Dazu analysiert er ausführlich die Frage der Logik und Selbstreflexion des Bildes. Über den platonischen Bildbegriff geht die Darstellung zu Augustinus und seinem Verständnis der memoria und des inneren Wortes. Das sich selbst denkende Bild der Trinität und der menschliche Geist als imago Dei bilden die gedankliche Brücke. Dieser Geistbegriff wird im Folgenden analysiert. Ein kontroverser zu diskutierender Punkt bleibt dabei die Frage, wie sich memoria, intelligentia und voluntas im Menschen zur Zeitlichkeit verhalten. Kreuzer meint: »Es ist keine zeitjenseitige Innenwelt – keine zeitautarke mentale Substanz, auf der die Selbstgegenwärtigkeit des Geistes beruht« (S. 72). Ein weiteres zentrales Thema ist die Sprache, zumal als »Entsprechung des ›offenbaren Logos‹« (S. 74) und als Medium der Intersubjektivität. Schließlich wird der Geist nach Cusanus als imago Dei durch Angleichung dargestellt. »Indem er sich als Bild begreift, realisiert der Geist endlichen Bewusstseins, wovon er sich als Bild begreift« (S. 84).

WILLIAM J. HOYE, Professor an der Theologischen Fakultät in Münster, behandelt *Die Grenze des Wissens. Nikolaus von Kues in Auseinandersetzung mit*

*der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita*. Für Cusanus ist sie eine Lehre über die Vernunft (S. 87), wie er dies im Briefwechsel mit den Tegernseer Mönchen darstellt. Die Frage nach dem Verhältnis von Intellekt und Affekt im inneren Leben beantwortet Cusanus mit einem Sprung in das Gebiet jenseits der coincidentia, bei dem es sich um eine Offenbarung der »schlechthinnigen Unendlichkeit« (S. 92) handelt. Diese führt die Vernunft zum Nichtwissen. Natürliche, sowie durch Offenbarung mystische und im Jenseits die eschatologische Schau sind dem Menschen zugänglich. Die höchste Stufe möglichen Erkennens ist die Selbsterkenntnis Gottes. Die mystische Schau führt den Menschen zum Eschaton (S. 95). Gott ist im Sinne des argumentum Anselmianum das Maximum und jenseits alles Seins. Es wird auf dem Wege der Abstraktion erreicht (S. 96f.). Hoye schließt mit der kritischen Frage, ob Cusanus die Rolle des Denkens in der mystischen Theologie klären konnte oder ob er Gott auf einen Namen und somit auf verselbständigte Sprache reduziert hat (S. 100).

WERNER BEIERWALTES, emeritierter Professor der Philosophie der Universität München, behandelt *Theophanie. Nikolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena*. In Abschnitt I beschreibt er Vermittlungswege platonischen Gedankengutes über Eriugena zu Cusanus, etwa durch Honorius Augustodunensis im 12. Jahrhundert (S. 103–105). Theologische Tradition erscheint hier als Impuls »für neue, aus wahrer Vernunft entspringende Konzeptionen, die in einem offenen und auch kritischen Gespräch mit eben dieser Tradition stehen« (S. 105). Dieses Gespräch führt Cusanus auch mit den Tegernseer Mönchen. Abschnitt II stellt die neuplatonischen Motive des Einen und des Hervorgangs aus dem Einen als philosophisches Fundament für die Tradition von Dionysius über Eriugena zu Cusanus dar. Abschnitt III weist anhand der cusanischen Marginalien zu Eriugena die Rezeptionswege seines Gedankengutes bei Cusanus nach. Darin werden zahlreiche Kerngedanken Eriugenas wie Theophanie, negatio negationis, oppositio oppositorum, die Welt als Harmonie aller Gegensätze im göttlichen Grund, Gottes absolute Kausalität, seine Selbstkonstitution im zeitlosen Kreis, Gottes Sein als schaffendes Sehen, das Zusammenwirken von stasis und kinesis in Gott sowie Gott als caritas und als Ziel alles Seienden nachgezeichnet (S. 107–115). Abschnitt IV erläutert die Theophanie noch näher durch Bezüge auf cusanische Marginalien zu Eriugena. Der Sinn der causae primordiales wird dargestellt, ebenso das Theorem der complicatio und explicatio sowie die Bedeutung des Symboldenkens für Eriugena und für Cusanus (S. 116–119). Letzteres gilt besonders für die ausführlicher dargelegte Lichtsymbolik, die mit *De dato patris luminum* vertieft wird (S. 123–125). Das Schlußkapitel V erläutert den der Theophanie zugrundeliegenden philosophischen Gedanken und führt zur »Entfaltung der Dialektik eines verborgenen und zugleich sich zeigenden, sich offenbarenden Gottes. Dies aber ist die zentrale Idee des Christentums« (S. 130).

Der letzte Beitrag von JORGE MARIO MACHETTA, Professor für Geschichte der Philosophie in Buenos Aires, behandelt *Die Präsenz Alberts des Großen im Denken des Nikolaus von Kues*. Cusanus wurde mit Alberts Denken über Heimericus de Campo vertraut. Drei Phasen des tieferen Kennenlernens werden

vorgestellt: Cusanus' Studienzeit in Köln um 1425, seine Sichtung von Alberts Kommentar der Dionysiaca 1453 und die Entstehungszeit von *De li non aliud*. Cusanus erschließt sich Kenntnisse des Proklos und Albert sowie durch Vermittlung des Letzteren auch des Aristoteles (S. 135–140). Ferner vermittelt Cusanus zwischen dem affirmativen aristotelischen und dem negativen dionysischen Denken. Kapitel II behandelt dionysische Aspekte bei Cusanus, insbesondere in *De concordantia catholica*, aber auch albertistische Prägungen anhand der zahlreichen cusanischen Marginalien zu diesem Autor (S. 144–147). Diese Einflüsse ergeben sich vielfach aus dem Kommentar Alberts zu *De divinis nominibus* des Areopagiten, den Cusanus ausführlich rezipiert. Es zeigt sich, dass Cusanus sich bezüglich der Relation von Einheit und Vielfalt enger an Dionysius als an Aristoteles und Albert anschließt (S. 150 und 153). Erkenntnisziel bleibt das erste Prinzip. Schließlich entscheidet sich Cusanus für den Vorrang »des Nicht-andere[n] vor jeder Affirmation und Negation« (S. 161) und erweist sich darin einmal mehr als Nachfolger des Dionysius.

Jeder Beitrag schließt mit einem Literaturverzeichnis, der Band mit einer kurzen Vorstellung der Autoren. Für die unerschöpfliche Thematik der Rezeption verschiedener platonischer Traditionen durch Cusanus ist der Band ein Wegweiser zu den wichtigsten Jagdgründen.

Viki Ranff, Trier

*Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, hg. von Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Veröffentlichungen des Cusanus Studien Centrums Nijmegen), Maastricht: Shaker Publishing, 2005, ISBN 90-423-0267-4

Der stattliche Band von 340 Seiten geht zurück auf eine Tagung, die im Mai 2004 in Deventer veranstaltet wurde, in Kooperation zwischen dem Cusanus-Studienzentrum an der Universität Nijmegen und dem Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier. Er enthält einen bunten Strauß von 17 Beiträgen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer, meist jüngerer Cusanusforscher und -forscherinnen aus immerhin sieben verschiedenen Ländern, die sich getroffen haben, um Cusanus' Verwendung der Spiegelmetapher und seinen Vergleich des Schöpfergottes mit einem Maler, der sich selbst porträtiert, genauer und quer durch die verschiedenen cusanischen Schriften zu untersuchen. Der Leser, der zu diesem Band greift, wird nicht enttäuscht, wenn er sich von der Verjüngung, Internationalisierung und »Verweiblichung« (durch immerhin acht Autorinnen) neue Impulse und einen frischen Geist für die Cusanusforschung verspricht. Allerdings bleibt es ihm nicht erspart, sich weitgehend auf eigene Faust einen Weg durch die Vorträge zu bahnen. Die Herausgeber, die mit der Thematisierung der beiden Metaphern bewusst ein breites und auch interdisziplinär anregendes Gespräch in Gang setzen wollten, sind in diesem Punkt erfolgreich, treten aber ansonsten zurück und überlassen es dem Leser, zwischen den Beiträgen mit unterschiedlichem Niveau und mit unterschiedlichen

methodischen Ansprüchen Verbindungen und Familienverwandtschaften herzustellen, die Ergebnisse zu bündeln und den jeweiligen Ertrag zu gewichten. Die Reihenfolge der Beiträge ist da nur bedingt eine Hilfe, und der einführende Vortrag von Inigo Bocken, der unter dem weiten Titel *Perspektiven der Theorie* die cusanische Philosophie als *scientia aenigmatica* auslegt, reißt viele Themen an, leidet in der schriftlichen Form aber darunter, dass es sich eher um eine Skizze handelt, die auf das Auftauchen und die Verwendung der Metaphern nur hinweist.

Der Band beginnt – quasi außer Konkurrenz – mit einer Laudatio auf Klaus Reinhardt, dem das Buch zu seinem siebzigsten Geburtstag gewidmet wurde und dessen Lebenswerk von STEPHANIE HARTMANN als *Kunst, die Netzstruktur der Wirklichkeit sichtbar zu machen*, gedeutet wird.

Dass der als zweiter Beitrag abgedruckte Festvortrag von GREGOR NICKEL *Zur Möglichkeit mathematischer Theologie und theologischer Mathematik* schon mitten in die Problematik des cusanischen Bilddenkens führt, erschließt sich dem Leser vor allem am Ende des Bandes, wenn er die Beiträge von Marco Böhlant über die *Figurae paradigmaticae* und von Detlef Thiel über die *Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus* in seine Überlegungen einbezieht.

MARCO BÖHLANT nimmt die kritischen Bemerkungen des Cusanus selbst über sein Verfahren in *De docta ignorantia* ernst. Dieser habe die geometrischen Figuren zwar auch noch in *De coniecturis* als seine genuin geistige Schöpfung angesehen, aber in didaktischer Hinsicht doch die Gefahr gesehen, »dass der Betrachter über das ›Figürliche‹, also den Bereich der reinen Anschauung nicht hinauskommt [...]« (290). Anders als die idealisierten Kreise und Dreiecke ist die Zahl deutlich von der visuellen Anschauung abzugrenzen und daher als Symbol der Einheit eindeutiger und unwandelbar. Die mathematischen Unendlichkeiten sind daher besser geeignet, den Aspekt unendlichen Werdens hervorzuheben. Diese Einschätzung erweckt insofern besondere Aufmerksamkeit, als die paradigmatischen Figuren aus *De coniecturis* auf den ersten Blick eher zu einer statischen Deutung, zu einer Interpretation als Stufen des Seins einladen. Böhlant macht aber mit seinen umfassenden mathematikgeschichtlichen Kenntnissen plausibel, dass der Übergang vom römischen zum arabischen Zahlensystem neue Möglichkeiten der Verbindung von Lichtmetaphysik und Zahlensymbolik sowie neue Chancen für eine dynamische Symbolik des Werdens eröffnet.

DETLEF THIEL, der unter dem lateinischen Titel *Invisibilia conspiciuntur invisibiliter* die Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus untersucht, gelingt es anhand einleuchtender Proben, das Spektrum der Visualität, von dem Cusanus in einer Art »theologischer Optik« Gebrauch macht, aufzufächern und so konkret fassbarer zu machen. In sechs Stufen gelangt er von einer Physiologie des Sehens über das Sehen als Lektüre, als Wahrnehmung von Bildern und als Sehen geometrischer Figuren zu visuellen Grenz Wahrnehmungen und schließlich zum Sehen als Erfassen der Gründe und Voraussetzungen. Im Rahmen dieser Modi des Sehens, die Cusanus beschreibt, bewegt sich die Spannung und Unruhe des christlichen Denkens, das gemäß 1 Kor. 13,12 auf der Suche nach Gott als dem ersten Ursprung ist und ihn als die Wahrheit selbst zum Gegenstand der Ver-

nunft macht. Auch wenn wir jetzt nur im Spiegel und Rätselbild sehen, haben wir doch die Hoffnung, dereinst Gott als die Wahrheit schlechthin von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Damit ist aber die Paradoxie vorgegeben, die auch als Titel des Aufsatzes dient und welche die Seh- und Lesemetaphorik an ihre Grenzen führt. Die Vernunft will und soll eine Wahrheit erfassen, welche nicht sichtbar ist und auch nicht direkt, sondern nur indirekt im Sichtbaren, aber als unsichtbare gesucht werden kann. Vernunft muss also das Unsichtbare sehen. Die Lesemetaphorik legt nahe: Unter den Buchstaben erfasst derjenige, der liest, den Sinn und Geist des Textes, der unsichtbar ist und nur geistig erfasst werden kann. Wie der Geist hinter den Buchstaben verborgen bleibt, so muss auch Gott für den, der ihn sehen will, als unsichtbare Wahrheit hinter den sichtbaren Zeichen erfasst werden. Er wird nur verhüllt, indirekt und selber unsichtbar im sichtbaren Zeichen gesehen. Eine andere Art, den Akt des Gott-sehens darzustellen, verwendet Cusanus, wenn er vom Sehen des Sehens spricht und den Akt der Selbsterkenntnis als Modell und Bild göttlichen Sehens verwendet, das sich selbst Gegenstand ist und in Nichts, was es sieht, ein anderes erfasst. Alle Stufen und Weisen des Visuellen erscheinen letzten Endes als Selbstporträt, wenn man diesen Weg des differenzlosen Sehens des Sehens mit Cusanus nachvollzieht. Thiel verzichtet darauf, die Modi der höheren visio beim Kusaner weiter zu klassifizieren, er glaubt allerdings, unterschiedliche Weisen der literarischen Darstellung ausmachen zu können. Mit seiner großen Gelehrsamkeit und Kenntnis der Quellen gelingt es ihm, die unterschiedlichen Motive und Bedeutungsebenen in den cusanischen Texten klarer herauszustellen. Das ist sicher eine wichtige Voraussetzung für die Akzeptanz der cusanischen Vorstellungen. Allerdings dürfte es eine offene Frage bleiben, ob der moderne Betrachter bereit ist, mit dergleichen Geschwindigkeit wie der Prediger Cusanus (in *Sermo CCII* n. 5) den Blick vom irdischen Anblick einer schönen Frau zur Vorstellung der ewigen Herrlichkeit zu erheben.

Den Unterschied zur antiken und auch noch cusanischen Denkweise, die vom Absoluten als Ursprung und Quelle ausgeht, kann ein lehrreicher Beitrag von DANIEL O'CONNELL verdeutlichen, der in seinen *Notes on color as terminus lucis in diaphano in Cusa's later writings* eine Formulierung vom Anfang des *Compendium* aufnimmt. Ausgehend vom Platonischen Sonnengleichnis zeigt er sehr schön die Ursprünge der Licht- und Farbmetaphorik bei Platon und Aristoteles sowie die Transformation dieser Elemente bei Cusanus.

Eigentlich würde der Entstehungskontext von *De visione Dei* noch eine interessante systematische Bereicherung für die Frage nach der Verbindung von anschaulichen Bildern, mathematischen Figuren und der Suche nach dem Unendlichen darstellen. Aber bis auf eine kurze Anmerkung bei GIANLUCA CUOZZO wird die Tatsache, dass die Schrift aus einem kurzen Kapitel von *De complementis theologicis* entwickelt wurde, nicht weiter einbezogen.

Eine Reihe von Beiträgen zeichnen sich dadurch aus, dass sie, wie der Titel des Bandes ja auch verspricht, die von Cusanus verwendeten Metaphern ›Spiegel‹, ›Bild‹, ›lebendiges Bild‹ und ›lebendiger Spiegel‹ sowie die Analogie zwischen

dem Schöpfergott und einem Maler, der in den Spiegel blickt, um ein Selbstporträt zu schaffen, im Zusammenhang der jeweiligen Texte auslegen. Daraus sind nicht nur schöne Textanalysen entstanden, sondern auch weiterführende Hinweise zur Genese und zu den Quellen der cusanischen Schriften sowie spannende Versuche, das cusanische Gedankengut in systematische Überlegungen der Gegenwart einzubringen.

HARALD SCHWAETZER geht in seinem Beitrag *Viva imago Dei* davon aus, dass die Bezeichnung des Menschen als lebendigen Bildes Gottes die Kernaussage der cusanischen Anthropologie darstellt. In seiner schönen und prägnanten Untersuchung geht er dem Ursprung dieses anthropologischen Grundprinzips nach. Die Beobachtung, dass in der Schrift *De fliatione Dei* von 1445 der Begriff *filiatio* und die Termini *similitudo Dei* und *imago Dei* von Cusanus eingeführt und ausführlich reflektiert werden, führt der Autor auf die Lektüre der lateinischen Schriften Meister Eckharts im vorhergehenden Jahr zurück. Er verfolgt dann im Einzelnen die Elemente, die Cusanus bei Meister Eckhart vorfinden konnte, und zeigt, dass die Ausbildung der neuen Anthropologie in *De fliatione Dei* sich der Auseinandersetzung mit Eckhart verdankt. Sie ermöglicht es, Meister Eckhart gegen den Vorwurf zu verteidigen, er setze Schöpfer und Geschöpf gleich; denn das neue dynamische Bild des Menschen, der sich als *viva similitudo* und *viva imago* seinem Ursprung und Urbild mehr und mehr angleichen kann, vermeidet das Problem einer Identifizierung von Geschöpf und Schöpfer. Die *deificatio* des Menschen führt allenfalls und möglichst zur Gleichheit, nicht aber zur Identität.

Die Rede vom Menschen als dem lebendigen, nicht toten Bild Gottes verfolgt ANKE EISENKOPF unter dem Titel *Das Bild des Bildes* im Zusammenhang von *De mente* 13. Dort wird bekanntlich der göttliche Schöpfer mit einem Maler verglichen, der sich selbst malt. Das lebendige Bild, das sich selbst dem Urbild immer ähnlicher machen kann, erweist sich als überlegen gegenüber dem sehr ähnlichen, aber toten Bild. Warum diese Gegenüberstellung von totem und lebendigem Bild? Die Autorin betont, dass im Vergleich zu neuplatonischen Quellen bei Cusanus der menschliche Geist – das Bild – stärker im Zentrum des Interesses stehe als Gott, der Maler. Cusanus wechsele insofern die Perspektive, als Gott von der Welt aus, auf dem Umweg über die von ihm geschaffenen Dinge betrachtet werde. Für die Interpretin ergeben sich aus der verwendeten Metaphorik weiterführende Einsichten zum Status des Bildseins und vor allem zur paradoxen Struktur eines »lebendigen Bildes«, das als Bild statisch und zugleich als *lebendiges* Bild prozessual sein soll. Nur dem tätigen Geist, der sich ein Bild von sich selbst machen will, erschließt sich ein Bild als lebendig.

CECILIA RUSCONI, die vor allem anhand der Schrift *Über den Beryll* *The nature of mirror in the light of the scientia aenigmatica* untersucht, sieht entsprechend den Sinn der *scientia aenigmatica*, von der Cusanus am Anfang von *De beryllo* spricht, in dem Ziel, das ursprüngliche Konzept des Menschen als Bildes Gottes reflexiv zu reformulieren. Diesen Versuch einer reflexiven Neuformulierung rekonstruiert sie

als verschiedene Schritte von Spiegelungen und als Bewegungen eines Spiegel-Spiels, in dessen Verlauf der Mensch aus der Betrachtung seiner neu entdeckten, aber als begrenzt erfahrenen Schöpferkraft auf die ursprüngliche unendliche Schöpferkraft Gottes verwiesen wird, als deren Bild sich die mens humana erfasst. Der Vorschlag der Autorin, den Begriff der ängmatischen Wissenschaft als Modell für den Parallelismus von endlicher und unendlicher Schöpfungskraft zu lesen, kommt unschuldig daher, gewinnt aber an Brisanz, weil es bei der Parallelsetzung der Proportionsformel nicht bleiben kann. Der Leser, der sich auf die Analogie einlässt, sieht sich unversehens verwickelt in die reflexive Bewegung der Selbstausslegung dessen, der sich als Urheber dieser Analogie erfasst und nach dem Grund der Fähigkeit zur Stiftung von Einheit in der Differenz zurückfragt.

Geht es in dem Beitrag von Anke Eisenkopf vor allem um die Herausarbeitung der paradoxen Struktur des lebendigen Bildes und bei Cecilia Rusconi um die reflexive Dynamik des ängmatischen Verfahrens, so sieht ISABELLE MANDRELLA die eigentliche Zielsetzung der cusanischen Metaphorik in dem Versuch, zwar die einmalige Eigenart der menschlichen Gottebenbildlichkeit herauszustellen, zugleich aber Christus als wahres Abbild Gottes schärfer gegen den Menschen als Ebenbild abzugrenzen. Sie entwickelt ihre These aus einer Interpretation der Predigt CCLI von 1456, in der Gott als Porträtmaler vorgestellt wird. Die Besonderheit der Predigtstelle liegt darin, dass Cusanus in seinem Vergleich sowohl die Spiegelmetapher anführt, als auch das Bild vom Maler verwendet, der ein Selbstporträt anfertigt und sich dazu eines Spiegels bedient. Die verschiedenen Motive werden also in dieser Predigt systematisch einander zugeordnet. Die Autorin verfolgt zunächst die Differenz von Spiegelbild und gemaltem Bild, das sich nicht der Natur, sondern menschlicher Kunst verdankt, anhand moderner Arbeiten von Ralf Konersmann und Hans Georg Gadamer. Daher kann sie mit geschärftem Blick auf die unterschiedliche Weise aufmerksam machen, in der beide Metaphern die Ähnlichkeit und Verschiedenheit des Dargestellten mit dem Urbild zum Ausdruck bringen. Die christologischen und anthropologischen Konsequenzen bei Cusanus gewinnen so Kontur. Dass Cusanus auch praktisch-pädagogische Absichten verfolgt, legt schon der Kontext der Predigt nahe. Die Autorin betont daher neben den christologischen Voraussetzungen, die in den Augen des Cusanus erst die Gottebenbildlichkeit des Menschen ermöglichen, die Bedeutung der Willensfreiheit für die Verwirklichung des menschlichen Daseins als Porträts Gottes.

Ein zentrales cusanisches Thema, das vor allem auch durch das Experiment der Mönche angesichts der *icona Dei* aufgeworfen wird, ist die Relativität der unterschiedlichen Standpunkte, die ihre je individuelle Berechtigung haben, aber gleichwohl durch die Ausrichtung auf die eine gemeinsame Wahrheit geeint sind. Die radikal skeptisch klingenden Formulierungen in wichtigen cusanischen Texten machen ihn gerade für moderne Leser philosophisch interessant. Arne Moritz und Jocelyne Sfez setzen sich in ihren Beiträgen aus unterschiedlichem Blickwinkel mit dem Problem des Perspektivismus bzw. Relativismus auseinander.

Unter dem Titel *Das Sehen des Papstes und das Sehen Gottes* vergleicht ARNE MORITZ den Perspektivismus, den Cusanus in *De coniecturis* I 11 entwickelt, mit der Art und Weise, wie er in der Schrift *De visione Dei* 8 die menschliche Erkenntnis mit der Gotteserkenntnis verbindet und dadurch den zuvor aufgebauten Perspektivismus wieder aufhebt. Es scheint zunächst, dass die subjektive Standortgebundenheit der Erkenntnis, die Cusanus am Beispiel des Papstanblicks aus verschiedenen Blickwinkeln erläutert, zu einer Inkommensurabilität der Perspektiven und zu ihrer notwendigen Inadäquatheit gegenüber dem Erkenntnisobjekt führt. Demgegenüber sieht Moritz in der späteren Schrift diesen Perspektivismus dreifach aufgehoben. Im Blick der Ikone werden alle Perspektiven vereint. Die Indifferenz von Erkennendem und Erkanntem bei Gott bedeutet eine Aufhebung des Perspektivismus. Schließlich ist der epistemische Perspektivismus dadurch aufgehoben, dass unser sukzessives und begrenztes Sehen im allsehenden Blick integriert ist. Kehrt man mit der Kenntnis der gedanklichen Schritte aus *De visione Dei*, die hier nur thesenhaft angedeutet werden können, noch einmal zur Lektüre von *De coniecturis* I 11 zurück, so zeigt sich, dass Cusanus dort entsprechend vorgeht, wenn er etwa von der Einheit des Sehens spricht, in der die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Dinge einträchtig zusammengehalten werde. In beiden Schriften ist das Bild – der exemplarische Anblick des Papstes wie die *icona Dei* – dem Kusaner der Anlass, um »die Grenzen des epistemologischen Perspektivismus zunächst zu setzen, um sie dann aufzuheben« (157). Aber erst die *icona Dei* gibt das adäquate Gegenüber, um auch konzeptionell die Position auszuarbeiten, welche geeignet ist, »die konstruktiven Grenzen des Perspektivismus zugleich zu setzen und aufzuheben.« Das war mit dem Vokabular der Teilhabe-Metaphysik in *De coniecturis* offensichtlich noch nicht mitteilbar.

JOCELYNE SFEZ nimmt in ihrem Beitrag *Vom Spiegel zum Ort des Anderen* die Aufstellung und das Experiment der Mönche vor dem Bild mit dem allsehenden Blick zum Ausgangspunkt, um im Anschluss an die Arbeiten von Michel de Certeau aus den 1980er Jahren zu zeigen, dass die Schrift *De icona* es erlaube, eine Lehre von den Standpunkten zu begründen. Sie versucht also, aus der räumlichen und sozialen Konstellation, welche die Begrenztheit der Blickwinkel und Sichtweisen erfahren lässt, den notwendigen Übergang zum Vertrauen in die anderen und in die Einheit, die der Verschiedenheit zugrunde liegen muss, zu gewinnen. Mit diesem Ansatz rückt sie die cusanische Gedankenwelt erheblich näher an moderne Fragestellungen und Sichtweisen. Dass das nicht ganz unproblematisch ist, zeigt die Ausweitung auf die praktische Dimension. Wieweit ist der moderne Toleranzgedanke bei Cusanus tatsächlich ausgebildet und wieweit kann man sagen, dass Cusanus den »an sich unreduzierbaren Widerspruch zwischen Menschen« zum Ausgangspunkt seiner politischen Philosophie macht? Dass ausgerechnet die Idee des allsehenden Blicks ein Heilmittel gegen den politischen Panoptismus späterer Jahrhunderte anbieten sollte, bedarf jedenfalls weiterer Erörterung.

Zwei Beiträge stellen explizit die Verbindung zur Kunst der Zeit her. Unter dem Titel *Ad imaginem et similitudinem* stellt SYLVIE TRITZ Überlegungen zur Bildtheologie, Malereitheorie und Kunstpraxis in der Mitte des 15. Jahrhunderts an. Ihr Schwerpunkt liegt auf der Einbeziehung der Kunstpraxis, die unter dem Einfluss von religiösen und geistigen Zeitströmungen steht. Das Verdienst des Beitrages liegt in der klaren Skizzierung des kunsthistorischen Forschungsstandes und in dem Versuch, über den Begriff der ›similitudo‹ eine Brücke zwischen zeitgenössischer Kunst und cusanischem Wortgebrauch herzustellen. Die Strukturierung des Materials geht von der Klärung der Begriffe ›Spiegel‹ und ›Porträt‹ aus und stellt dann kurz die einschlägigen Stellen aus *De filiatione Dei*, *De mente*, *De visione Dei* und aus der Predigt CCLI (zum Allerheiligentfest 1456) vor, die ja schon in anderen Beiträgen eigens thematisiert und philosophisch ausgelegt werden. Der kunsthistorische Blick auf die Porträtkunst der Zeit erläutert die technischen Fortschritte und den hohen Standard der illusionistischen Malerei, der vor allem die zeitgenössischen Niederländer auszeichnet. Diese betreiben allerdings ihre Kunst weitgehend als Handwerk, nicht als Wissenschaft, anders als Leon Battista Alberti in Florenz. Die Verfasserin sieht daher große objektive Schwierigkeiten, den Zusammenhang zwischen »Gedankenbildern und Bildgedanken«, der häufig suggeriert wird, auch nachzuweisen, es sei denn in der allgemeinen Form eines Einflusses der *devotio moderna* auf die Andachtsbilder oder in dem (späteren) Selbstporträt von Dürer als Christus, das Werner Beierwaltes schon 1988 mit der Cusanusinterpretation in Verbindung gebracht hat. Es wäre reizvoll und sicher nicht unergiebig, die gedankliche Nähe von Albertis Theorie der Malerei als Wissenschaft zu den cusanischen Unendlichkeitsspekulationen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Offensichtlich hat die Mathematisierung der Perspektivkonstruktion auch in den Augen der Zeitgenossen theologische Implikationen, die Cusanus z. B. in seinen theologischen Ergänzungen freisetzen will. Die Verfasserin scheint aber die theoretisch-philosophischen Wege des Cusanus vorwiegend als andachtsstörend einzuschätzen, wenn sie z. B. feststellt, dass der intellektuell anspruchsvolle Traktat »vollends eine mögliche Andacht konterkariere« (213). Die Form der Meditation und der meditativen Reflexion, die Cusanus empfiehlt und vorführt, ist zwar nicht einfach nachzuvollziehen, sie verspricht aber zumindest in den Augen des Cusanus für die Mönche intellektuelle Freuden und den Aufstieg zu einer Höhe geistiger Einheit, den der religiöse Affekt allein weder verlässlich noch dauerhaft leisten kann.

Der zweite kunstgeschichtliche Beitrag von GIANLUCA CUOZZO, der sich unter den Leitbegriffen *Bild*, *visio* und *Perspektive* vor allem dem Verhältnis von Cusanus und Alberti zuwenden will, leidet eher daran, dass er die neueren kunstgeschichtlichen Beiträge nicht berücksichtigt und auf dem theoretischen Felde eher zu ambitioniert ist, ohne seinen Anspruch einlösen zu können. Der Verfasser beginnt mit dem Spiegelgleichnis aus *De filiatione* 3 und behauptet, dass Licht und Spiegel dort dieselbe Rolle spielen wie die *eicona Dei cuncta videntis* in *De visione Dei*. In diese Sichtweise aus dem Zentrum (des Lichts) bezieht er noch die *figura paradigmatica* aus *De coniecturis* ein, die den Aufstieg zur Spitze der Licht-

pyramide symbolisiert. Die Annahme, dass Cusanus Kenntnis von Albertis Theorie der Perspektive gehabt habe, wird auf die bekannten indirekten biographischen Indizien gestützt, im übrigen aber auf die frappanten Ähnlichkeiten zur Pyramide der optischen Radien von Alberti hingewiesen. Die rein verbalen Beschreibungen der Zeichnungen bei Alberti und Cusanus ermöglichen dem Leser kaum ein eigenes Urteil. Es stellt sich die Frage: Was leistet eine Analogie, wenn die Pyramiden bei den beiden Autoren umgekehrt verwendet werden und wenn die Figur P bei Cusanus eine metaphysische Bedeutung hat, »die über die optischen Betrachtungen von Alberti hinausgeht« (182)? Sätze wie: »In diesem Sinne könnte man sich vorstellen, dass die icona Dei von Nikolaus, d. h. die malerische Darstellung des heiligen Antlitzes von Christus, mit dem optischen Pyramidenschnitt von Alberti in einer gewissen Beziehung steht« sind in ihrer Unbestimmtheit wenig hilfreich. Die Verbindungen, die der Autor zum Bild der Diamantenspitze in *De mente* 13, zur Licht- und Farbenlehre nach Robertus Lincolniensis, zur ästhetischen Theorie von Alberti in *De re aedificatoria* und zu den geometrischen Überlegungen des Cusanus in *De complementis theologicis* zieht, sind anregend, bleiben aber weitgehend assoziativ. Über das »Spiel der wechselseitigen und komplementären Blicke«, die Cusanus am Ende zugesprochen, vom Interpretieren aber m. E. allzu sprunghaft praktiziert werden, geht die Diszipliniertheit der immer wieder neu ansetzenden cusanischen Versuche verloren, im Zusammenspiel von Anschauung und Begriff die Begrenztheiten des menschlichen Erkenntnisvermögens zum Ausgangspunkt zu nehmen, um die Vorstellung vom Sehen Gottes ohne jede Grenzen zu gewinnen. Wenn die ›manuductio‹, die Cusanus für diese anspruchsvolle geistige Gratwanderung anbietet, durch mehr oder weniger freie Assoziationen ersetzt wird, geht die angestrebte Stringenz des mystischen Aufstiegs verloren. Die Bedeutung der ›manuductio‹, einer Gebrauchs- oder Verfahrensanleitung, betont im übrigen zu Recht GERGELY TIBOR BAKOS in seinem Beitrag *The Mirror, the Painter and Infinity. Images and concepts in the manuductive strategy of De Visione Dei*.

Wenn man aber das Verfahren des Cusanus genauer erfassen will, hält man sich besser an andere Beiträge. Überhaupt hängt die Qualität der Beiträge davon ab, ob die Verfasser in der Lage sind, für ihre Textrekonstruktionen einen geeigneten Rahmen abzustecken, der genügend Distanz und Interpretationsspielraum zum Autor Cusanus verschafft. Das zeichnet beispielsweise die schon referierten Beiträgen von Mandrella, Moritz oder Sfez besonders aus. Auch der den Band abschließende Beitrag von ANDREA NICKEL-SCHWÄBISCH und GREGOR NICKEL mit dem Titel *Ein Porträt des Nicolaus Cusanus im Spiegel der Systemtheorie Niklas Luhmanns* ist lehrreich und gerade angesichts der Differenzen zwischen den Denkern anregend. Fehlt dagegen die Distanz des Interpretieren, ist die Lektüre ziemlich unergiebig, wie etwa bei dem Versuch von ANJA RUZIKA über *Das Bildsein des Geistes in Idiota de mente*, der zwar durch kluge Zwischenüberschriften strukturiert ist, dem aber die notwendige Selbständigkeit gegenüber der Sprache des Textes fehlt.

Schade ist es, dass der reichhaltige Band nicht durch ein Sach- oder Stellenregister erschlossen wird. Das würde es dem Leser erleichtern, die sich ergänzenden, sich teilweise aber auch überschneidenden Deutungen in den verschiedenen Beiträgen zusammenzuführen. Auch die Autoren hätten am Ende zumindest ein paar Sätze zu ihrer Vorstellung verdient, und eine letzte Bitte richtet sich an den Verlag: Die Bindung sollte zumindest so fest sein, dass die Blätter zusammenhalten, bis das Buch zu Ende gelesen ist; immerhin stellt der Band eine Fundgrube für die weitere Cusanusforschung dar, die vielleicht nicht auf alle, aber doch auf die Mehrzahl der Aufsätze in Zukunft zurückgreifen wird. *Norbert Herold, Münster*

JOVINO DE GUZMAN MIROY, *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development: The Relationship between De concordantia catholica and De docta ignorantia* (Philosophes Médiévaux 49), Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 2009, X+314 S., ISBN 978-90-429-2039-2

When Nicholas of Cusa sailed from Constantinople in 1437, he crossed what appears to many as a “great gulf fixed.” From a champion of the Council of Basel he became the “Hercules of the Eugenians.” And as his shipboard experience with the Father of Lights might suggest, he turned his back on political theory in favor of metaphysics.

This welcome volume is important on several fronts, of which three stand out. First, Miroy fearlessly enters the gulf in an attempt to find a bridge between Constantinople and the opposite shore, between *De concordantia catholica* (DCC) and *De docta ignorantia* (DDI). Second, the author who teaches at Ateneo de Manila University represents another encouraging sign that Cusanus studies has found practitioners in a younger generation and in ever new parts of the world. Not least important, he takes seriously the growing body of Anglo-American studies of the young Cusanus as few have done before.

This attention may not be so surprising when one considers a sense of kinship with the constitutional ideals of the DCC and the conciliar movement. The growth of these studies was assisted by the pioneering work in canon law by Stephan Kuttner and Brian Tierney, both émigrés from Europe, and by the stimulation provided by the fledgling American Cusanus Society.

Yet, the idea of a gulf in Cusanus' career has often come from this very quarter with the unintentional result that we see two separate and distinct persons: one political, the other speculative. On the other hand, these same authors would agree that Church government in Cusanus is based not only on canon law but also on general principles. But few have ventured as far as Miroy into the largely uncharted waters between DCC and DDI to find answers, or at least clarify a question that has rarely been asked: “whether the DDI, as well as Cusanus' other religious and speculative writings, can be read politically” (p. 35).

To bridge the gap, the early chapters of the book show how a comparison of the two texts is possible. The first chapter reminds us that the conciliarists were

not only canonists but also theologians who used traditional material such as scriptures and the Fathers to ground their political theory. Similarly, Chapters II and III demonstrate that DCC is also political theory, but one based on a philosophy of religion centered on *concordantia*.

Chapter IV shows the political implications of this metaphysics and how it expresses not only a mature religious thought but also a moderate papalism. He questions Paul Sigmund's emphasis on equality as the basis for Cusanus' political philosophy since Cusanus had a high regard for hierarchy, although he subsumes hierarchy under the ideal of unity. This chapter also finds Cusanus deeply involved in the Council of Basel. In opposition to Antony Black, Miroy argues that, rather than standing at the margins of the council, DCC shared most of the council's assumptions, such as communal sovereignty and corporation theory, although Nicholas disagreed on two other points: conciliar infallibility and permanency.

The author astutely observes that, since DCC apparently wished to discern the divine presence, Cusanus perhaps left Basel when the Fathers, wrangling their way toward a new schism, made him think that God no longer dwelt among them. Nevertheless, because of the general affinity of DCC with the council's program, Miroy holds that Cusanus' shift in 1437 was "a mere transfer of allegiance rather (than) a change in political conviction" (p. 194).

In Chapters V and VI we finally arrive on the other shore. These chapters maintain that DDI is a metaphysical text with a religious basis and political implications. Echoing Thomas Izbicki's interpretation of the Letter to Rodrigo de Arévalo, Miroy's political reading of DDI suggests that although Cusanus wrote it to recast himself as a papalist, its principles shaped all of his later political philosophy.

If earlier he had emphasized community and consent, Nicholas now expounds a metaphysics of participation in which God, as Maximum, makes possible the existence of other beings that share in his infinity, and describes this with the couplet *complicatio—explicatio*. Still, this transitional work is a response to a religious experience on board a tossing ship in a vast ocean, so Cusanus does more than search for unity. He combines this search with the desire for union with the divine.

The book's Epilogue describes the later use of *concordantia* especially in *De pace fidei* and argues that while the older Cusanus remained silent about DCC, he never abandoned the metaphysics of concordance. Now, however, he couples it with *differentias*, which means that unity is not uniformity, but a coming together of differences that one discovers primarily in the Maximum rather than the universe.

Thanks to Miroy, one begins to get a better glimpse of how DCC and DDI are related, and how our perception of a gulf, decisive as it was, can be clarified, if not overcome. If two searches mark Cusanus' career—a search for unity in the universe and a search for union with God—at the heart of both was an expansive mind that cannot be contained in simple dichotomies between philosopher-theologian and political theorist.

*Gerald Christianson, Gettysburg*

JOHANNES HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/München: Alber, 2007, 569 S., ISBN 978-3-495-48270-4

Hoff bietet in seiner hochkomplexen Habilitationsschrift zu Nikolaus von Kues, die er nach seiner philosophischen Inauguraldissertation zu Foucault und Derrida (1998) in Tübingen im Umkreis von Michael Eckert erarbeitet hat, einen Versuch, Cusanus gerade *nicht* als Vorläufer und Wegbereiter der neuzeitlichen Philosophie (Descartes, Leibniz) zu verstehen, sondern meint gegen verbreitete Thesen, die Cusanus als Wegbereiter der Moderne sehen, diese überspringen und also eine Brücke vom cusanischen zu postmodernem Philosophieren schlagen zu können. Er spricht von der »mystagogischen Ausrichtung« seiner Arbeit, will aber vermeiden, daß sein Buch dem Genre »geistlicher Literatur« zugeordnet werde (11). Ein wenig befremdlich ist im Blick auf die Genre-Frage dennoch mancher Sprachgebrauch: ihm erscheint NvK als »begnadeter Meister im Gebrauch lebensgefährlicher Markierungen« (11); als »einer der radikalsten Meister antinomischer Reflektiertechniken« (12). Den bisher geläufigen »Interpretationstendenzen«, die laut Vf. z. B. die »Züge des cusanischen Denkens« vernachlässigen, »die es als ein Orakel zukünftiger Suchbewegungen erscheinen lassen« (12), will er sich nicht anschließen, eher folgt er der Methode der »bricolage« (Lévi-Strauss, 13) oder Derridas Methode der Textanalyse, in der »die Intention des Autors als sekundär zu behandeln« ist (13 f.). Er versucht, »das cusanische Denken als Epizentrum einer epochalen Umbruchssituation zu rekonstruieren, deren »Subjekt« wissenschaftlich nicht mehr zuverlässig ermittelt werden kann« (14). Er sagt (17): »Die schlimmste Gewalt gegen den Namen des Anderen ist diejenige, die seine Überreste pietätvoll in einem Glassarg einbalsamiert aus Angst, seinem Namen Gewalt anzutun.« Diese These ist insoweit zustimmungsfähig, als sie einer hermeneutischen Maxime entspricht, die man schon bei Platon finden kann (*Phaidros* 278c), die aber stets mit Vorsicht zu gebrauchen ist, weil es vorderhand um möglichst gutes Kennenlernen der Gedanken (Intentionen) der Alten gehen muss. Unklar und nicht gut ausgewiesen ist der erkenntnisleitende Ansatz, der einen Affront gegen neuzeitliches Philosophieren impliziert, gegen »eine subjektphilosophische Mixtur aus Mythos und Metaphysik«, mit der vergeblich versucht werde, »das Christentum [...] vor dem Untergang zu bewahren« (19). Der Bogen, mit dem Vf. »die Neuzeit« überspannen will, soll der Rückkehr zum *christkatholischen Symbolon* dienen, zur Orthodoxie, die auf einer »Erfahrung von Glanz, Ehre und Herrlichkeit« beruhe (18) und die er im Hintergrund des cusanischen Denkens sieht.

Die Diskussionszusammenhänge, die Vf. im Abschnitt zu seiner *Problemstellung* entfaltet, kann man für ephemere halten (z. B. die »Auseinandersetzung zwischen Jürgen Habermas und Richard Rorty«, 22 f.); immerhin legen sie den methodischen Ausgangspunkt der vorgelegten Interpretation offen (25–37 zu Foucault und Derrida). Zu beachten sind die »Leitlinien zur Relektüre des cusanischen Werks« (38–51), die zunächst das »Spannungsfeld zwischen experimenteller und reflexiver My-

stik« umreißen und schließlich unter dem Titel von »Translation« und »Transsumption« eine »Gebrauchsanleitung von De docta ignorantia« geben wollen (70–73). Die in den drei Hauptteilen »Kontingenz«, »Berührung« und »Übersteigerung« vorgenommenen Interpretationen wirken auf einen Leser, der mit dem Genre von Habilitationsschriften vertraut ist und Entsprechendes erwartet, mit disparatem Heranziehen unterschiedlicher Quellen, Horizonte und Kontexte ein wenig chaotisch, was aber mit der Absicht des Vf. zusammenstimmt und mit seinem Versuch der Ablösung vom neuzeitlichen Denken zusammenhängt.

Das Verfahren wird im Folgenden am Abschnitt »Das cusanische Kalokagathia-Konzept und der sublime Riss zwischen Platonismus und Christentum« exemplarisch vergegenwärtigt (388–404). Hier soll »Cusanus' Rezeption der metaphysischen Kreisbewegungen des Neuplatonismus« rekonstruiert werden, aber nicht in der Absicht zu fragen: »was ist unter dem »vollkommenen Kreislauf« des mystagogischen Auf- und Abstiegsschemas zu verstehen, sondern: wie (*quomodo*) haben wir dieses Schema zu gebrauchen« (388). Seine Ausgangsfrage lautet, ob es möglich ist, »eine klare Grenzlinie zwischen der Vollkommenheit des göttlichen Lichts und den kontingenten Deviationen der Schöpfung zu markieren, ohne erneut der stratifizierenden Logik des Neuplatonismus nachzugeben?« Zu ihrer Beantwortung beginnt er mit der Nachzeichnung der »ästhetischen Implikationen dieser hierarchischen Polarität« (389).

Die »Herausforderung« sieht er darin, »der allegorischen Logik vorneuzeitlicher Ontologien auf die Spur zu kommen, ohne einer unbesonnenen Nivellierung der Grenzen zwischen Ästhetik und Wissenschaft zuzuarbeiten« (390). Sie impliziert die Meinung, vorneuzeitliche Ontologien (unklar bleibt, welche gemeint sind: die Ontologie Platons, des Aristoteles oder welche sonst?) gründeten auf einer allegorischen Logik und könnten in der Gefahr stehen oder in sie führen, die Grenzen zwischen Ästhetik und Wissenschaft zu verwischen. Vf. erwähnt das Fehlen der »*pulchritudo* in Thomas von Aquins vollständigster Aufzählung der Transzendentalien« und betont, in der cusanischen Schönheitskonzeption werde der »Glanz des Schönen [...] nicht definitorisch eingegrenzt« (391). Vielmehr sagt er (391): »Die Transformation von Unbestimmtheit in Komplexität wird an den Gebrauch systematisch ortloser, ästhetischer Markierungen gebunden, die die Aufmerksamkeit des Betrachtenden auf sich ziehen und das orientierungsstiftende »Datum« des Inkarnationsmysteriums mittels translativer Symbolpraktiken in Erinnerung zu rufen erlauben.«

Zur Beantwortung der Frage, wie sich »die mystagogischen Gebrauchsregeln des cusanischen Schönheitsbegriffs konkretisieren« lassen (391), greift er »auf den (!) cusanischen Predigtcorpus« zurück (392). Mit Alberts des Großen Kommentar zu *De divinis nominibus* – und gegen Thomas von Aquin, der das Schöne auf einen »Gegenstand interesselosen Betrachtens« reduziere – erklärt er (392): »Das Schöne lässt das Begehren erwachen«, und sagt »mit Cusanus« (393): »Die *attractio* des Schönen motiviert dazu, »sich über Verstand und Intellekt zu erheben [...] und sich hineinzuworfen in die Finsternis (*se in caliginem inicere*).« Als vorläufiges Resümee kann gelten (394): »Das Schöne teilt mit dem Guten das

Vermögen, anzurufen und anzulocken.« Auf den Gedanken, dass die Attraktivität des Guten im Unterschied zu interesselosem Wohlgefallen gerade die spezifische Differenz zwischen den an sich konvertiblen, transzendentalen Seinsbestimmungen ausmachen könne, kommt er nicht zu sprechen. Damit gelangt er (in einem wohl an Marx angelehnten Sprachgebrauch) zur These (396): »Der qualitative Mehrwert des Schönen wird durch die *claritas* des Lichts markiert, die *attractio* eines Glanzes, der eine unendliche Strebensbewegung in Gang zu setzen vermag.« Im Rückgriff auf Michel Counet, der von einem »*éclat de la forme*« spreche, erklärt er (396): »Das Aufblitzen des Schönen gleicht einem Kontinuitätsbruch, der in den Splittern geschöpflcher Vielfalt das Gedächtnis ihres unbegreiflichen Grundes in Erinnerung ruft.« Die »prinzipientheoretische Verortung«, deren Durchführung damit geleistet sein soll, beantworte aber nicht die Frage nach den »mystagogischen Gebrauchsregeln«, die aus einer in Brixen gehaltenen Weihnachtspredigt eruiert werden sollen (397 ff.).

Im Anschluss an ein Adorno-Zitat (400: »Die Male der Zerrüttung sind das Echtheitssiegel der Moderne«) und Didi-Hubermans Interpretationen von Gemälden Fra Angelicos will Vf. den Riss markieren, »der das cusanische Universum vom platonischen Universum der Antike scheidet« (401). Dieser Riss habe damit zu tun, dass »die christliche *conversio* (μετάνοια) [...] radikaler (ist) als die hellenistische ἐπιστροφή.« Denn (401): »Sie bindet die Rückwendung zum »ersten Prinzip« an einen Akt demütiger Reue – an einen Affekt, der dem hellenistischen Weisen untersagt war, weil er als Verstoß gegen die Formprinzipien aristokratischer Schönheit interpretiert wurde.« Dazu sei angemerkt: »Reue« mag mit »Affekten« einhergehen; sie aber unmittelbar und nur als einen Affekt auszulegen, scheint eine höchst schädliche Verkürzung ihres Inhalts zu sein, zumal es sehr unterschiedliche Motive geben kann, aus denen eine Tat bereut wird. Vf. konstatiert eine »Idealisierungstendenz« der cusanischen Dialektik, die dazu führe, »dass Cusanus vor der »historischen Wahrheit« des »christlichen Skandals« zurückweicht« (402). Die so konstatierte Tatsache nimmt er aber nicht einfach hin, sondern fragt nach den Wurzeln dieser zurückweichenden Geste (402): »Ist sie – wie moderne Interpretationsstandards vermuten lassen – auf die neuplatonischen Quellen cusanischen Denkens zurückzuführen? Oder entspringt sie einem genuin christlichen Motiv: dem Zurückweichen (»halte mich nicht fest«, Joh 20,17) vor der Versuchung, der *historia* eine allzu große Signifikanz zuzuerkennen?«

Das apologetische (und vielleicht fideistische) Motiv des Vf. wird sichtbar, wenn er bekundet (403): »Was vor dem Hintergrund der modernen Mythologisierung christlicher Kenosis als Schwachpunkt erscheint, könnte also auch als Zeichen einer größeren Sensibilität für die Unverrechenbarkeit der göttlichen Heilsökonomie gelesen werden.« Vf. will gezeigt haben, dass »seine Mystagogie [...] für die antidialektischen Dimensionen des christlichen Skandals nicht blind« ist (404). Den hier genauer vorgestellten Abschnitt schließt er mit den Worten (404): »Die Beharrlichkeit des Glaubens verdankt sich nicht der philosophischen Betrachtung eines idealen Prinzips, sondern dem Vertrauen in die Verwandlungskraft einer *doxa*, deren Wahrheit weder durch die philosophische noch durch

historiographische Verständnisbemühungen gesichert werden kann: *Crescit fides atque decrescit uti luna*« (*Sermo* CCLVIII, n. 13,14).

Zwar behauptet auch der Rezensent nicht, die Wahrheit des christlichen Glaubens durch philosophische oder historiographische Verständnisbemühungen sichern zu können, aber er möchte diesen Bemühungen doch eine (für ihn selbst und vielleicht für andere) unerlässliche Rolle zugestehen. Er folgt damit Augustinus, der über den Weg philosophischer Erwägungen zu diesem Glauben vorgedrungen ist und, nachdem er zu ihm gefunden hatte, am philosophischen Fragen festgehalten hat (*Confessiones* 11,5: »audiam, ut intelligam«). Zu Beginn von *De vera religione* bestimmt Augustinus das Verhältnis von philosophischer Wahrheitssuche und religiösem Vollzug in einem Sinn, der auf ein Bildwort Kants vorausweist, nämlich auf das Bild von den »concentrischen Kreisen«, als die Kant Vernunftreligion (den kleineren der beiden Kreise) und Offenbarungsreligion deutet (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B XXIf. = AA 6,12). Augustinus sagt (*vera rel.* 8): »sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem«. In dieses philosophisch-theologische Programm, das für die katholische Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie charakteristisch ist, fügt sich auch das Denken des Nikolaus von Kues, der entgegen manchen Insinuationen die »Werkstatt des Denkens« nicht geschlossen hat.

Norbert Fischer, Eichstätt

THOMAS LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XV), Münster: Aschendorff, 2006, 235 S., ISBN 3-402-03171-X

So schlicht und einfach wie der Titel liest sich diese Einführung ganz und gar nicht. Sie verlangt dem Leser stets höchste Konzentration ab; schon bei momentanem Nachlassen fiele der Leser aus der Spur. Ein geübter Leser, ein erfahrener Cusanus-Kenner mag sich schon bald fragen, ob die Spur, die Leinkauf in ausgeprägter Liebe für lange Perioden mit großem Atem gelegt hat, als »Einführung« für Anfänger geeignet sein könne. Eine andere Frage wäre, ob eine Einführung – die wievielte eigentlich? – überhaupt noch erforderlich ist. Einführungen in das cusanische Denken gibt es ja hinreichend, für jeden Geschmack, jeden Horizont. Man erinnert sich an diejenigen von G. Heinz-Mohr und W. P. Eckert, von K. Jacobi, K. Flasch (gleich zwei), N. Winkler; natürlich auch an die italienische *Introduzione* von G. Santinello, eine von C. M. Bellitto, T. M. Izbicki und G. Christianson herausgegebene anglo-amerikanische; auch die Darstellungen von K. Jaspers und K.-H. Kandler kann man diesem Genre noch zurechnen.<sup>1</sup>

1 GERD HEINZ-MOHR / WILLEHAD PAUL ECKERT (Hgg.), *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung* (Zeugnisse der Buchkunst 3), Köln 1963; <sup>2</sup>1975; <sup>3</sup>1981. KLAUS JACOBI (Hg.), *Nicolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Kolleg Philosophie), Freiburg/München 1979. KURT FLASCH, *Nicolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. 1998; Sonderausg. 2001; <sup>2</sup>2008 (Klostermanns Rote Reihe 27). DERS., *Nicolaus Cusanus*, München 2001; <sup>2</sup>2005; <sup>3</sup>2007. NORBERT WINKLER, *Nicolaus von Kues*

Wenn es also ebenso zahlreiche wie verschiedenartige Einführungen in das Denken und Werk des NvK gibt, warum eine weitere? Ist sie neuartig? Ja, zumindest anders als die genannten. Ist sie notwendig? Auch diese Frage kann man angesichts hochspekulativ auf den Spuren moderner Ismen (Subjektivismus, Holismus, Postmodernismus) abfahrender Cusanus-Deutungen jüngerer Zeit durchaus bejahen.

Mit seiner »kurzen Darstellung der Philosophie« des Cusanus versucht Thomas Leinkauf auf 200 prall gefüllten Seiten deren »systematische Rekonstruktion«. Bei weitgehendem Verzicht auf genetische Entfaltung und weitgehend unter Ausklammerung der systematisch-theologischen Dimension – beides methodisch reflektiert – verspricht er uns dennoch nicht weniger als »einen Einstieg in das Ganze seines Denkens« (11). »Das Ganze« sieht L. nach der sich im Werk des Cusanus durchhaltenden Drei-Welten-Theorie »gegeben«, in den Sphären einer absolut größten, unendlichen »Welt« (Gott), deren Verschränkung im Gesamt der großen Welt (Makrokosmos) und wiederum deren Kontraktion in der kleinen Welt des Menschen als Mikrokosmos. Die Interpretation dieser Trias Gott – Welt – Mensch, die in drei Hauptkapiteln als »drei aufeinander bezogene und aufeinander verweisende Grundformen des Seins« (14) präsentiert wird, bildet den umfangreichsten Teil der Darstellung (120–203). Dass in den drei »Welten« das »Ganze« »unumkehrbar« gegeben ist, sei schon eine Sichtweise des Menschen, und zwar eine notwendige, weil dieser gar nicht anders kann, als das Andere mit seinen Wahrnehmungs- und Erkenntniskräften auf diese seine Weise wahrzunehmen. Damit nimmt L. das cusanische *humaniter intelligere* (*De coni.* II 14 nn. 143,5–7, 144,14–17; 16 n. 167,15–17; *De ven. sap.* 27 n. 82,13f.) interpretatorisch ernst; er verfährt also strikt konsequent, wenn er den drei sogenannten »Perspektiven-Kapiteln« ein »Basis-Kapitel« voranstellt, in dem gerade diese Perspektiven reflexionstheoretisch hinterfragt und als die notwendige geistige Sicht des Menschen erwiesen werden, in denen seine *mens* sich selbst auslegt, *mentalliter*, wie denn anders?

Das ist geschickt gemacht. Denn indem L. die Geistlehre als Ausgangsbasis wählt, besetzt er den Archimedischen Punkt, von dem aus der Mensch (s)eine Perspektive(n) auf alle drei Welten gewinnt, also auch auf sich selbst als den Mikrokosmos, dessen Wesen die *mens humana* damit realisiert, im Vollzug darstellt und sich und das Ganze in den drei Perspektiven erkennt. Das ist ein schönes, überzeugendes Schema, geeignet, um das cusanische Denken in wesentlichen Teilen in den Blick zu nehmen und einen Blick auf (fast) das Ganze dieses Denkens zu gewähren – fast, denn dass von anderen Blickwinkeln aus auch noch andere Sichtweisen möglich wären, das macht L. sich und uns schon in der Ein-

zur Einführung (Zur Einführung 239), Hamburg 2001; 2. Aufl. Hamburg/Dresden 2004. GIOVANNI SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano con aggiornamento bibliografico* (I Filosofi 9), Roma/Bari 1971; <sup>2</sup>1987; <sup>3</sup>1999; <sup>4</sup>2001. C. M. BELLITTO / T. M. IZBICKI / G. CHRISTIANSON, (Hgg.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, New York / Mahwah N. J. 2004. KARL JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964. KARL HERMANN KANDLER, *Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen 1995.

leitung und auch sonst immer wieder bewusst. Dabei zeigt er – hier sei es schon generell vermerkt – gutes Augenmaß für zulässige wie unzulässige Deutungen, erfreulich deutlich beispielsweise beim Hinweis auf den Subjektcharakter der *mens humana* in ihrer geistigen und sprachlichen Erkenntnistätigkeit (15); oder beim Abweis »interpretatorischer Voreiligkeiten«, wie einer (seit E. Metzkes und J. Stallmachs Beiträgen) beliebten Deutung der *mens* im Sinn einer Subjektivitäts- oder Transzendentalphilosophie, der Vf. einen mehrseitigen Exkurs in Petit wert ist (68–77).

Das Basis-Kapitel über den Geist hebt allerdings zunächst mit der Einführung »in die entscheidende spekulative Grundfigur seines [des NvK] Denkens« an, den Bezug von »Wissen und Selbsterhalt«, »Wissen und Nichtwissen« (29/45). In der Art der Rückführung dieses Motivs auf stoischen Ursprung wie in dessen Verfolg bis in die frühe Neuzeit deutet sich neben der Interpretationskunst des Vf.s auch schon eine andere methodische Stärke dieser Einführung an: die gute Situierung cusanischen Denkens und einzelner Denkfiguren in der Retrospektive auf ihre Herkunft und prospektiv im Verfolg auf ihre weitere Entwicklung. Dieses »Basis-Ornament« leitet den ersten Hauptabschnitt schön ein, wenn auch nicht zwingend erforderlich, insofern als nachfolgend die cusanische Geisttheorie als Transformation einer »an sich nicht anthropologischen Geistkonzeption«, nämlich der antiken Nus-Theorie aristotelisch-neuplatonischer Ausprägung, in individualisierte menschliche Einzelgeister dargestellt wird.

Mit dem Basis-Kapitel rückt das in der *consecutio operum* etwa in zeitlicher Mitte stehende Zentrum der *Idiota*-Schriften, *De mente* nämlich, zunächst in den Mittelpunkt der Betrachtung. Bei der Klärung von Wesen und Begriff der *mens* und der »Implikationen [ihrer] epistemischen Selbstentfaltung« wie auch im Folgenden überhaupt versteht Vf. es, eine, soweit möglich, breitere Fundierung der Grundtheoreme im Gesamtwerk durch *loca similia* kenntlich oder gelegentlich dann auch Entwicklungen, Brüche, Inkonsistenzen deutlich werden zu lassen. Die Interpretationen sind hier wie sonst auch philologisch stets abgesichert auf der Text-Basis der historisch-kritischen Edition, die Vf. gut ins Spiel zu bringen weiß.

Den Übergang vom Basis- zu den Perspektiven-Kapiteln bereiten Reflexionen auf die doppelspurige Methode des *symbolice investigare* (zwei Stichworte: unmittelbar anschauliche Evidenz – sinnlich angeleitete Vernunftanschauung) und auf drei – tatsächlich grundwichtige – Grundtheoreme der frühen Schriften (1440/44) vor: *coincidentia oppositorum* – *complicatio/explicatio* – *praecisio* (78–118), in deren vielfältigem Bezug untereinander und Verweisen auf andere zentrale Begriffe (*coniectura*, *mensura/mensurare*, *posse/possibilitas*) L. die Geisttheorie des *Idiota* bereits grundgelegt sieht, weil jene selbst alle vom Sein des Geistes sind, in dem sie eingefaltet sind und den sie ausfalten.

Der interpretatorische Reichtum der drei Hauptkapitel (119–202) kann hier nur durch die Stichworte ihrer Gliederung angedeutet werden. In der Perspektive auf *Gott* werden Gottesbegriff (Einheit, Trinität, Quidität) und Gottesnamen (Idem, Non-aliud, Possest), Transzendenz (negative Theologie) und Immanenz (*omnia in omnibus*) Gottes behandelt. Das *Welt*-Kapitel prüft das Verhältnis von

Gott und Welt und deren Strukturen, innere (d. h. intellektuell erkannte wie Differenz und Relationalität, Teilhabe, endliche Unendlichkeit, Individualität und Singularität; diesem Teil hätte eine stärkere Berücksichtigung der Schrift *De ludo globi* noch gutgetan) wie äußere (d. h. sinnenfällig-phänomenal wahrgenommene, so Ordnung, Gegensatz und Vielheit, Schönheit). Das Kapitel über den Mikrokosmos *Mensch* verhandelt ›Anthropologie‹ und Christologie, und zwar getrennt nacheinander, aber im Bewusstsein, dass beide aufgrund »theologischer Vorgaben« eigentlich nicht trennbar sind. Dem trägt der letzte Abschnitt dieses Kapitels Rechnung, in dem an der Koinzidenzfigur Christi der Bezug von beiden aufgezeigt wird. Man könnte weiter darüber diskutieren, was es mit der Trennung von innerer und äußerer Weltstruktur auf sich hat (164 ff.) und, anlässlich der Strukturmomente der Ordnung, über deren Trennbarkeit und Zuordnungen.

Wie es sich für eine Einführung schickt, beginnt auch diese mit einer Biographie samt kurzem Überblick über die Rezeption der Tradition durch NvK und dessen Wirkungsgeschichte, mit gutem Blick für das für eine Einführung Erforderliche (17–28). Im biographischen und rezeptionsgeschichtlichen Teil sind kleinere Mängel zu beklagen, beispielsweise das Festhalten an der schon von E. Meuthen als Legende erwiesenen »Ausbildung in Deventer«.<sup>2</sup> In cod. Addit. 11035 der British Library (so der Name seit 1973; zu korrigieren auch S. 35, Anm. 70) lag NvK natürlich nicht *De divinis nominibus* vor (S. 25, Anm. 40), sondern (wie es dort im Text richtig heißt) *De divisione naturae*; und in cod. Cus. 202 handelt es sich bei der *Clavis Physicae* des Honorius Augustodunensis um Auszüge eben aus jener Eriugena-Schrift.

Mit dem Epilog im strikten Sinn (204 ff.) erhält der Leser mit Stehvermögen, der dieser nie Langeweile erzeugenden, immer subtilen, mit dichter Information aufwartenden Einführung bis zum Ende gefolgt ist, ausgehend vom geistigen Blick und sinnlichen Sehen, noch ein Superadditum, einen Essay über die Vernunft und Sinnlichkeit, Spekulation und Sehen verbindende Kunst (207–212). In der Malerei erweise sich die Schöpfungskunst des Menschen als Paradigma seiner Dignität. Da das Bild selbst nicht ›philosophisch‹ werden könne, bediene sich die Philosophie der Malerei, um an ihr die Intention ihres eigenen Denkens zu verdeutlichen.

Diese letzten Überlegungen L.s lassen ermesen, Welch hohe Reflexionsstufe das Philosophieren über Kunst und Malerei in der Renaissance durch NvK gewonnen hat und Welch weiter Weg es von Cennino Cenninis *Trattato della pittura* (um 1400) über Leon Battista Albertis *Della pittura* (1435) bis zu Cusanus und dem diesem verpflichteten Marsilio Ficino war. Hinter solch philosophisch instrumentalisierter Kunst- und Maltheorie wie auch hinter seiner (hier nicht mehr behandelten) ontologisierenden ›Ästhetik‹ verbirgt sich NvK der Rezipient,

2 ERICH MEUTHEN, *Cusanus in Deventer*, in: Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello a cura di Gregorio Piaia (Medioevo e umanesimo 84), Padova 1993, 39–54; cf. MAARTEN J. F. M. HOENEN, *Ut pia testatoris voluntas observetur. Die Entstehung der Bursa Cusana zu Deventer*, in: Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa, ed. by Inigo Bocken (Brill's Studies in Intellectual History 126), Leiden/Boston 2004, 54.

der – über die Schilderung der bekannten cisalpinen »Bilder des Allsehenden« (*De vis. dei*, Praefatio n. 2) hinaus – über die Art und Weise seiner Wahrnehmung und seines Erlebens von Architektur und Malerei im Renaissance-Italien seiner Zeit schweigt, was der Italienreisende, wenn er vor Bau- oder Kunstwerken steht, auf denen die Augen des Cusanus sicher oder mutmaßlich geruht haben, deutlich empfindet.

Dieser »Leinkauf« fordert seine Leser auf hohem Niveau heraus, bleibt aber, indem er sich in subtiler Cusanus-Kenntnis immer den vollen Überblick bewahrt, stets auch für die Leser klar. Als Initiationslektüre ist diese Einführung gewiss weniger geeignet, da sie eben großes Standvermögen fordert. Als »eine Einleitung für Fortgeschrittene in das Denken [...] des Nicolaus Cusanus« (so im Präsentationstext auf dem hinteren Buchdeckel) ist sie freilich immer noch dazu geeignet, neben jenem auch dem Initianden bewusst zu machen, dass philosophische Spurensuche, zumal in historisch bedingter spekulativer Philosophie, kein leichtfertig zu betreibendes Geschäft sein darf. Die Solidität der Deutung, bei der die Interpretationsschraube oft noch eine Windung weiter als erwartet gedreht wird, erfolgt stets *in horizonte doctrinae Cusanae*. Breite philosophiehistorische Kenntnis und Interpretationserfahrung sind unabdingbare Voraussetzungen dafür, wie neuere Publikationen vor Augen führen. So handelt es sich hier also um eine vorbildliche Einführung, für Fortgeschrittene, aber auch für (fortgeschrittene) »Jungcusaner«. Gewiss sind die langen Satz-Perioden von manchmal einer halben Seite oder mehr nicht jedermanns Sache; sie mögen hier und da vielleicht gar Unwillen hervorrufen. Man kann die sprachliche Herausforderung aber auch wie der Rezensent als eine *exercitatio memoriae*, als Gedächtnistraining, annehmen und zur Stärkung der *vis mentis* als Denksport betreiben in der Hoffnung auf ein *corpus sanum e mente sana*.

Hans Gerhard Senger, Köln

MARKUS RIEDENAUER, *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus* (Theologie und Frieden 32), Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 562 S., ISBN 978-3-17-019797-8

Die Themen Pluralität und Rationalität erfreuen sich derzeit einer ausufernden Beliebtheit. Das liegt an der gegenwärtigen globalen Lage, die sich durch eine Reihe gegenläufiger Bewegungen auszeichnet: Säkularisierung und Renaissance des Religiösen sowie Monotonisierung und Pluralisierung der Gesellschaften durch zunehmende Individualisierung der Lebenswelten sind zu beobachten. Offenbarer werden zudem die unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Wahrheitsansprüche, denen ein auch leicht zu entfachendes Gewaltpotential innewohnt. Religionen – präziser: religiöse Menschen – besitzen nicht nur konstruktive Potentiale, sondern auch destruktive, wodurch unsere vom Liberalismus geprägten pluralistischen Gesellschaften besonders herausgefordert wer-

den.<sup>1</sup> Aber ihre gegenläufigen Wahrheitsansprüche scheinen sich dabei zu relativieren und damit hat die Vernunft, die nach Einheit sucht, ein Problem.

Dieser damit aufgegebenen friedensethischen und vernunfttheoretischen Herausforderung stellt sich eine materialreiche Studie von Markus Riedenaier, die vom Hamburger Institut für Theologie und Frieden angeregt und vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt im Jahre 2006 als Habilitationsschrift angenommen wurde. Er untersucht aber nicht nur die so skizzierte gegenwärtige Kulturlage und setzt sich mit der aktuellen Diskurstheorie (482–488) auseinander, um der Lösung dieses Problems näher zu kommen, sondern richtet seinen Blick zurück auf Nikolaus Cusanus, der sich den geschichtlichen Herausforderungen seiner Zeit in der Weise annahm, dass er eine interreligiöse Konkordanz als Ziel einer vernunftgeleiteten Suche nach Einheit in einer geschichtlich bedingten Vielfalt durch einen auf mehreren Diskursebenen geführten Dialog vorschlug, der mehrere Dimensionen des Phänomens »Religion«<sup>2</sup> differenziert. Insbesondere interessiert Riedenaier in diesem Zusammenhang die Friedensschrift *De pace fidei* aus dem Jahre 1453, in der sich das erkenntnis- und religionstheoretische Denken des Cusaners um das alte metaphysische Thema von Einheit und Vielheit auch gegenwärtig besonders anschlussfähig gezeigt hat.<sup>3</sup>

Um das Denken des Cusaners für den aktuellen Diskurs um Religiosität, Pluralität und Rationalität fruchtbar zu machen, geht Riedenaier nach seiner einen kurzen Gesamtüberblick gebenden Einleitung (11–15) in sechs aufeinander aufbauenden und wohl geordneten Schritten vor: 1. Religiöse Pluralität als praktische und theoretische Herausforderung (17–69); 2. Zu Textbasis und Diskussionskontext (71–126); 3. Herausforderungen durch den geschichtlichen Kontext (127–219); 4. Anthropologische und epistemologische Grundlagen (221–329); 5. Zur Vernünftigkeit religiöser Erkenntnis (331–434); 6. Bewältigung religiöser Pluralität aus reflektierter Perspektivität (435–488), die in 7. Endliche Vernunft und Religion im Diskurs (489–502) ihren zusammenfassenden Ausblick finden. Ein Abkürzungsverzeichnis mit zum Teil eigenwilligen Abkürzungen (503), ein Literaturverzeichnis (504–555) mit Literatur bis zum Erscheinungsjahr 2006 (Literatur aus dem Jahr 2006 wird nur im Literaturverzeichnis genannt) sowie ein Personenverzeichnis (556–562) dienen dem Leser zur Orientierung.

Im ersten Abschnitt betrachtet Riedenaier zunächst die gegenwärtigen Herausforderungen durch die religiöse Pluralität. In das gängige religionstheologische Dreierschema (Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus) kann Rie-

1 Vgl. INGOLF U. DALFERTH / H.-P. GROSSHANS, *Einleitung*, in: Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, hg. v. I. U. Dalferth, Tübingen 2006 (Religion in philosophy and theology 23), VII.

2 RIEDENAUER definiert Religion im Übrigen wie folgt, 51: »Religion ist eine explizierte Weise, wie je ich mich als Mensch aus dem fraglichen Ganzen der Wirklichkeit und seinem Grund verstehe, indem ich mich dazu verhalte.«

3 Das zeigt die in den letzten Jahren zunehmende Literatur über die mittelalterlichen Religionsdialoge und deren Rezeption für gegenwärtige Herausforderungen.

denauer Cusanus zu Recht – trotz explizierter Nähe zu einer pluralistischen Theologie der Religionen – nicht einordnen (33) und wendet sich einer differenzierteren Betrachtung zu, die sich auch von einer fundamentaltheologischen Cusanusdeutung, wie sie sich in W. A. Eulers Studien zeigt, abgrenzt. Riedenauer möchte vielmehr »die philosophischen Voraussetzungen und ethischen Aspekte des Religionsdialoges und der Suche nach einem Frieden zwischen den Religionen und Kulturen« (37) bearbeiten, womit er bei einer Leitthese seiner philosophischen Untersuchung wäre, nämlich, »daß eine hinreichend differenzierte Analyse und Auswertung der cusanischen Reflexion auf religiöse Pluralität und die durch sie aufgeworfenen philosophischen Fragen nur durch eine Unterscheidung mehrerer solcher Diskursebenen aussichtsreich ist.« (37) Dabei bemüht sich sein religionsphilosophischer Zugang, die binnenreligiöse Perspektive zu transzendieren, und »versucht im Prinzip, sich auf einen universal gültigen und argumentativ vertretbaren Standpunkt zu stellen; eine entsprechende ethische Betrachtung weiß sich dem Gebot der Universalisierbarkeit ihrer Aussagen verpflichtet« (38). Damit leitet Riedenauer zur philosophischen Kernproblematik über, nämlich zu erkenntnis-, rationalitäts- und wahrheitstheoretischen Hinsichten, die über die praktisch-philosophische Dimension hinaus die theoretische Herausforderung weltanschaulicher Pluralität ausmachen und für den interkulturellen und interreligiösen Dialog problematisiert werden müssen. Ob sich hier Universalisierbarkeit und Standpunkthaftigkeit tatsächlich vereinbaren lassen, ist doch mehr als fraglich, zumal auch die Vernunft und eine Ethik immer geschichtlich und damit perspektivisch sind.

Die fiktive Dialog- und Visionsschrift *De pace fidei*, ihr Argumentationsgang (73–90), die Forschungslage (106–126), ihre zeitgeschichtliche Situation (127–219) und darin ihre Verflechtung innerhalb der mittelalterlichen Religionsdiskurse (mit besonderer Berücksichtigung seiner bedeutenden Inspirationsquelle Ramon Lull, 137–157) stehen im Fokus des zweiten und dritten Abschnitts.

Im vierten Abschnitt werden die anthropologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen herausgearbeitet, die für das Verständnis der Erklärung der religiös-kulturellen Pluralität nach Cusanus relevant sind. Besonders das dritte Kapitel (287–329) ist erwähnenswert, weil es seine Erkenntnislehre und die Metaphysik der Perspektivität u. a. im Rahmen des kunstgeschichtlichen Diskurses bearbeitet,<sup>4</sup> und weil die erst in letzter Zeit wieder eingehender gewürdigte cusanische Theorie der Perspektivität entfaltet wird.<sup>5</sup>

4 Vgl. jetzt auch die Beiträge zu »Perspektiven der Kunst« in: H. SCHWAETZER / K. ZEYER (Hg.), *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Münster 2008; sowie die Beiträge zur »Kunst und Literatur« in: A. MORITZ (Hg.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Münster 2010.

5 Vgl. z. B. zum cusanischen Perspektivismus in religionstheologischer Sicht PH. DAVID, *Lichtblick des Friedens. Grundlinien einer sapientialen Theologie der Religionen im Anschluss an Nikolaus von Kues*, Berlin 2006 (Kieler theologische Reihe 3).

Nachdem in diesen vier Abschnitten die Voraussetzungen erarbeitet wurden, wird im fünften Abschnitt die Konfrontation menschlicher Rationalität und Heilssorge mit dem Geheimnis und den Offenbarungen Gottes in der cusanischen Deutung behandelt. Beachtlich ist hier, dass *De visione Dei* als »ergänzendes Gegenstück«<sup>6</sup> (15; 360–362) zu *De pace fidei* angesehen wird, da lange Zeit der Zusammenhang beider Schriften aus dem Jahre 1453 in der Cusanusforschung ausgeblendet wurde.<sup>7</sup> »Toleranzfreunde stützen sich auf *De pace fidei*, Erlebnisverehrer und dilettierende germanistische Mystikfreunde »interpretieren« oder vielmehr paraphrasieren gern *De visione Dei*.«<sup>8</sup>

Im sechsten Abschnitt werden die eingangs angesprochenen Fäden wieder aufgenommen und das Ganze als in sich differenziertes, integratives und schlüssiges Verständnismodell interpretiert. Mit Cusanus gelingt es Riedenauer zufolge, die erfahrene Partikularität und Relativierung der eigenen Weltdeutung ohne Relativismus und ohne Fundamentalismus zu bewältigen (456–462).

Zum Schluss stellt Riedenauer fest, dass nur solche vernünftige religiöse Selbstverständnisse dialogfähig sein werden, die in der Lage sind, ihre Wahrheitsansprüche in der Situation der Konkurrenz diskursiv im Horizont der Anerkennung der eigenen eingeschränkten Perspektive endlicher Rationalität zu kommunizieren »als auf einen uneingeschränkten Anspruch der Wahrheit antwortend.« (so bereits 15).

Die Lektüre dieser umfangreichen und detailreichen Studie, mit einem zum Teil doch recht umständlichen Stil und einer mitunter akribischen Auseinandersetzung und Aneinanderreihung verschiedener Positionen ist streckenweise etwas mühselig, aber dennoch lohnenswert. Das zeigt auch der Ertrag der Studie, der allerdings auch wieder etwas »barock« formuliert ist: »Der friedliche Dialog ist die kultivierte Form des Widerspruchs gegen sich aufspreizende, unaufgeklärte, unter Umständen fanatisch universalisierende Geltungsansprüche. Sich real zusammensetzen, um sich mit Wortgewalt auseinanderzusetzen, ist die einzige Chance für endliche Wesen, die aus einer Position natürlicher Zentralität heraus einen unabschließbaren Ausgriff der Vernunft vollziehen, um die integrale Wahrheit, derer Menschen immer nur perspektivisch ansichtig werden können, nicht von vornherein zu verfehlen. Ja, mehr noch: um die Wahrheit in der Praxis zu verwirklichen. Der Friede ist dabei nicht nur das Ziel des Dialogs, sondern zugleich die Möglichkeitsbedingung für das notwendig dialogische Suchen nach der Wahrheit.« (501 f.) Man wünscht sich diese Einsicht in der gegenwärtigen Kulturlage vernünftig verbreitet.

Philipp David, Kiel

6 K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt/M. 1998, 389 spricht von Komplementärtexten.

7 K. FLASCH (wie Anm. 6) 386f. schreibt dazu: »Vielleicht ist mir trotz Suchens Wichtiges entgangen, mein Eindruck ist jedenfalls dieser, daß beide Schriften eher isoliert behandelt werden und sozusagen ihre je eigene Klientel haben.« Nur W. A. EULER, *Die beiden Schriften De Pace Fidei und De Visione Dei aus dem Jahre 1453*, in: MFCG 22 (1995) 187–203 und K. FLASCH (wie Anm. 6) 385–389 nehmen sich in ersten Schritten dieses Zusammenhangs an. Vgl. auch PH. DAVID (wie Anm. 5) 218–307.

8 So polemisch K. FLASCH (wie Anm. 6) 387.

# REGISTER

## Vorbemerkung

Große Zahlen verweisen auf die Seiten, kleine Zahlen auf die Anmerkungen; kommt das Stichwort sowohl im Text als auch in den Anmerkungen vor, so ist die Seitenzahl halbfett.

## Personenregister

- Abrachis s. Hipparchos  
 Adam, B. 329  
 Adorno, Th. W. 348  
 Aertsen, J. A. 9<sup>12</sup> 118<sup>49</sup> 125<sup>77</sup> 129<sup>6</sup>  
     144<sup>74</sup> 146<sup>86</sup> 191<sup>35</sup> 212<sup>107</sup>  
 Aischylos 183<sup>2</sup>  
 Alanus ab Insulis 130<sup>12</sup> 164<sup>165</sup> 228  
 Albategni 273 ff. 278  
 Alberti, Leon Battista  
     255–266 342f. 352  
 Albertus Magnus 120 122<sup>68</sup> 130<sup>15</sup>  
     191<sup>36</sup> 192<sup>40</sup> 206<sup>85</sup> 219<sup>134</sup> 228 248  
     333 335f. 347  
 Alexander d. Gr. 277  
 Alfons X. der Weise, König 274  
 Alonso, M. 133<sup>29</sup>  
 Alpetragius 275  
 Álvarez-Gómez, M. 107<sup>8</sup> 223<sup>152</sup>  
 Amalricus de Bena 93<sup>41</sup>  
 Ambrosius 310  
 Ambrosius Traversari 90<sup>30</sup> 124 128  
 Ammonius Hermeiu 7  
 Anatolius von Alexandria 275<sup>38</sup> 276<sup>40</sup>  
 Anaxagoras 155<sup>124</sup> 175 198<sup>58</sup>  
 André, J. M. 87<sup>12</sup> 107<sup>10</sup> 214<sup>114</sup>  
 Anselm von Canterbury (von Aosta)  
     78 104 196<sup>50</sup> 232<sup>2</sup> 247 249  
 Antoninus Pius 278  
 Apollinarius von Laodicea 310<sup>23</sup> 311  
 Áratos 107  
 Aris, M.-A. 137<sup>50</sup>  
 Aristoteles 7 50f. 53 54<sup>52</sup> 55 ff. 65 89<sup>21f.</sup>  
     90 115<sup>35</sup> 143<sup>69</sup> 144<sup>72</sup> 145 151 155<sup>124</sup>  
     175 183 184<sup>7</sup> 185<sup>17</sup> 186 187<sup>21</sup> 191<sup>36</sup>  
     206<sup>83</sup> 207<sup>86</sup> 208<sup>92</sup> 216<sup>125</sup> 222<sup>144</sup> 237  
     239 244 245<sup>15</sup> 248 275 336 338 347  
 Arzachel 279  
 Athanasius d. Gr. 310<sup>23</sup>  
 Augustinus 10 13<sup>27</sup> 14<sup>28</sup> 27 76 80 83  
     111<sup>27</sup> 114<sup>31</sup> 120 125<sup>76</sup> 129<sup>8</sup> 130 134<sup>33</sup>  
     151<sup>104</sup> 159 161 188<sup>24</sup> 219<sup>134</sup> 221<sup>141</sup>  
     225<sup>161</sup> 226<sup>167</sup> 232<sup>2</sup> 240 248 310 312  
     315<sup>34</sup> 333f. 349  
 Averroës (Ibn Rušd) 54<sup>52</sup>  
 Avicenna (Ibn Sina) 146 192<sup>39</sup>  
 Backes, I. XVIII  
 Bakos, G. T. 343  
 Balthasar, H. U. von 303<sup>6</sup>  
 Barth, T. 157<sup>131</sup>  
 Baruch bar Isaak 293  
 Bascour, H. 13  
 Baur, L. 107<sup>8</sup>  
 Beda Venerabilis 276<sup>40</sup> 278<sup>52</sup> 280<sup>64</sup>  
 Bédouelle, G. 303<sup>7</sup> 309<sup>18</sup> 310<sup>21</sup>  
 Beierwaltes, W. 9<sup>12</sup> 11<sup>16</sup> 83–104 111<sup>24</sup>  
     120 129<sup>6</sup> 134<sup>34</sup> 135<sup>38</sup> 136<sup>45</sup> 137<sup>50</sup>  
     139<sup>57</sup> 141<sup>61</sup> 146<sup>87</sup> 148<sup>92</sup> 153<sup>115</sup> 160<sup>146</sup>  
     162<sup>155</sup> 166<sup>170</sup> 167<sup>177</sup> 171<sup>194</sup> 176<sup>216</sup>  
     188<sup>22</sup> 27 191<sup>35</sup> 197<sup>52</sup> 198<sup>58</sup> 199<sup>62</sup> 201<sup>72</sup>  
     202<sup>74f.</sup> 209<sup>92</sup> 211<sup>102</sup> 212<sup>107</sup> 214<sup>115</sup>  
     218<sup>133</sup> 221<sup>139</sup> 226<sup>167</sup> 227<sup>174</sup> 228<sup>178</sup> 319  
     335 342  
 Beit-Arie, M. 293<sup>38</sup>  
 Bellarmin, R. 301<sup>3</sup>  
 Bellitto, Ch. M. 349 350<sup>1</sup>  
 Benedikt XVI., Papst 16<sup>36</sup> 55<sup>52</sup>  
 Benjamin, W. 260<sup>6</sup>  
 Benz, H. 183–229  
 Bernhard von Clairvaux 313<sup>28</sup>  
 Bérubé, C. 157<sup>131</sup>  
 Bianca, C. 291<sup>33</sup>  
 Bidese, E. 122<sup>67</sup>  
 Biechler, J. E. 170<sup>189</sup>  
 Birnbaum, S. A. 293<sup>37</sup>  
 Bischoff, B. 267<sup>3</sup> 268  
 Bloch, E. 5  
 Blumenberg, H. 18 151<sup>106</sup> 202<sup>74</sup> 214<sup>116</sup>  
     258<sup>4</sup> 261<sup>9</sup>  
 Bocken, I. 250<sup>32</sup> 337  
 Bodewig, M. 119<sup>52</sup>  
 Böhlandt, M. 337  
 Böhr, Chr. 3

Personenregister

- Boethius 108 131<sup>18</sup> **133**<sup>29</sup> **144**<sup>73</sup> 164<sup>165</sup> 338 342f.  
 215<sup>121</sup> 216<sup>123</sup>
- Bohnenstädt, E. 41<sup>1</sup> 43–**45**<sup>7</sup> 49 50<sup>30</sup>  
 53<sup>45</sup> **55**<sup>56</sup> **56**<sup>59</sup> **57**<sup>64f.</sup> **60**<sup>77</sup>
- Bolberitz, B. 88<sup>20</sup>
- Bonaventura 55<sup>52</sup> 125 **131**<sup>20</sup> 207<sup>85</sup>  
 219<sup>134</sup> 248
- Bond, H. L. 27
- Bormann, K. 61<sup>81</sup> 84<sup>6</sup> 88<sup>20</sup> 96<sup>54</sup>  
 98<sup>66</sup> 123<sup>69</sup>
- Bormann-Kranz, D. 189<sup>30</sup>
- Borne, L. 308<sup>16</sup>
- Borsche, T. **151**<sup>104</sup> 169<sup>187</sup>
- Bredow, G. v. 106<sup>2</sup> **107**<sup>8</sup> 129<sup>7</sup> **148**<sup>93f.</sup>  
 152<sup>110f.</sup> 153<sup>113f.</sup> 154<sup>121</sup> 155<sup>122</sup> 187<sup>19</sup>  
 190<sup>34</sup> 192<sup>39f.</sup> 209<sup>95</sup> 215<sup>120</sup> 216<sup>122</sup> 221<sup>139</sup>
- Bridges, J. H. 269<sup>13</sup>
- Brösch, M. 292<sup>36</sup> 295<sup>43</sup>
- Brownson, C. L. 183<sup>2</sup>
- Brüntrup, A. 41<sup>1</sup> 43 46 **47**<sup>19</sup> **49**<sup>29</sup> **50**<sup>33</sup>  
 52<sup>39</sup> 53<sup>43</sup> **54**<sup>47</sup> **55**<sup>54f.</sup> **56**<sup>58 62</sup> **57**<sup>64 66</sup> **59**<sup>72</sup>  
 60<sup>76 79</sup> 158<sup>135</sup> 177<sup>220</sup> **179**<sup>225</sup> 180<sup>229</sup>
- Bultmann, R. 5 16
- Calvin, J. **301**<sup>1</sup> 303 314ff.
- Caminiti, N. 131<sup>20</sup>
- Casarella, P. 3 106<sup>3</sup> **107**<sup>11</sup>
- Cassiodorus Senator 111<sup>27</sup>
- Cassirer, E. 116<sup>40</sup> **258**<sup>3</sup>
- Cennini, C. 352
- Certeau, M. de 341
- Chélini, J. **302**<sup>5</sup>
- Christianson, G. 27 349 350<sup>1</sup>
- Cicero 180<sup>226</sup> 258
- Clarembaldus von Arras 164<sup>165</sup>
- Colomer, E. 101<sup>76</sup> 102<sup>79</sup> 119<sup>52</sup> 121<sup>61 63</sup>  
 203<sup>76</sup> 234<sup>5</sup>
- Coreth, E. 7<sup>5</sup>
- Correns, P. 133<sup>29</sup>
- Counet, J.-M. 348
- Courth, F. 131<sup>18</sup>
- Cousins, E. H. 131<sup>20</sup>
- Criscuolo, V. 157<sup>131</sup>
- Cürsgen, D. 88<sup>20</sup>
- Cuozzo, G. 98<sup>66</sup> 102<sup>79</sup> 255–266
- D’Amico, C. 88<sup>20</sup> 141<sup>60</sup> 334
- Dahm, A. XVII–XXI 15 41–66 176<sup>215</sup>
- Dalferth, I. U. 354<sup>1</sup>
- Dangelmayr, S. 41<sup>1</sup> 43 45f. **49**<sup>28</sup> **53**<sup>46</sup>  
 54<sup>50</sup> **55**<sup>54</sup> **56**<sup>58 60</sup> **58**<sup>68</sup> 59 60<sup>75 78</sup> 62ff.
- Dante Alighieri 109
- David, A. 284<sup>10</sup>
- David, Ph. 353–**356**<sup>7</sup>
- Decker, B. XII<sup>6</sup>
- Del Noce, A. **258**<sup>5</sup>
- Derenbourg, J. 288<sup>22</sup>
- Derrida, J. 346
- Descartes, R. 346
- Dettloff, W. 107<sup>8</sup>
- Didi-Huberman, G. 348
- Dietrich von Freiberg 180<sup>229</sup>
- Diogenes Laërtius 36 90<sup>30</sup> 128 244<sup>14</sup>
- Diokletian 277
- Dionys van Rijkel **125**<sup>79</sup>
- Dionysius Areopagita 10 33 70f. 74f.  
 80 **86**<sup>9</sup> **94**<sup>45</sup> **96**<sup>56</sup> 107<sup>8</sup> 118 **119**<sup>53</sup> 121  
 122<sup>64 68</sup> 123<sup>70</sup> 124<sup>73</sup> 133 137 139ff.  
 158<sup>137</sup> 174 **188**<sup>25</sup> 191<sup>36</sup> 192<sup>38 40</sup> **193**<sup>42</sup>  
 196 **197**<sup>52–56</sup> 198 **199**<sup>63</sup> **200**<sup>64f. 67</sup> 206<sup>83</sup>  
 214<sup>115</sup> 217 **218**<sup>131 133</sup> 219<sup>134</sup> **220**<sup>136 138</sup>  
 221<sup>142</sup> 225<sup>163</sup> **226**<sup>165</sup> 227<sup>174</sup> 233<sup>3</sup> 234f.  
 237 **238**<sup>9</sup> 239 244f. 248 251 333 335f.
- Dionysius Cartusianus s. Dionys van  
 Rijkel
- Dionysius Exiguus 276<sup>40</sup> 278
- Dominicus Gundissalinus 133<sup>29</sup>
- Donati, S. 321f. 324
- Dovlitzky, D. 290<sup>30</sup>
- Duclow, D. F. 207<sup>89</sup> 232<sup>2</sup> 246<sup>17</sup> 248<sup>24</sup>
- Dürer, A. 342
- Duhem, P. **131**<sup>19</sup>
- Dupré, D. 132<sup>23</sup>
- Dupré, W. 132<sup>23</sup> 174<sup>202</sup> 231–252 319ff.  
 323–326 331ff.
- Ecker, J. 283f.
- Eckert, M. 346
- Eckert, W. P. **349**<sup>1</sup>
- Ehlen, N. 292

## Personenregister

- Eisenkopf, A. 339f.  
 Elpert, J. B. 127–182  
 Emanuel, S. 293<sup>40f.</sup>  
 Engel, E. 287<sup>18</sup>  
 Epikur 155<sup>124</sup>  
 Esch, A. 109<sup>20</sup>  
 Esser, K. 113<sup>30</sup>  
 Eudoxos von Knidos 273<sup>23</sup>  
 Euler, W. A. XI–XVI 3 5–22 24 27f.  
     32 35ff. 42<sup>2</sup> 120<sup>58</sup> **133**<sup>28</sup> **170**<sup>189</sup> 323  
     325 355 356<sup>7</sup>  
 Euripides **183**<sup>3</sup>  
 Eusebius von Caesarea 278  
 Faber Stapulensis s. Lefèvre d'Étaples  
 Felix s. Kallippos  
 Fidora, A. 122<sup>67</sup> 228<sup>178</sup>  
 Fink, M. 292  
 Fischer, H. 80<sup>69</sup>  
 Fischer, N. 346–349  
 Flasch, K. 41<sup>1</sup> 42<sup>2</sup> 43 47 **48**<sup>23</sup> 62 64ff.  
     67<sup>1</sup> 84<sup>4</sup> 132<sup>25</sup> **134**<sup>37</sup> 159<sup>139</sup> **165**<sup>169</sup>  
     168<sup>179</sup> **176**<sup>215</sup> 212<sup>109</sup> 216<sup>125</sup> 232<sup>2</sup> 248<sup>22</sup>  
     **349**<sup>1</sup> 356<sup>6–8</sup>  
 Foucault, M. 346  
 Fra Angelico 348  
 Franz von Assisi **113**<sup>30</sup>  
 Gabel, M. XVI<sup>21</sup>  
 Gack-Scheidung, Chr. 269<sup>12</sup>  
 Gadamer, H.-G. 185<sup>16</sup> 340  
 Gärtner, K. 187<sup>19</sup> 323 329f.  
 Gaiser, K. 216<sup>121</sup>  
 Gandillac, M. de 72<sup>38</sup> **144**<sup>77f.</sup> **145**<sup>80f.</sup>  
     176<sup>212</sup> 213<sup>113</sup>  
 Gatzemeier, M. 174<sup>202</sup>  
 Gaunilo von Marmoutiers 196<sup>50</sup>  
 Genn, F. XXI  
 Gering, U. 292  
 Gestrich, H. 4  
 Giovanni Pico della Mirandola  
     173<sup>201</sup> 313<sup>28</sup> 314  
 Gönna, G. v. 173<sup>201</sup>  
 Gregor von Nazianz 310  
 Gregor von Nyssa **246**<sup>17</sup>  
 Gregor XIII., Papst 273<sup>29</sup>  
 Grosshans, H.-P. 354<sup>1</sup>  
 Grotefend, H. 271<sup>19</sup>  
 Guilelmus de Conchis 226<sup>169</sup>  
 Gutmann, J. 287<sup>19</sup>  
 Haas, A. M. **12**<sup>24</sup> 20 98<sup>66</sup> 198<sup>58</sup> 219<sup>134</sup>  
 Habermas, J. 346  
 Hadrian 278  
 Häring, N. M. 191<sup>37</sup> 210<sup>99f.</sup>  
 Halfwassen, J. 86<sup>11</sup>  
 Hallauer, H. J. 284<sup>7f.</sup>  
 Hamann, F. 119<sup>52</sup> 122<sup>66</sup> 281<sup>68</sup>  
 Hartmann, St. 337  
 Hasselhof, G. K. 289<sup>24</sup>  
 Haubst, R. XII<sup>6</sup> XVIII 13 21 96<sup>57</sup>  
     119<sup>52</sup> 131<sup>18 21</sup> **132**<sup>24</sup> 153<sup>114</sup> 164<sup>165</sup>  
     172<sup>196</sup> 187<sup>19</sup> 189<sup>28</sup> 193<sup>43</sup> 204<sup>79</sup> 205<sup>81 83</sup>  
     207<sup>85</sup> **247**<sup>19</sup> 248<sup>21</sup> **251**<sup>34</sup> 321  
 Haug, W. 212<sup>107</sup>  
 Havlin, S. Z. 290<sup>30</sup>  
 Hedwig, K. 98<sup>64</sup>  
 Hegel, G. W. F. 79  
 Heidegger, M. 87<sup>14</sup> 153<sup>113</sup>  
 Hein, H. 320f.  
 Heinrich Seuse 125  
 Heinz-Mohr, G. **349**<sup>1</sup>  
 Heinzmann, R. 107<sup>8</sup>  
 Helmrath, J. 267<sup>1</sup>  
 Henke, N. 214<sup>116</sup>  
 Hensel-Grobe, M. 283<sup>2</sup>  
 Heraklit 179<sup>226</sup>  
 Hermann Zoestius 280<sup>59</sup>  
 Hermes Trismegistos **130**<sup>13</sup> 221<sup>140</sup>  
 Herold, N. 206<sup>84</sup> 214<sup>116</sup> 224<sup>156</sup>  
     336–344  
 Heymericus de Campo **122**<sup>66</sup> **189**<sup>28</sup>  
     **234**<sup>5</sup> 248 335  
 Hieronymus **278**<sup>52</sup> 310  
 Hinske, N. 11<sup>16</sup>  
 Hipparchos von Nikaia  
     **273**<sup>24</sup> 275 278f.  
 Hippolytos 278  
 Hirschberger, J. **8**<sup>9</sup> 32 41<sup>1</sup>  
 Hoenen, M. J. F. M. 248<sup>23</sup> 251<sup>33</sup> 352<sup>2</sup>  
 Hoff, J. **115**<sup>38</sup> 346–349

## Personenregister

- Hoffmann, E. 41<sup>1</sup> 107 108<sup>14</sup> 124<sup>74</sup>  
Hoffmann, F. XI–XVI  
Hogrebe, W. 196<sup>49</sup>  
Holcot, R. XII<sup>6</sup> XIV  
Holkenbrink, G. 3  
Hollender, E. 285<sup>15</sup>  
Holzhey, H. 174<sup>202</sup>  
Honecker, M. 267<sup>1</sup> 268<sup>3f.</sup>  
Honnefelder, L. 6  
Honorius Augustodunensis  
314<sup>33</sup> 335 352  
Hopkins, J. 67–82 88<sup>20</sup> 96<sup>56</sup> 103<sup>87</sup> 112<sup>28</sup>  
176<sup>216</sup> 211<sup>105</sup>  
Horkheimer, M. 5  
Horn, Chr. 134<sup>35</sup> 333f.  
Hoye, W. J. 133<sup>27</sup> 176<sup>215</sup> 334f.  
Hrabanus Maurus 280  
Hugo von St. Cher 292 294  
Huizinga, J. 316<sup>35</sup>  
Innozenz VIII., Papst 313<sup>28</sup>  
Isidor von Sevilla 276<sup>40</sup>  
Izbicki, Th. M. 349 350<sup>1</sup>  
Jacobi, K. 12<sup>23</sup> 44<sup>6</sup> 52<sup>39</sup> 72<sup>35</sup> 107<sup>9</sup> 149<sup>97</sup>  
150<sup>100</sup> 154<sup>117</sup> 159<sup>140f.</sup> 214<sup>116</sup> 349<sup>1</sup>  
Jaspers, K. 18 349 350<sup>1</sup>  
Jean de Murs 269<sup>12</sup>  
Johannes Chrysostomos 310  
Johannes de Sacrobosco 274 280<sup>64</sup>  
Johannes Duns Scotus 130<sup>17</sup> 157<sup>131</sup>  
Johannes Gerson 219<sup>134</sup>  
Johannes Paul II., Papst 3  
Johannes Pecham 280<sup>64</sup>  
Johannes Scottus Eriugena 88<sup>19</sup> 90<sup>26</sup> 96  
98<sup>66</sup> 99<sup>68</sup> 100<sup>75</sup> 102<sup>79</sup> 120 122<sup>64</sup> 135<sup>38</sup>  
158 188<sup>26</sup> 204<sup>79</sup> 212<sup>106</sup> 226<sup>165</sup> 248 333  
335 352  
Johannes von Salisbury 130<sup>11</sup> 164<sup>165</sup>  
Johannes Wenck von Herrenberg  
93<sup>41</sup> 319  
Jüngel, E. 86<sup>11</sup>  
Jungandreas, W. 187<sup>19</sup> 329f.  
Kafah, Y. D. 287<sup>20</sup>  
Kallen, G. 150<sup>103</sup>  
Kallippos von Kyzikos 273<sup>23</sup>
- Kaltenbrunner, F. 268<sup>4</sup> 280<sup>59</sup>  
Kandler, K.-H. 180<sup>229</sup> 349 350<sup>1</sup>  
Kant, I. 16 116 128<sup>2</sup> 249<sup>26</sup> 349  
Kasper, W. 181<sup>230</sup>  
Khorkow, M. 125<sup>80</sup>  
Kiening, Chr. 320  
Kierkegaard, S. 79 82  
Klaiber, P. 285<sup>15</sup>  
Kleánthes 107  
Klibansky, R. 13 84<sup>3</sup> 90<sup>30</sup> 94<sup>45</sup> 97<sup>63</sup>  
267<sup>3</sup> 319f.  
Knoch, W. 328f.  
Koburger, A. 294  
Koch, J. XI<sup>2</sup> 42<sup>2</sup> 80<sup>69</sup> 98<sup>64</sup> 66 119<sup>52</sup> 134<sup>34</sup>  
320 323 325 329  
Kopernikus, Nikolaus 304 316  
Korolec, J. B. 248<sup>23</sup>  
Kovacs, D. 183<sup>3</sup>  
Krämer, W. 119<sup>52</sup>  
Krchňák, A. 284<sup>7</sup>  
Kremer, A. 5  
Kremer, B. 22  
Kremer, K. XXIII–XXV 3f–22 35<sup>1</sup> 37  
61<sup>81</sup> 84<sup>3</sup> 94<sup>45</sup> 98<sup>66</sup> 116<sup>39</sup> 127 147<sup>90</sup>  
170<sup>189</sup> 173<sup>200</sup> 174<sup>207</sup> 175<sup>209</sup> 176<sup>214f.</sup>  
198<sup>58</sup> 202<sup>74</sup> 208<sup>92</sup> 214<sup>116</sup> 226<sup>166</sup> 233<sup>3</sup>  
Kremer, M. 5  
Kreuzer, J. 334  
Krings, H. 171<sup>194</sup>  
Krusch, B. 275<sup>38</sup>  
Kyrillos von Alexandrien 278  
Lagarrigue, J. C. 301–316  
Lakebrink, B. 8 12<sup>23</sup> 15  
Lefèvre d'Étapes, Jacques  
XX 301–316  
Lehnardt, A. 283–300  
Leibniz, G. W. 10 23 346  
Leicht, J. 321  
Leinkauf, Th. 42<sup>1</sup> 57<sup>64</sup> 66 62ff. 94<sup>44</sup> 99<sup>66</sup>  
125<sup>76</sup> 129<sup>7</sup> 131<sup>20</sup> 135<sup>42</sup> 136<sup>44</sup> 149<sup>97</sup>  
154<sup>118</sup> 155<sup>122</sup> 162<sup>153</sup> 165<sup>166</sup> 205<sup>83</sup> 207<sup>85</sup>  
217<sup>125</sup> 349–353  
Lentzen-Deis, W. 3f. 42<sup>2</sup>  
Lenz, G. 67\*

## Personenregister

- Lévi-Strauss, C. 346  
 Liddell, H. G. 183<sub>1</sub>  
 Lloyd-Jones, H. 183<sub>2</sub>  
 Löhr, G. 108<sub>16</sub>  
 Lorenzo Valla 301 304 314 316  
 Luhmann, N. 343  
 Luterell, J. XI XII<sub>4</sub>  
 Luther, M. XVIIIff. 71<sub>28</sub> 301 303  
     311–316  
 Machetta, J. M. 88<sub>20</sub> 335f.  
 Maharam s. Me'ir ben Baruch  
 Mahnke, D. 188<sub>21</sub> 205<sub>81</sub>  
 Mandrella, I. 321 324 340 343  
 Mansi, J. D. 269<sub>12</sub>  
 Manuel II., Kaiser 16<sub>36</sub>  
 Marassi, M. 265<sub>14</sub>  
 Marsilio Ficino 313<sub>28</sub> 314 352  
 Martini, M. 292  
 Marx, J. 283<sub>3f.</sub> 6 284 285<sub>11</sub> 286<sub>17</sub>  
     290<sub>26</sub> 28 292<sub>34f.</sub>  
 Marx, K. 348  
 Mazal, O. 286<sub>16</sub>  
 Me'ir Baruch von Regensburg 293  
 Me'ir ben Baruch von Rothen-  
     burg 290  
 Me'ir ha-Kohen von Rothen-  
     burg 290f.  
 Meinhardt, H. 214<sub>116</sub>  
 Meister Eckhart 10 80<sub>69</sub> 81 96ff. 125  
     191<sub>37</sub> 222<sub>145</sub> 225<sub>163</sub> 226<sub>167</sub> 228<sub>178</sub> 248  
     321 323 330f. 339  
 Mertens, V. 327f.  
 Metzke, E. 351  
 Meuthen, E. 27 36 283<sub>1</sub> 289<sub>25</sub> 352<sub>2</sub>  
 Meyer, H. XVII  
 Minazzoli, A. 130<sub>13</sub>  
 Mohammed 176  
 Mojsisch, B. 196<sub>49f.</sub>  
 Moreton, J. 271<sub>18</sub>  
 Moritz, A. 204<sub>80</sub> 207<sub>85</sub> 340f. 343 355<sub>4</sub>  
 Mosche ben Maimon s. Moyses  
     Maimonides  
 Moyses Maimonides  
     287<sub>20</sub> 288–290<sub>29</sub> 291
- Müller, T. 267–281  
 Nabuchodonosor 277  
 Nagel, F. 249<sub>28</sub>  
 Neusius, G. 285<sub>15</sub>  
 Nickel, G. 337 343  
 Nickel-Schwäbisch, A. 343  
 Niederberger, A. 228<sub>178</sub>  
 Nietzsche, F. W. 151<sub>104</sub>  
 Nikolaus von Bologna [Albergati]  
     105 107<sub>12</sub> 324  
 Nolden, R. 285<sub>12</sub>  
 O'Connell, D. 338  
 Offermann, U. 214<sub>116</sub>  
 Origenes 22<sub>55</sub> 310  
 Orlando, T. 157<sub>131</sub>  
 Pätzold, D. 145<sub>83</sub>  
 Parmenides 74  
 Pattin, A. 228<sub>178</sub>  
 Paulus, Heiliger 70f. 81 246  
 Perger, M. von 88<sub>20</sub> 89<sub>21</sub>  
 Peri, I. 171<sub>194</sub>  
 Perrot, C. 315<sub>34</sub>  
 Persch, M. 283<sub>5</sub>  
 Petrarca 27  
 Petrus Abaelardus 313<sub>28</sub>  
 Petrus Balbus 168  
 Petrus de Abano 275  
 Petrus Hispanus 89<sub>22</sub>  
 Petrus Lombardus 125<sub>78</sub> 130<sub>14</sub>  
 Philipp der Kanzler 143<sub>70</sub>  
 Pickavé, M. 9<sub>12</sub> 118<sub>49</sub> 129<sub>6</sub> 144<sub>74</sub>  
     191<sub>35</sub> 212<sub>107</sub>  
 Pierre d'Ailly 269<sub>12</sub>  
 Pierre Marnef de Leyde 308<sub>16</sub>  
 Pindl-Büchl, Th. 120<sub>58</sub> 192<sub>40</sub> 194<sub>45</sub>  
 Platon 7 10f. 41<sub>1</sub> 50f. 84<sub>5</sub> 85f. 108 114  
     115<sub>35</sub> 117 122<sub>68</sub> 133 134<sub>35</sub> 140 145  
     151<sub>104</sub> 155f. 161<sub>149</sub> 175 178 183<sub>4</sub> 184  
     185<sub>16</sub> 187<sub>21</sub> 197<sub>52</sub> 199<sub>62</sub> 206<sub>83</sub> 217  
     218<sub>133</sub> 223<sub>153</sub> 226<sub>169</sub> 228<sub>179</sub> 237f. 244f.  
     248 250 258 304 315 333f. 338 346ff.  
 Platzeck, E. W. 120<sub>54</sub>  
 Plethon 248  
 Plotin 10f. 15<sub>33</sub> 88<sub>20</sub> 143 187<sub>21</sub> 197<sub>52</sub>

Personenregister

- 198<sup>58</sup> 201<sup>72</sup> 202<sup>74</sup> 212<sup>107</sup> 218<sup>133</sup> 226<sup>167</sup>  
258
- Poseidonios 206<sup>83</sup>
- Proklos 7 10 84<sup>5</sup> 85<sup>8</sup> 86 94<sup>48</sup> 95<sup>53</sup> 96  
98<sup>64</sup> 101<sup>78</sup> 108 118 124<sup>74</sup> 133 136  
139–141<sup>60</sup> 143<sup>71</sup> 144<sup>74</sup> 155<sup>124</sup> 164<sup>164</sup>  
187 188<sup>22 27</sup> 191<sup>36</sup> 199<sup>62</sup> 206<sup>83</sup> 207<sup>86</sup>  
208<sup>92</sup> 210 218<sup>133</sup> 226<sup>165 167</sup> 237 244<sup>12</sup>  
245<sup>15</sup> 248 333f. 336
- Prosper Tiro von Aquitanien 278
- Ptolemaios 273<sup>25</sup> 274f. 276<sup>44</sup>  
278f. 280<sup>64</sup>
- Pythagoras 130<sup>13</sup> 133 258 333f.
- Quint, J. 80<sup>69</sup>
- Rabanus Maurus s. Hrabanus Maurus
- Rahner, K. 11
- Raimundus Lullus 101<sup>76</sup> 102 116<sup>40</sup> 119  
120<sup>56f. 59f.</sup> 121<sup>61 64</sup> 122<sup>65</sup> 123 192<sup>40</sup>  
194<sup>45</sup> 203<sup>76</sup> 234 235<sup>6</sup> 248 355
- Ranff, V. 333–336
- Rapp, A. 187<sup>19</sup>
- Raschi s. Salomo ben Isaak
- Ratzinger, J. s. Benedikt XVI.
- Rausch, H. 108<sup>15</sup>
- Reboiras, F. D. 235<sup>6</sup>
- Reinhardt, K. 4 21 88<sup>20</sup> 99<sup>68</sup> 322f.  
325f. 330f. 333 337
- Renner, P. 122<sup>67</sup>
- Reuter, F. 291<sup>31</sup>
- Ricœur, P. 325
- Richard von St. Viktor 130<sup>9</sup>
- Riedenauer, M. 353–356
- Riemann, A. D. 96<sup>54</sup>
- Riemann, H. 324
- Robert Grosseteste 267 269<sup>11f.</sup> 270<sup>14</sup>  
271 272<sup>21</sup> 278ff. 281<sup>65</sup> 343
- Robertus Lincolniensis s. Robert  
Grosseteste
- Roger Bacon 267 269–278 281<sup>65</sup>
- Rombach, H. 149<sup>97</sup> 150<sup>101</sup> 159<sup>140</sup>
- Rorty, R. 346
- Rosemann, Ph. W. 146<sup>86</sup>
- Roth, U. 122<sup>65</sup> 176<sup>215</sup> 203<sup>76</sup> 281<sup>66</sup>
- Rusconi, C. 339f.
- Ruzika, A. 343
- Salomo ben Isaak (Raschi) 293
- Samuel ben Yehuda Ibn Tibbon 288
- Santinello, G. 27 221<sup>139</sup> 349 350<sup>1</sup>
- Sartre, J.-P. XIV
- Scharpff, F. A. 41<sup>1</sup>
- Scheffczyk, L. 107<sup>8</sup>
- Scheler, M. 116
- Scherner, M. 107<sup>13</sup>
- Schmaus, M. 107<sup>8</sup>
- Schnarr, H. 41<sup>1</sup> 50<sup>32</sup> 54<sup>52</sup> 57<sup>64</sup> 62–64<sup>93</sup>  
95 148<sup>93</sup> 215<sup>120</sup> 217<sup>125</sup> 320 326–333
- Schneider, G. 89<sup>21</sup>
- Schneider, M. 12<sup>23</sup>
- Schneider, Th. 12<sup>23</sup>
- Schneider, W. Chr. 281<sup>69</sup>
- Schneider-Lastin, W. 212<sup>107</sup>
- Schoenes, St. 292
- Schreckenber, H. 290<sup>27</sup>
- Schüßler, W. 5f. 15<sup>33</sup> 23
- Schulze, W. 215<sup>118f.</sup> 216<sup>122</sup> 221<sup>139</sup> 227<sup>174</sup>
- Schumacher, Th. 131<sup>21</sup> 142<sup>67</sup>
- Schwaetzer, H. 99<sup>68</sup> 107<sup>12</sup> 134<sup>35</sup> 135<sup>38</sup>  
141<sup>60</sup> 159 160<sup>144f.</sup> 167<sup>174</sup> 321 323–326  
333 339 355<sup>4</sup>
- Schwenkmezger, P. 3 21 23f.
- Schwyzler, H. R. 10<sup>15</sup>
- Scott, R. 183<sup>1</sup>
- Segonds, A. Ph. 209<sup>92</sup>
- Senger, H. G. 19 37<sup>7</sup> 84<sup>3</sup> 87<sup>12</sup> 90<sup>30</sup> 94<sup>45</sup>  
96<sup>57</sup> 97<sup>63</sup> 98<sup>66</sup> 100<sup>71</sup> 101<sup>75f.</sup> 105–126  
144<sup>74</sup> 146 147<sup>88</sup> 210<sup>102</sup> 234<sup>4</sup> 267<sup>2</sup> 268<sup>4</sup>  
6 275<sup>37</sup> 319 349–353
- Sfez, J. 340f. 343
- Simek, R. 280<sup>64</sup>
- Sokrates 228 314
- Sonderegger, E. 89<sup>21</sup>
- Sonoda, T. 24ff.
- Sophokles 183<sup>2</sup>
- Speer, A. 146<sup>86</sup> 151<sup>104</sup>
- Spinoza, B. de 72
- Splett, J. 172<sup>199</sup> 181<sup>231</sup>
- Stachowiak, H. 214<sup>116</sup>
- Stahl, H. 134<sup>35</sup> 135<sup>38</sup> 141<sup>60</sup>

## Personenregister

---

- Stallmach, J. 41<sub>1</sub> 49–51<sub>36</sub> 54 57<sub>64 66</sub> 58<sub>67</sub>  
     134<sub>34 36</sub> 208<sub>92</sub> 209<sub>95</sub> 214<sub>116</sub> 351  
 Stammkötter, F. B. 321 323 f.  
 Steel, C. 209<sub>92</sub>  
 Steele, R. 270<sub>14</sub> 271  
 Steenberghen, F. van 11<sub>16</sub>  
 Steer, G. 321 f.  
 Stegemann, V. 267<sub>3</sub> 268<sub>8</sub>  
 Steiger, R. 207<sub>85</sub>  
 Stemberger, G. 288<sub>21 23</sub>  
 Stemmer, K. 111<sub>27</sub>  
 Stuibler, A. 106<sub>6</sub>  
 Suarez, F. 301<sub>3</sub>  
 Suchla, B. R. 219<sub>134</sub>  
 Sudmann, St. 267<sub>1</sub>  
 Synésios von Kyrene 107  
 Tabit ibn Kurra s. Thebit  
 Tabory, J. 284<sub>10</sub>  
 Teske, H. 320 323 329  
 Tetzner, L. 284<sub>7</sub> 287<sub>19</sub>  
 Thales 90<sub>30</sub>  
 Thebit 273 274<sub>32</sub> 275 279<sub>54f.</sub> 280  
 Theophilos von Alexandria 278  
 Thiel, D. 337 f.  
 Thierry von Chartres 130<sub>10</sub> 131<sub>18</sub>  
     161<sub>150</sub> 164<sub>165</sub> 170<sub>190</sub> 180<sub>226</sub> 191<sub>37</sub>  
     210<sub>99f.</sub> 248  
 Thomas von Aquin XX 8<sub>8</sub> 10 11<sub>16</sub> 54<sub>52</sub>  
     100<sub>71</sub> 130<sub>16</sub> 145 146<sub>86</sub> 188 201<sub>71</sub>  
     207<sub>85f.</sub> 208<sub>91</sub> 228 248 313<sub>28</sub> 347  
 Thurner, M. 88<sub>20</sub>  
 Tritz, S. 283<sub>4</sub> 342  
 Uebinger, J. 41<sub>1</sub> 43 44<sub>0 3</sub> 48 f.  
     51 52<sub>40</sub> 58  
 Unterhändler, Y. Z. 294  
 Urbach, E. E. 291<sub>31</sub>  
 Velthoven, Th. van 61<sub>81</sub>  
 Vergil 304  
 Vermeulen, A. J. 109<sub>18</sub>  
 Vescovini, G. F. 131<sub>20</sub>  
 Victorius von Aquitanien 278  
 Vinzent, M. 323  
 Vitruv 258  
 Vobbe, J. 29–33 84<sub>3</sub>
- Volkmann-Schluck, K.-H. 172<sub>198</sub>  
 Wackerzapp, H. 96<sub>57</sub> 150<sub>103</sub>  
 Wanley, H. 284  
 Watanabe, M. 26 ff.  
 Watts, P. M. 207<sub>85</sub>  
 Weier, R. XVII–XXI  
 Weier, W. XIV<sub>13</sub>  
 Weiss, K. 80<sub>69</sub>  
 Weiß, U. XVII  
 West, L. M. 183<sub>2</sub>  
 Wiedemann, K. 285<sub>12</sub>  
 Wilhelm von Moerbeke 101<sub>78</sub>  
 Wilhelm von Ockham XI<sub>2</sub> XIV  
 Wilpert, P. 84<sub>6</sub> 88<sub>20</sub> 98<sub>66</sub> 118 119<sub>52</sub>  
     123<sub>69f.</sub> 140<sub>59</sub> 153<sub>112</sub> 221<sub>139</sub>  
 Wilson, N. G. 183<sub>2</sub>  
 Wind, E. 264<sub>12</sub>  
 Winkler, N. 349<sub>1</sub>  
 Wittgenstein, L. 15<sub>33</sub>  
 Wojtyła, K. s. Johannes Paul II.  
 Wolff, E. P. 235<sub>6</sub>  
 Xenophon 183<sub>2</sub>  
 Yamaki, K. 3 24 f. 27  
 Yehuda von Paris 293  
 Zeuch, U. 213<sub>113</sub>  
 Zeyer, K. 107<sub>12</sub> 355<sub>4</sub>  
 Zimmermann, A. 146<sub>86</sub> 151<sub>104</sub> 171<sub>194</sub>  
 Zintzen, C. 98<sub>64</sub>  
 Zunz, L. 293<sub>40</sub>



## Sachregister

- Abstand 252  
Ähnliche, das 250  
Ähnlichkeit 236 240  
aenigma, Änigma 87 91 258f.  
aequalitas 159–168; s. a. Gleichheit  
Akklamation 113  
An-sich 243 ff. 250 252  
Andere, das 91 96f.  
Andersheit 91  
Anfang 243 247  
Anfang, Mitte, Ende 188 Cusanus  
187 198 221 225 Dionysius 201  
anima intellectiva 223  
Annäherung 250  
ante 95  
Antizipation des Frühlingspunktes  
273<sup>29</sup> 278  
Approximation 263  
Apriorismus 116  
Arten sind durch den göttlichen  
Geist 203  
Aschkenas 288 291  
Attribute Gottes 120  
Auferstehung 228  
Auge des Geistes 236  
Avot s. Pirqe Avot  
Begrenztheit menschlicher  
Erkenntnisfähigkeit 213f.  
Begriff absolute B-e 118  
geistiger 237  
belehrte Unwissenheit  
s. docta ignorantia  
Best-Sein des Einzelnen 205  
Bewegenkönnen 241  
Bewegung 244 246  
Bibelkodex, hebräisch 283  
Bibliotheca Harleiana  
s. Harleian Library  
Bild 236 241 245  
Bildwort 247  
Billigkeit 234 ff.  
British Library 284  
campus 105 laudis 105 109 112 117  
lucis 105 109 nexus 105 possest  
123 termini 105 unitatis 105  
Chaldäer 276<sup>43f.</sup> 280  
coincidentia, Koinzidenz 45 120 134  
137 158f. 175 259 265  
c. oppositorum 68 74f. 80 95  
communicabilis s. imparticabilis  
complicatio 45  
c. – explicatio 129 142f. 148 172  
conceptus absolutus 92  
conditor intellectus 210  
con(n)exio s. nexus  
creare est essentiare 210<sup>100</sup>  
Creatio ex nihilo 242  
Dauer 251  
declaratio 238  
Deduktion des Messbaren 216  
Definition 89 ff.  
dei laudes 123  
Differenz 95 238 243–246 250  
dignitates, Dignitäten 120–124;  
s. a. Grundwürden  
Dimension des Ersten 238  
Dinge 239  
divinissima dei cognitio 218  
docta ignorantia 67f. 77f.; s. a. Regel  
Doxologie 106 ff. 114  
drei Regionen 109  
Drei-Regionen-Theorie 105 117 119  
Dreifaltigkeit s. Trinität  
duplex theoria 102<sup>79</sup>  
Dux neutrorum s. More nevkhim  
Einbände 284  
Einband- und Makulaturfragmente  
285 hebräische 286  
Eine, das 85 95; s. a. unum, unitas  
Einfache, das 244  
Einheit 244 terminus der Zahl 215;  
s. a. unitas

- Einzeldinge 244  
 Einzigkeit 239; s. a. singularitas  
 Elemente 244 251  
 Elementenlehre 243 251  
 Ende 247  
 Epilogatio 242  
 Erde 244 251  
 Erfahrung 233 246f. 249f.  
 Erinnerung (rememoratio) 239  
 Erkennen 236f.  
 Erklärung 238  
 Erscheinung 99ff.  
 Erste, das 238 243  
 essentia, -ae 42 61 242 Ort, zu dem  
 alles hinstrebt 222; s. a. Wesenheiten  
 essentia, virtus, operatio 226  
 Ethik 259 decor 264 fatum 264f.  
 fortuna 264f. Schicksal 260 264  
 Ewige, das 239  
 Ewigkeit 233  
 Feld s. campus  
 Feuer 241 243ff. 251  
 filiatio 82  
 Flores Temporum 290  
 Fragmente, hebräische 284 292;  
 s. a. Handschriften, hebräische  
 freier Wille zur Welterschaffung in  
 Gottes ewigem Begriff 201f.  
 Freiheit 250  
 Freude 234f. des Einzelnen an seiner  
 Einzelhaftigkeit 192 194  
 Geist 240 — endlicher: begrenzend tä-  
 tig 206 erfasst alles Urbildhafte in  
 Form von Ähnlichkeiten der Dinge  
 208 gänzlich auf *mens infinita* an-  
 gewiesen 209 nur Anähnlichung an  
 das Seiende 208 Selbsterkenntnis  
 211 Ursprung der Handlungen, die  
 er begrenzt 207 Vermögen der An-  
 gleichung an intelligible Strukturen  
 209 entwirft nach bestimmter in-  
 nerer Strukturierung Erkenntnis 215  
 Grenze und Maß 206  
 — unendlicher: Seinsgrund und Be-  
 stimmung 203 Ursache der Voll-  
 kommenheit der Arten 203  
 Geometrie 260 262 Perspektive 255f.  
 260 264 Sehpypamide 256 261f. 264  
 Gerechtigkeit 265  
 Gesamt der Dinge 239  
 Gesamtperspektive seins-  
 dynamische 251  
 Geschichte 260 264  
 Gesichtssinn 245  
 Gewordensein 251  
 Gewordenseinkönnen 238 242  
 Gleichheit G. u. Ungleichheit durch  
 Art der Teilhabe an der *forma essen-  
 di* 195 graduelle u. absolute 189f.;  
 s. a. aequalitas  
 Gleichnis 240f. 244f. der ewigen  
 Wahrheit 237  
 Gott 232, 235 245 249 251f. erkennt  
 nicht eigentlich, sondern wirkt  
 seinswesenhaft 210 G.s Weisheit  
 begrenzt alles 198 G. geht dem  
 Werdenkönnen als Grenze und  
 Prinzip voraus 217 hat allem seine  
 Grenze gesetzt 189 hat in seinem  
 Vermögen Seinswesenheiten und  
 wesenhafte Formen aller Dinge 210  
 höchster Singularitätsgrad 194  
 Ordnung des Geordneten 220 Ort  
 der Seelen 222 symbolisch verstan-  
 den 78 80 übersteigt alle mensch-  
 lichen Erkenntniskräfte 218 Unbe-  
 greifbarkeit 86  
 Gottesbeweis 249  
 Gotteskindschaft 82  
 Gotteslob 234  
 Gottesnamen 106 118 120  
 absolute 118  
 Gottesprädikate 110  
 grassa Musa 255 262  
 Grenze 240 249  
 Größe 231ff. 235f. 244 247–251  
 Größte, das 247 250  
 Grund 240 247f. der Größe 232ff.

## Sachregister

---

- 242 der Schönheit 235 des Guten  
 234 des Lobenswerten 235  
 Grundwürden 119–122;  
   s. a. dignitates  
 Güte 236  
 Gussopferwein 294  
 Gute, das 234 240  
 Gutheit 235  
 Haggahot Maimuniot 290  
 Handeln 237  
 Handschriften hebräische (jüdische)  
   283f. 286 291 lateinische 287;  
   s. a. Fragmente, hebräische  
 Harfe 114  
 Harleian Library 283 **284**<sub>7</sub>  
 harmonia 227  
 Harmonie der Welt 250  
 Hinlänglichkeit 234ff.  
 humanitas 204  
 Hylemorphismus 56  
 Hymnologie 123 philosophische 107  
 hymnus, Hymne 108 112 123  
 Hypostase 241 250  
 Ideenlehre 251  
 idem 93f.  
 Identität 236 250  
 Idolatrie 113  
 imago Dei 265  
 Immanenz 88 93<sub>41</sub> 94 97<sub>62</sub>  
 Immerwährende, das 239 243  
 imparticipabilis et communicabilis 195  
 Individuationsprinzip 153<sub>117</sub> 154<sub>117</sub>  
 Individuum 239 geringster Singula-  
   ritätsgrad 194 I-en erreichen nicht  
   Grenze und Seinsfülle ihrer Art 204  
 Inkarnation 103  
 intellectus, Intellekt 61 237 240f. 250  
   erreicht eigene Washeit nicht 211  
   weicht von allen *entia* und sich  
   selbst zurück 218; s. a. Vernunft  
 intellektives Vermögen folgt den  
   Seinswesenheiten der Dinge 212  
 Jagd 84  
 Jagdbeute 231  
 Judaistik 286  
 Kalenderreform 267–281  
 Klarheit 234ff.  
 Können 231 240 242  
 Können-Ist 233ff. 238 240 244;  
   s. a. possest  
 Koinzidenz s. coincidentia  
 Konjekturen 252  
 Konstruktionsplan 246  
 Kontingenz 59f.  
 Kontraktion 60  
 Kosmos 124  
 Kreis 92  
 Kunst 255 264 concinnitas 258  
   Harmonie 265 proportio 258  
 laudabilia, Laudabilien  
   100f. 105–126 249  
 Laudabilientheorie 107  
 laus, laudes Dei 112 117 124; s. a. Lob  
 Leben 240  
 Lebensvollzug 246  
 Leier 114  
 Licht 98–102 231 234 241 243 245  
 Lichtmetaphysik 98<sub>64</sub>  
 Liebe Nächsten- u. Gottesliebe 224  
   Ursache der Ordnung 224  
 Liebesordnung 224  
 Linie 233 249  
 Lob 231 235 Gottes 107 111ff. 115  
   117 125; s. a. laus  
 Lobenswerte, das 249  
 Lobpreisung 233ff. 237  
 Logos 125  
 ludus globi 259 iconae 259  
   trochi 259  
 Luft 244 251  
 Machenkönnen 241f.;  
   s. a. posse facere  
 magnitudo 215<sub>118</sub> 121 216 232  
 Makulaturforschung 286  
 Manifestationen 124  
 Manuctio 61  
 Martyrer 113  
 Maß 240

- Maß, Zahl und Gewicht 202  
 Mathematik 237 255 ff. numeri ascosi  
 262 Proportion 262f. 265 unitas  
 258 265 Zahl 262f.  
 Mensch 45 227 238 250f. ein M. / M.  
 insgesamt 204  
 Menschsein 234 238 251  
 Mikrokosmos 228  
 Mischna 287f. 291  
 Mischna Tora 290f.  
 Monas 239  
 Mond 239  
 More nevu'khim (Führer der  
 Verwirrten) 289  
 multitudo 215<sup>118</sup> 121 216  
 Musen 108  
 Nachahmung 238 241  
 Name 233 absolute N-en 120  
 Natur 45 52 intellektuale, vitale,  
 existierende 226  
 negatio negationis 97<sup>62</sup>  
 negative Theologie 86f.  
 Nennbare, das 243f.  
 Neuplatoniker 248  
 Neuplatonismus 52 55  
 nexus 168–181  
 Nicht-Andere, das 99ff. 239;  
 s. a. non aliud  
 Nicht-Andersheit 250  
 Nicht-Sein 70 74f.  
 Nichts 95 243  
 Nichtwissen 232  
 non aliud 85 87–99 138<sup>54f.</sup> 139f.  
 146 150 157 169;  
 s. a. Nicht-Andere, das 85  
 nulla proportio finiti ad infinitum  
 68 82  
 Ontologie, funktionale 149f.  
 Ordnung 240 aller in Christus 224  
 der Wiedergeburt 229 ewige 225  
 göttliche 221 jeder in seiner eige-  
 nen O. 223  
 ordo 218–229 universi 226  
 ὁρίζειν (begrenzen/bestimmen) 183–  
 186 Aischylos, Sophokles, Xeno-  
 phon 183 Euripides 183 Platon  
 183f. Aristoteles 184ff.  
 Ort 222  
 Pantheismus 72 73<sup>40</sup> 74 93  
 παραδείγματα, exemplaria Cusanus  
 199f. Dionysius 199f.  
 Partizipation 124 194  
 Peripatetiker 244 251  
 Perspektive 248 251  
 Perspektivenwechsel 234  
 Pflichten des Menschen 223  
 Philosophie und Theologie 104  
 Pirqa Avot (Sprüche der Väter) 288f.;  
 s. a. Mischna  
 Platoniker 244 251  
 posse esse 46  
 posse facere 44 46 51 60f. 177–180  
 216; s. a. Machenkönnen  
 posse factum 177  
 posse fieri 42 44 46f. 49–61 68f.  
 76ff. 82 158 177–180 216;  
 s. a. Werdenkönnen  
 posse ipsum 46f. 138  
 possess 138<sup>54</sup> 177 178<sup>223</sup>;  
 s. a. Können-Ist  
 Post-Inkunabeln 292f.  
 praecisio p. und esse 189 p. veritatis  
 unerreichbar 214  
 Prädikate 111f. 115 124  
 Praxis 234  
 Primordialursachen 120  
 principium, medium, finis s. Anfang,  
 Mitte, Ende  
 Prinzipien 115 124  
 Prinzipienwissen 115f.  
 proportio 225 227  
 Psalterium 114  
 pulchritudo absoluta 220  
 Punkt 249 terminus der Linie 215  
 Punkt – Linie – Fläche – Körper  
 216<sup>121</sup>  
 quidditates 42 61ff. rerum 62; s. a.  
 Wesenheiten

## Sachregister

- ratio 237 r. rei, rationes rerum 61 65  
 rationes seminales 76<sup>52</sup>;  
 s. a. Verstand
- Regel der wissenden Unwissenheit  
 (docta ignorantia) 238 251;  
 s. a. docta ignorantia
- reluctantia 99
- Resurrectio 103
- Retractationes 83
- Säkularisationsgut 292
- Schemone Peraqim (Acht Kapitel)  
 287ff.
- Schönheit 234ff.
- Schöpfer 45 49 56 60f. 242 245
- schöpferische Restauration 258
- Schöpfung 50 57 59 111f. 118 123f.
- Scholastik 52
- Schrift 239
- Schwelle (W. Benjamin, H. Blumen-  
 berg) 258–261
- scientia laudis 106f. 114f.
- Sefer Teruma 293ff.
- Sehen 245
- Sein 45
- Seins-Mangel des *esse-hoc-vel-  
 illud* 190
- Seinsattribute Gottes 120
- Seinsterminologie 190
- Sichtbare 245
- singularitas 147f. 151–153<sup>117</sup> 154 157f.  
 162f. Gottes als Prinzip der Ein-  
 zelhaftigkeit 191–194;  
 s. a. Einzigkeit
- Sinnraum 248f.
- Sonne 239 241 243 245
- Sonnengleichnis 217 338 bei Diony-  
 sius 199
- Spinozismus 72
- Sprache 87
- St.-Nikolaus-Hospital, Bibliothek  
 283 285 295
- Steigerung 234
- Stellung des Einzelnen im  
 Gesamt 222
- Sterne 239
- Streben, das 248
- Symbol 247f.
- Talmud 288
- Teilhabe 239f. am Lob 235 am  
 Seinsgrund auf je eigene Weise 190f.
- terminus 186–217 t. interminus 196
- theologia in circulo 102
- Theophanie 98<sup>66</sup> 99f.
- Tosafisten 293
- Tractatus de horis canonicis et  
 de missa 290
- Tradition 248
- Transzendentalien 118 125 143–146<sup>86</sup>  
 147<sup>88</sup> 170
- Transzendentalienlehre 233 237
- Transzendenz 88 93<sup>41</sup> 94 97<sup>62</sup> 118  
 120 124
- Trinität 69 77 80f. 91 93<sup>42</sup> 129 131ff.  
 140 160f. 164–167 169ff. 175f. 181
- Überstieg von Sein, Leben,  
 Denken 240
- Unähnlichkeit 241
- Unendliche, das 250
- Unendlichkeit 246f. 249
- unio 218
- unitas 45 170 absoluta 135 137  
 unitas – aequalitas – nexus 127–182;  
 s. a. Einheit
- unitas, unum 133–159
- Universum 251
- Unterscheidung, grenzbegriffliche 249
- unum exaltatum 137 participabile  
 137 u. ante unum 136 138f.;  
 s. a. Eine, das
- Urbild 236–240 U. – Abbild 129 150  
 152 154–157 165
- Ursache 244
- Ursprung 240f. des Werden-  
 könnens 242
- Veränderlichkeit 237
- Veränderung 246f.
- Verbindung aller in Christus 224
- Vergängliche, das 237

- Verlangen 249  
 Vernunft 265 f.; s. a. intellectus,  
 Intellekt 265  
 Verschiedenheit 236 250  
 Verstand menschlicher V. erreicht  
 Washeit der Dinge nicht 206;  
 s. a. ratio  
 visio 98<sup>66</sup>  
 vita aeterna 229  
 Vollkommenheit 234 ff. 238  
 Voraus-Sein u. -Haben des ersten Prin-  
 zips 196 Dionysius 196–201  
 Wärme 243  
 Wahrähnliche, das 236 ff. 249  
 Wahre, das 236 ff. 249  
 Wahrheit 231 f. 234–238 240 f. 249  
 Wasser 244 251  
 Weisheit 117 220 234 ff. an-sich 245  
 Welt 45 52 f. 239  
 des Werdens 240 247  
 Weltseele 125 155  
 Werden 45 241 246 f. 251  
 Werdenkönnen 47 49–53 55–58 60 69  
 75 ff. 110 217 225 231 f. 234 238–242  
 246 f. 251 W. des einzelnen Men-  
 schen auf seine jeweilige *essentia* be-  
 grenzt 213; s. a. posse fieri  
 Wertlehre 116  
 Wertmetaphysik 114  
 Wesen 242  
 Wesenheiten 42 62–65;  
 s. a. *essentia*, -ae  
 Wesenssinn 237  
 Willensfreiheit 117  
 Wirklichkeit 236 240 247 250  
 Wissen 236  
 Wissenschaft 237  
 Wonne 236  
 Wort 87 241  
 Zahl 233 239  $\pi$  249  
 Zeitliche, das 237  
 Zeitlichkeit 251  
 Ziel 234 239 ff.  
 Zielgrenze 240 f. 243  
 Zufriedenheit 224 Z. aller Wesen in  
 den Grenzen ihrer Art 203  
 Zusammenfall der Gegensätze s. coin-  
 cidentia oppositorum

## Ortsregister

- Aachen 281<sup>68</sup>  
Alexandria 311  
Antiochia 311  
Augsburg 329  
Basel 122 267 280 281<sup>69</sup> 320 324  
Bernkastel-Kues 25; s. a. Kues  
Breslau XI  
Brixen 259 320f. 324f. 348  
Brüssel 321  
Bruneck 321 324  
Chianciano 109  
Deventer 336  
Dießen XX  
Düngenheim 5  
Eberhardsklausen 285 292–295  
Echizen 24  
Erfurt XII  
Florenz 248 342  
Frankfurt 6  
Fulda XVII  
Genua 255  
Gosnay 308<sup>16</sup>  
Groningen 268<sup>3</sup>  
Innsbruck 321  
Italien 283 291  
Klausen s. Eberhardsklausen  
Koblenz 320  
Köln 122 251<sup>33</sup>  
Kues 284f. 292 295  
Kyoto 25  
Laodicea 275  
Lincoln 269f.  
Löwen 321  
London 284  
Lublin 3  
Mailand 27  
Mainz XVIII 13 285  
Marburg XVIII  
Maring 292  
Meckel 6 24 32  
Montoliveto 324  
Natz 321  
Neustift 321  
Nijmegen 336  
Oxford 270  
Padua 27<sup>1</sup> 281<sup>67</sup>  
Paris 292 320 324  
Prettau 321  
Regensburg 16  
Rom 6 255 324  
Rothenburg 290  
Siena 324  
Steg 321  
Straßburg 267  
Tegernsee 259 335  
Tokyo 25 27  
Trier XVIII 6 13 21 23 25 27 32 84<sup>3</sup>  
285 292f. 336  
Tübingen 6  
Wien 320  
Wilten 321  
Worms 293  
Würzburg XVII 181<sup>230</sup>



## Handschriftenregister

Brüssel, Bibliothèque Royale

Cod. Brux. 10054–56 221<sup>140</sup>

Cambridge, University Library

Ms. Add. 490 293<sup>37</sup>

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-  
Hospitals

Cod. Cus. 7 286–290

Cod. Cus. 21 96

Cod. Cus. 39 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 40 153<sup>114</sup>

Cod. Cus. 50 210<sup>100</sup>

Cod. Cus. 60 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 63 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 81 120<sup>57</sup>

Cod. Cus. 83 119<sup>52</sup> 120<sup>59</sup> 60 122<sup>65</sup> 203<sup>76</sup>

Cod. Cus. 88 120<sup>58</sup>

Cod. Cus. 96 122<sup>68</sup> 192<sup>40</sup> 206<sup>85</sup>

Cod. Cus. 101 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 106 122<sup>66</sup> 189<sup>28</sup>

Cod. Cus. 107 170<sup>189</sup>

Cod. Cus. 147 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 158 290f.

Cod. Cus. 164 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 176 285<sup>11</sup>

Cod. Cus. 186 143<sup>71</sup> 144<sup>74</sup>

Cod. Cus. 202 352

Cod. Cus. 212 281<sup>66</sup>

Cod. Cus. 218 267<sup>3</sup>

Cod. Cus. 219 267<sup>3</sup>

Cod. Cus. 312 283<sup>6</sup>

Cod. Cus. 313 283<sup>6</sup>

Cod. Cus. 314 283<sup>6</sup>

Inc. 88 292ff.

Inc. 89a 292 294f.

Inc. 89b 292 294

London, British Library

Cod. Addit. 11035 352

Cod. Harl. 1347 128<sup>3</sup>

Mainz, Stadtbibliothek

Cod. Mog. 610 189<sup>28</sup>

München, Staatsbibliothek

Clm 23434 130<sup>9</sup>

Vatikan, Biblioteca Apostolica

Cod. Vat. Lat. 1245 321



## Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- Apol.* 68<sup>6</sup> 13 70 72<sup>37</sup> 73<sup>39</sup> 75<sup>43</sup> 80<sup>68</sup> 93<sup>41</sup>  
 97<sup>60f.</sup> 63 102<sup>79</sup> 122<sup>68</sup> 130<sup>13</sup> 131<sup>18</sup> 132<sup>23</sup>  
 145<sup>79</sup> 82 153<sup>117</sup> 192<sup>39</sup> 196<sup>49</sup> **213**<sup>113</sup>  
 214<sup>115f.</sup> 218<sup>133</sup> 233<sup>3</sup> 319f.
- Brief des NvK an den Novizen Nikolaus von Bologna [Albergati]*  
 171<sup>192</sup> 187<sup>19</sup> 209<sup>95</sup> 212<sup>106</sup>
- Brief des NvK an Rodrigo Sánchez de Arévalo vom 20. Mai 1442*  
 150<sup>103</sup> 345
- Comp.* 77<sup>56</sup> 106 168 207<sup>88</sup> 338  
 I 214<sup>115</sup>  
 4 163<sup>159</sup>  
 5 153<sup>116</sup> 157<sup>132</sup>  
 6 116<sup>40</sup>  
 IO 154<sup>118</sup> 163<sup>160</sup> 166<sup>170</sup> 172 168<sup>181</sup> 208<sup>92</sup>
- Crib. Alk.* 106<sup>5</sup> 175 202  
 prol. 77<sup>60</sup> 78<sup>61</sup>  
 I, 7 106<sup>5</sup>  
 I, 14 106<sup>5</sup> 136<sup>44</sup>  
 I, 18 176<sup>213</sup>  
 I, 19 106<sup>5</sup>  
 II, 1 169<sup>184</sup>  
 II, 2 202<sup>73</sup>  
 II, 3 156<sup>128</sup> 208<sup>91</sup>  
 II, 5 172<sup>197</sup>  
 II, 6 218<sup>133</sup>  
 II, 7 129<sup>5</sup> 142<sup>63</sup> 160<sup>148</sup> 161<sup>150</sup> 226<sup>164</sup>  
 II, 8 93<sup>42</sup>  
 II, IO 136<sup>44</sup>  
 II, 16 311<sup>24</sup>  
 III, 4 210<sup>100</sup>  
 III, 17 106<sup>5</sup>
- De aequal.* 64 79 105f. 132<sup>23</sup> 159f.  
 163<sup>161</sup> 165 166<sup>170</sup> 172f. 167<sup>175f.</sup> 168 190<sup>33</sup>  
 195<sup>47</sup> 206<sup>84</sup> 207<sup>86</sup>
- De ap. theor.* 44–47 **69**<sup>15f.</sup> 70<sup>17</sup> 78<sup>64</sup> 79<sup>65</sup>  
 100<sup>71</sup> 106 180
- De beryl.* 45 64 68<sup>9</sup> 106 120<sup>56</sup> 129<sup>5</sup>  
 130<sup>13</sup> **135**<sup>43</sup> **175**<sup>210–212</sup> 176<sup>213</sup> **195**<sup>48</sup>  
 199<sup>60</sup> 202<sup>74</sup> 205<sup>83</sup> 210<sup>102</sup> 220<sup>139</sup> 250<sup>31</sup>  
 259 324 339
- De caesarea circuli quadratura*  
 171<sup>192</sup> 179<sup>224</sup>
- De conc. cath.* 122<sup>68</sup> 328 336 344f.  
 III, 2 304<sup>10</sup>
- De conic.* 117 129 135 171 332 337  
 341f.  
 I, prol. 214<sup>116</sup>  
 I, I 129<sup>5</sup> 212<sup>106</sup> 226<sup>164</sup>  
 I, 4 97<sup>63</sup> 207<sup>86</sup>  
 I, 5 135<sup>43</sup> 144<sup>76</sup> 145<sup>82</sup>  
 I, 8 215<sup>121</sup>  
 I, 9 98<sup>66</sup> 163<sup>161</sup> 192<sup>37</sup>  
 I, IO 179<sup>224</sup> 215<sup>117</sup>  
 I, II 141<sup>60</sup> 214<sup>116</sup> 341  
 I, 12 117<sup>44</sup>  
 II 214<sup>115</sup>  
 II, I 214<sup>116</sup>  
 II, 2 227<sup>174</sup>  
 II, 4 215<sup>121</sup> 252<sup>36</sup>  
 II, 6 141<sup>60</sup> 223<sup>151</sup>  
 II, 7 187<sup>19</sup>  
 II, 14 129<sup>5</sup> 173<sup>201f.</sup> 228<sup>175</sup> 350  
 II, 16 212<sup>106</sup> 214<sup>115</sup> 215<sup>117</sup> 121 350  
 II, 17 129<sup>5</sup> 162<sup>154</sup> 171<sup>192</sup>
- De dato* 98<sup>66</sup> 132<sup>23</sup> 335  
 2 130<sup>13</sup> 182<sup>232</sup>  
 3 142<sup>63</sup>  
 4 68<sup>6</sup>  
 5 187<sup>19</sup> 226<sup>165</sup>

Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- De Deo absc.* 132<sup>23</sup> 145<sup>80</sup> 214<sup>115</sup>
- De docta ign.* 60 67f. 73 105f. 135 139  
145 148 151f. 165 171 232f. 246  
262 268 332 337 344f.
- I, 1 205<sup>81</sup> 214<sup>116</sup> 260<sup>8</sup> 262<sup>11</sup>  
I, 2 86<sup>11</sup> 214<sup>116</sup> 232<sup>1</sup>  
I, 3 161<sup>152</sup> 163<sup>161</sup> 179<sup>224</sup> 189<sup>30</sup> 214<sup>115</sup>  
I, 4 68<sup>6f.</sup> 73<sup>39</sup> 93<sup>41</sup> 163<sup>161</sup> 189<sup>30</sup> 196<sup>49</sup>  
I, 5 68<sup>6</sup> 12 71<sup>23</sup> 135<sup>40</sup> 220<sup>139</sup> 227<sup>174</sup>  
I, 6 74 135<sup>41</sup> 179<sup>224</sup>  
I, 7 68<sup>8</sup> 129<sup>5</sup> 130<sup>13</sup> 141<sup>63</sup> 149<sup>96</sup> 154<sup>117</sup>  
160<sup>148</sup> 161<sup>150</sup> 169<sup>182</sup> 191<sup>37</sup>  
I, 8 74 144<sup>76</sup> 145<sup>82</sup> 170<sup>190</sup>  
I, 9 68<sup>8</sup> 132<sup>23</sup> 169<sup>184</sup> 170<sup>191</sup>  
I, 11 142<sup>65</sup> 189<sup>30</sup> 241<sup>11</sup>  
I, 14 191<sup>37</sup>  
I, 16 93<sup>41</sup> 189<sup>30</sup> 233<sup>3</sup>  
I, 17 68<sup>10</sup> 163<sup>161</sup> 189<sup>30</sup> 190<sup>32</sup>  
I, 19 80<sup>68</sup> 97<sup>61</sup>  
I, 20 80  
I, 21 102<sup>79</sup> 145<sup>82</sup> 187<sup>19</sup>  
I, 22 75<sup>44</sup> 97<sup>63</sup> 162<sup>154</sup>  
I, 23 68<sup>6</sup>  
I, 24 68<sup>8</sup> 99<sup>67</sup> 130<sup>13</sup> 139<sup>58</sup> 144<sup>76</sup> 169<sup>184</sup>  
214<sup>115</sup> 223<sup>151</sup>  
I, 25 72<sup>33</sup> 74 106<sup>4</sup> 121<sup>64</sup>  
I, 26 79 169<sup>184</sup> 214<sup>116</sup>  
II 154<sup>118</sup> 161<sup>152</sup> 239  
II, 1–5 171<sup>194</sup>  
II, 1 77<sup>54</sup> 163<sup>161</sup> 189<sup>30</sup> 214<sup>116</sup> 227<sup>170</sup>  
II, 2 72<sup>36</sup> 151<sup>105</sup>  
II, 3 191<sup>37</sup> 226<sup>164</sup>  
II, 4 148<sup>95</sup> 149<sup>98</sup> 194<sup>44</sup>  
II, 5 150<sup>99</sup> 190<sup>31</sup> 204<sup>80</sup> 225<sup>161</sup>  
II, 6 148  
II, 7–9 221<sup>140</sup>  
II, 7 144<sup>75</sup>  
II, 8 68<sup>6</sup> 70<sup>19</sup> 74<sup>40</sup> 190<sup>31</sup>  
II, 9 74<sup>40</sup> 125<sup>75</sup> 155<sup>123</sup> 156<sup>125</sup> 130 208<sup>92</sup>  
237<sup>8</sup>  
II, 10 70<sup>19</sup> 171<sup>192</sup> 190<sup>31</sup>  
II, 11 127<sup>1</sup> 163<sup>161</sup> 190<sup>31</sup> 205<sup>81</sup> 304<sup>9</sup>  
II, 12 204<sup>79</sup> 205<sup>81</sup> 225<sup>161</sup>
- II, 13 72<sup>36</sup> 187<sup>19</sup> 200<sup>66</sup> 202<sup>75</sup> 220<sup>139</sup>  
227<sup>169</sup> 173  
III 204  
III, 1 73<sup>40</sup> 149<sup>98</sup> 151<sup>107</sup> 163<sup>159</sup> 165<sup>167</sup>  
172<sup>195</sup> 187<sup>19</sup> 189<sup>30</sup> 190<sup>31</sup> 192<sup>41</sup>  
204<sup>78</sup> 205<sup>82f.</sup> 220<sup>139</sup> 225<sup>160</sup> 227<sup>172</sup>  
III, 3 173<sup>202</sup> 228<sup>175f.</sup>  
III, 6 228<sup>178</sup> 305<sup>13</sup>  
III, 7–8 103<sup>84</sup>  
III, 7 305<sup>13</sup>  
III, 8 162<sup>154</sup> 304<sup>11</sup>  
III, 12 97<sup>60</sup>
- De fil.* 132<sup>23</sup> 339 342  
I 223<sup>151</sup>  
2 220<sup>135</sup>  
3 187<sup>19</sup> 218<sup>133</sup> 342  
4 141<sup>60</sup> 179<sup>224</sup> 187<sup>19</sup>  
5 145<sup>82</sup>  
6 208<sup>91f.</sup> 209<sup>96</sup> 212<sup>106</sup>
- De gen.* 68<sup>7</sup> 93<sup>42</sup> 132<sup>23</sup> 187  
I 141<sup>60</sup> 144<sup>75</sup> 145<sup>82</sup> 163<sup>159</sup> 187<sup>20</sup> 191<sup>37</sup>  
209<sup>94</sup> 220<sup>139</sup> 226<sup>165</sup> 169 227<sup>172</sup>  
2 76 226<sup>169</sup>  
4 214<sup>115</sup>  
5 76<sup>50f.</sup> 117<sup>43</sup>
- De ludo* 54 64 67 77 106 259 321 352  
I 20<sup>49</sup> 54<sup>48</sup> 77<sup>53f.</sup> 116<sup>41</sup> 148<sup>95</sup> 173<sup>202</sup>  
179<sup>224</sup> 193<sup>42</sup> 202<sup>74</sup> 218<sup>133</sup> 224<sup>156</sup> 228<sup>175</sup>  
240  
II 67<sup>5</sup> 70<sup>18</sup> 20 77<sup>54</sup> 114 120<sup>56</sup> 129<sup>5</sup> 144<sup>76</sup>  
150<sup>103</sup> 160<sup>148</sup> 169<sup>182</sup> 179<sup>224</sup> 187<sup>19</sup> 199<sup>60</sup>  
201<sup>71</sup> 207<sup>86</sup> 209<sup>96</sup> 215<sup>119</sup> 121 216<sup>123</sup>  
221<sup>143</sup> 227<sup>174</sup> 228<sup>175</sup>
- De mente* 54f. 62ff. 68f. 105 129 167  
172<sup>200</sup> 206 257 342f. 351  
I 198<sup>57</sup> 206<sup>85</sup>  
2 156<sup>130</sup> 187<sup>19</sup> 207<sup>86f.</sup> 89 214<sup>115</sup>  
3 207<sup>86</sup> 208<sup>92</sup> 209<sup>93</sup> 215<sup>117</sup>  
4 115<sup>37</sup> 116<sup>40</sup> 168<sup>178</sup> 209<sup>93ff.</sup> 96  
5 207<sup>86</sup>

Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

6 68<sup>9</sup> 72<sup>33</sup> 129<sup>5</sup> 130<sup>13</sup> 193<sup>42</sup> 214<sup>115</sup>  
 7 63<sup>86</sup> 208<sup>91</sup> 212<sup>107</sup>  
 9 198<sup>57</sup> 212<sup>106</sup> 215<sup>119</sup>  
 IO 215<sup>117 121</sup> 216<sup>123f.</sup>  
 II 54<sup>49</sup> 55<sup>53</sup> 68<sup>9</sup> 129<sup>5</sup> 193<sup>43</sup> 211<sup>105</sup> 243  
 I3 155<sup>123</sup> 339 343  
 I4 211<sup>105</sup>

*De non aliud* 68<sup>7</sup> 70<sup>22</sup> 74 85 88<sup>20</sup> 92 94  
 96<sup>56</sup> 105f. 118 123 137 139 145ff.  
 336  
 I 90<sup>28</sup> 162<sup>153</sup>  
 2 87<sup>17</sup> 89<sup>23</sup>  
 3 98<sup>66</sup> 187<sup>19</sup> 199<sup>62</sup>  
 4 78<sup>61</sup> 89<sup>23</sup> 95<sup>49</sup> 97<sup>62</sup> 118<sup>47</sup> 138<sup>56</sup> 145<sup>84</sup>  
 5 68<sup>9</sup> 87<sup>17</sup> 92<sup>35</sup> 93<sup>38</sup> 129<sup>5</sup>  
 6 89<sup>23</sup> 92<sup>37</sup> 93<sup>38</sup> 94<sup>46f.</sup> 96<sup>55</sup>  
 8 78<sup>63</sup>  
 9 96<sup>54</sup> 187<sup>19</sup>  
 IO 156<sup>126</sup> 199<sup>60</sup>  
 II 100<sup>73</sup>  
 I2 100<sup>71</sup>  
 I3 100<sup>71</sup>  
 I4 70 118<sup>47</sup> 123<sup>70</sup> 139<sup>57</sup> 196<sup>50</sup>  
 I5 96<sup>54</sup> 138<sup>53</sup>  
 I6 137<sup>51</sup>  
 I8 93<sup>38</sup> 214<sup>115</sup>  
 I9 89<sup>22</sup> 100<sup>71</sup>  
 20 94<sup>48</sup> 100<sup>71</sup>  
 21 90<sup>28</sup> 162<sup>153</sup>  
 22 88<sup>19</sup>  
 23 89<sup>23</sup>  
 24 156<sup>128</sup> 210<sup>100</sup>

*De pace* 35 131 132<sup>23</sup> 147 170 345  
 354ff.  
 4 142<sup>63</sup>  
 5 142<sup>63</sup>  
 6 142<sup>63</sup>  
 7 68<sup>9</sup> 79 81 142<sup>63</sup> 160<sup>148</sup> 161<sup>150</sup> 169<sup>184</sup>  
 170<sup>188</sup>  
 8 68<sup>9</sup> 80<sup>66</sup> 129<sup>5</sup> 132<sup>23</sup> 144<sup>75</sup> 147<sup>90</sup> 161<sup>151</sup>  
 166<sup>171</sup> 169<sup>184</sup> 210<sup>100</sup>

*De poss.* 45–48 50f. 54<sup>49</sup> 57<sup>66</sup> 58 67<sup>4</sup>  
 68<sup>6f. 11</sup> 70<sup>21</sup> 72<sup>34</sup> 73 74<sup>40</sup> 75<sup>46</sup> 77<sup>57</sup>  
 78<sup>62f.</sup> 79 80<sup>67</sup> 105f. 138<sup>53</sup> 208<sup>91f.</sup> 214<sup>115</sup>  
 215<sup>121</sup> 218<sup>133</sup> 219<sup>134</sup> 248<sup>25</sup>

*De princ.* 67<sup>2</sup> 80<sup>67</sup> 96<sup>54</sup> 106 135<sup>43</sup> 136<sup>45f.</sup>  
 141<sup>60</sup> 156<sup>128</sup> 162<sup>152</sup> 175<sup>210</sup> 207<sup>89</sup> 208<sup>91</sup>  
 210<sup>100</sup> 226<sup>164</sup>

*De quaer.* 45 132<sup>23</sup>  
 I 187<sup>19</sup> 218<sup>133</sup>  
 3 68<sup>6</sup> 145<sup>82</sup>  
 5 214<sup>115</sup> 218<sup>133</sup> 219<sup>134</sup>

*De rep. kal.* 267–281

*De sap.* 45  
 I 17 144<sup>76</sup> 174<sup>203f. 207</sup> 187<sup>19</sup> 202<sup>75</sup> 212<sup>107</sup>  
 215<sup>118</sup> 218<sup>133</sup> 248<sup>20</sup>  
 II 161<sup>152</sup> 215<sup>117</sup>

*De stat. exper.* 257

*De theol. compl.* 68 106 122<sup>64</sup> 132<sup>23</sup>  
 144<sup>75</sup> 168<sup>180</sup> 338 342f.  
 4 189<sup>30</sup> 196<sup>49</sup>  
 IO 202<sup>75</sup>

*De ven. sap.* 3 21 35<sup>1</sup> 36<sup>2</sup> 37 75f. 84f.  
 94 99 101<sup>76</sup> 104 106 110 117<sup>43</sup> 119<sup>52</sup>  
 128 133 136 138f. 143 147f. 151  
 153 155 157 160 162 166ff. 171f.  
 174 177 180 191 209

prol. 84<sup>1</sup>  
 I 133<sup>30</sup> 156<sup>127</sup> 174<sup>205</sup> 220<sup>135</sup>  
 2 30 53<sup>42</sup> 216<sup>125</sup> 226<sup>169</sup>  
 3 52 54<sup>51</sup> 76<sup>49</sup>  
 4 52  
 6 77<sup>59</sup> 178<sup>222</sup>  
 7 100<sup>71</sup> 106<sup>7</sup> 177<sup>218</sup> 178<sup>222</sup>  
 8 155<sup>124</sup>  
 9 54<sup>52</sup> 77<sup>58</sup> 97<sup>63</sup> 164<sup>164</sup> 210<sup>102</sup>  
 II 36<sup>4f.</sup> 106<sup>7</sup> 119<sup>51</sup>  
 I2 33 63<sup>89 92</sup> 67<sup>3</sup> 72<sup>33</sup> 78<sup>63</sup> 85<sup>7</sup> 86<sup>10f.</sup> 214<sup>115</sup>

Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- 13 48 74 95<sup>51-53</sup> 138<sup>53f.</sup>
- 14 89<sup>22ff.</sup> 25 90<sup>26f.</sup> 29f. 92<sup>33</sup> 37 93<sup>39f.</sup> 42 94<sup>45</sup>  
95<sup>50</sup> 96<sup>55</sup> 138<sup>54f.</sup>
- 15 81<sup>71</sup> 89<sup>25</sup> 90<sup>26</sup> 93<sup>38</sup> 98<sup>65</sup> 100<sup>71f.</sup> 101<sup>76</sup>  
103<sup>81</sup> 88 109<sup>18</sup> 218<sup>133</sup> 220<sup>135</sup> 225<sup>163</sup>
- 16 99<sup>69f.</sup> 100<sup>71</sup> 74
- 17 33 97<sup>63</sup> 101<sup>77</sup> 102<sup>79</sup> 207<sup>86</sup> 226<sup>168</sup>
- 18–20 108–119 212<sup>106</sup>
- 18 112<sup>29</sup> 114<sup>34</sup> 121<sup>62</sup> 123<sup>69</sup>
- 19 106<sup>3</sup> 119<sup>50</sup> 219<sup>134</sup>
- 20 101<sup>76</sup> 115<sup>36f.</sup> 116<sup>42</sup> 173<sup>202</sup>
- 21 121<sup>61</sup> 130<sup>13</sup> 133<sup>31</sup> 136<sup>47</sup> 138<sup>55</sup> 140<sup>60</sup>  
141<sup>62f.</sup> 142<sup>64</sup> 66 143<sup>69</sup> 146<sup>85</sup> 153<sup>116</sup>  
155<sup>124</sup> 226<sup>164</sup>
- 22 75<sup>48</sup> 99<sup>67</sup> 102<sup>80</sup> 134<sup>32</sup> 137<sup>48-50</sup> 52 147<sup>91</sup>  
150<sup>102</sup> 151<sup>108</sup> 152<sup>109</sup> 112 153<sup>116</sup> 154<sup>120</sup>  
157<sup>132f.</sup> 158<sup>134</sup> 136–138 163<sup>159</sup> 192<sup>37</sup>  
193<sup>43</sup>
- 23 68<sup>7</sup> 9 159<sup>142f.</sup> 160<sup>147</sup> 162<sup>154</sup> 156 163<sup>157f.</sup>  
164<sup>164</sup> 166<sup>171</sup> 189<sup>30</sup> 192<sup>37</sup> 195<sup>47</sup>
- 24 92<sup>34</sup> 144<sup>76</sup> 165<sup>168</sup> 169<sup>182f.</sup> 185f. 170<sup>190</sup>
- 25 171<sup>193</sup> 172<sup>197</sup> 174<sup>208</sup> 232<sup>2</sup>
- 26 78<sup>61</sup> 176<sup>217</sup> 177<sup>221</sup> 179<sup>224</sup> 226 180<sup>227-229</sup>  
196<sup>49</sup>
- 27–29 186–217
- 27 33 178<sup>222</sup> 189<sup>29</sup> 196<sup>49f.</sup> 198<sup>58</sup> 199<sup>61</sup>  
201<sup>68-70</sup> 72 206<sup>84</sup> 350
- 28 196<sup>49</sup> 202 203<sup>76f.</sup> 204<sup>79f.</sup> 208<sup>90</sup> 227<sup>172</sup>
- 29 63<sup>88</sup> 64<sup>95</sup> 65 156<sup>128</sup> 206 207<sup>86</sup> 208<sup>90f.</sup>  
210<sup>97f.</sup> 101 211<sup>103f.</sup> 212<sup>108</sup> 213<sup>110</sup> 214<sup>115</sup>
- 30–32 218–229
- 30 33 67<sup>3</sup> 150<sup>99</sup> 218<sup>132</sup> 220<sup>137f.</sup> 225<sup>160</sup> 162  
227<sup>171</sup>
- 31 37<sup>8</sup> 187<sup>19</sup> 225<sup>164</sup> 226<sup>167</sup>
- 32 103<sup>83</sup> 85f. 132<sup>26</sup> 173<sup>201</sup> 174<sup>202</sup> 226<sup>169</sup>  
228<sup>177f.</sup> 180 229<sup>181</sup>
- 33 87<sup>13</sup> 15f. 207<sup>88</sup> 214<sup>115</sup>
- 34 36<sup>6</sup> 119<sup>51</sup>
- 35 109<sup>17f.</sup> 114<sup>34</sup> 119<sup>50</sup>
- 36 63 64<sup>94</sup> 65 117<sup>45</sup> 166<sup>173</sup>
- 37 178<sup>222f.</sup> 179<sup>224</sup> 192<sup>37</sup>
- 38 178<sup>222</sup> 196<sup>49</sup> 216 217<sup>126</sup> 129f.
- 39 30 69<sup>14</sup> 76<sup>49</sup> 77<sup>55</sup> 99<sup>67</sup> 110<sup>23</sup> 128<sup>4</sup>  
177<sup>219</sup> 221 178<sup>222</sup> 217<sup>127</sup>
- De vis.* 35 45 68 106 131 132<sup>23</sup> 135 164  
213 259 338 341ff. 356  
praef. 353  
4 156<sup>129</sup>  
5 156<sup>129</sup>  
6 156<sup>130</sup> 213<sup>112</sup>  
7 18 81<sup>70</sup> 116<sup>39</sup>  
8 341  
9 156<sup>129</sup>  
10 75<sup>45</sup> 135<sup>43</sup> 156<sup>129</sup>  
12 156<sup>129</sup>  
13 79 164<sup>163</sup>  
14 147<sup>90</sup> 150<sup>99</sup>  
15 54<sup>49</sup> 82  
16 82  
17 131<sup>22</sup>  
18 82
- Sermones* 105  
I 119<sup>52</sup> 130<sup>13</sup> 175<sup>210</sup> 187<sup>19</sup> 226<sup>165</sup>  
II 130<sup>13</sup> 175<sup>210</sup> 187<sup>19</sup>  
III 228<sup>176</sup>  
IV 142<sup>63</sup> 213<sup>111</sup> 214<sup>115</sup> 226<sup>165</sup>  
VII 224<sup>158f.</sup>  
VIII 187<sup>19</sup> 214<sup>115</sup> 328  
XIII 328  
XX 187<sup>19</sup> 232<sup>2</sup>  
XXI 328  
XXII 68<sup>9</sup> 75<sup>47</sup> 129<sup>5</sup> 135<sup>39</sup> 142<sup>63</sup> 143<sup>68</sup>  
144<sup>75f.</sup> 154<sup>119</sup> 160<sup>148</sup> 161<sup>150</sup> 163<sup>162</sup>  
187<sup>19</sup> 189<sup>30</sup> 190<sup>32</sup> 215<sup>121</sup> 216<sup>124</sup> 226<sup>165</sup>  
228<sup>176</sup>  
XXIII 68<sup>9</sup> 129<sup>5</sup> 130<sup>13</sup> 142<sup>63</sup> 161<sup>150</sup> 187<sup>19</sup>  
327  
XXIV 142<sup>63</sup> 187<sup>19</sup> 189<sup>30</sup> 327 329  
XXX 174<sup>202</sup>  
XXXVII 129<sup>5</sup> 141<sup>60</sup> 187<sup>19</sup>  
XXXVIII 80 129<sup>5</sup> 161<sup>150</sup> 187<sup>19</sup> 226<sup>165</sup>  
XL 129<sup>5</sup> 165<sup>168</sup> 187<sup>19</sup>  
XLI 187<sup>19</sup>  
XLIII 174<sup>202</sup>  
XLVII 214<sup>115</sup> 226<sup>165</sup>  
XLVIII 214<sup>115</sup>  
LVIII 174<sup>202</sup>

Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

---

LXIX 76<sup>51</sup> 129<sup>5</sup> 329  
 LXX 329  
 LXXI 140<sup>58</sup> 250<sup>30</sup>  
 LXXIII 163<sup>162</sup>  
 LXXIV XX<sup>10</sup>  
 LXXVI 320 327f.  
 XCVII 321  
 CXII 320  
 CXV 320  
 CXVI 321  
 CXXII 174<sup>202</sup> **236**<sup>7</sup>  
 CXXIV **222**<sup>146</sup>  
 CXXVI 332  
 CXXVIII 174<sup>202</sup>  
 CXXIX 154<sup>120</sup> 225<sup>160</sup>  
 CXXXV 222 223<sup>148ff.</sup> 151  
 CXXXVIII 223<sup>155</sup> 224<sup>156</sup>  
 CXLIII 187<sup>19</sup>  
 CXLIV 224<sup>157</sup>  
 CLXV 174<sup>202</sup>  
 CLXVIII 332  
 CLXX 174<sup>202</sup>  
 CLXXI 105<sup>1</sup> 223<sup>153f.</sup>  
 CLXXII 174<sup>202</sup> 223<sup>153</sup>  
 CLXXIV 215<sup>121</sup>  
 CLXXVI 322  
 CLXXVII 322  
 CLXXVIII 174<sup>206</sup> 322  
 CLXXXI 331  
 CLXXXIX 130<sup>13</sup>  
 CXCVI 326  
 CXCVII 332  
 CXCVIII 323  
 CCII 338  
 CCVI 174<sup>202</sup>  
 CCVIII 76<sup>51</sup>  
 CCXI **22**<sup>53</sup> 55f.  
 CCXVI **202**<sup>74</sup> **222**<sup>147</sup>  
 CCXXX 193<sup>42</sup>  
 CCXXXIII 142<sup>63</sup>  
 CCXLII 129<sup>5</sup> 163<sup>162</sup>  
 CCXLIII 220<sup>137</sup> 139 227<sup>173f.</sup>  
 CCXLVI 130<sup>13</sup>  
 CCL 179<sup>224</sup>

CCLI 207<sup>86</sup> 340 342  
 CCLIII 171<sup>192</sup>  
 CCLVII 174<sup>202</sup>  
 CCLVIII 232<sup>2</sup> 252<sup>35</sup> 349  
 CCLXIII 174<sup>202</sup>  
 CCLXVII 174<sup>202</sup>  
 CCLXXVI **302**<sup>4</sup> 305<sup>12</sup> 308  
 CCLXXIX **302**<sup>4</sup> 308  
 CCLXXX 324  
 CCLXXXIII 83<sup>\*</sup>  
 CCLXXXV 171<sup>192</sup>  
 CCLXXXVI 105<sup>1</sup>  
 CCLXXXVIII 324



## Die Autoren dieses Bandes

WERNER BEIERWALTES, Dr. phil., Dr. phil. h. c., em. Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Schwerpunkte der Forschung: Griechische Philosophie, insbesondere Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte in Mittelalter und Neuzeit; Nicolaus Cusanus. – Ord. Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, korr. Mitglied anderer Akademien.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 1965 (²1979). *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, 1967 (²2010). *Platonismus und Idealismus*, 1972 (²2004). *Identität und Differenz*, 1980. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, 1985. *Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, 1988. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, 1991. *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, 1994. *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (Trierer Cusanus Lecture 4, 1997 (²2008)). *Platonismus im Christentum*, 1998 (²2001). *Das wahre Selbst*, 2001. *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, 2005. *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, 2007.

Homepage: [www.beierwaltes-werner.de](http://www.beierwaltes-werner.de)

HUBERT BENZ, Dipl. Theol., Dr. phil. habil., Studium der Katholischen Theologie, der Philosophie und der Klassischen Philologie in Mainz; 1977–1986 Mitarbeit am Seminar für Scholastische Philosophie in Mainz; Stipendiat der Univ. Mainz, der Fritz Thyssen-Stiftung (Köln) und der Fazit-Stiftung (Frankfurt/M.); seit 1988 Lehrtätigkeit in Mainz (Univ. und KFH) und Landau; seit 1997 Privatdozent in Trier; Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft (2001); seit 2001 Ethik-, Religions- und Lateinlehrer an mehreren hessischen und rheinland-pfälzischen Schulen.

Zahlreiche Veröffentlichungen, besonders zur antiken und mittelalterlichen Philosophie (darunter elf Aufsätze zu Nikolaus von Kues); Monographien: *›Materie‹ und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins*, Würzburg 1990; *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (BCG Bd. XIII), Münster 1999.

GIANLUCA CUOZZO, Dr. phil., Professor für theoretische Philosophie an der Universität Turin; Präsident der Società Cusaniana, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Nikolaus von Kues und zur Philosophie und Geistesgeschichte der Renaissance.

Wichtigste Veröffentlichungen zu Cusanus: *›Mystice videre‹. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino 2002. *Aspetti della teologia ›in circolo‹ di Nicola Cusano*, in: *Coincidentia de opuestos y concordia. Los caminos del pensar en Nicolás de Cusa*, Atti del Convegno organizzato dall'Università di Salamanca e dalla Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (5–9 novembre 2001), hg. v. M. Álvarez-Gómez und J. María André, Salamanca 2002, 163–178. *Bild, visio und*

*Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti*, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, hg. v. I. Bocken und H. Schwaetzer, Maastricht 2005, 177–196; »Ludus globi« und »Ludus vitae«. *Fatum, fortuna und Freiheit in Leon Battista Alberti e Nikolaus von Kues*, in: Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart, hg. v. H. Schwaetzer und K. Zeyer, Münster 2008, 129–146. *Visio circularis. Die imago Dei des ›Deus trivultus‹ der Pfarrkirche Santa Giuliana in Vigo di Fassa*, in: *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. A. Moritz, Münster 2010, 119–128. *La ragione e la nostalgia dell'infinito. Congettura e visione in Nicola Cusano e Albrecht Dürer*, in: »Annuario Filosofico« 24 (2008), 61–80. *Dal ›panteismo ontoteistico‹ alla ›Teologia infinitesimale‹. Con inediti di Vincenzo Gioberti su Giordano Bruno e Nicola Cusano*, Torino 2007.

ALBERT DAHM, Dr. theol. habil., ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 47), Paderborn 1983; *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445* (BGPhThMA NF, Bd. 48), Münster 1997; *Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther*, in: TThZ 107 (1998), 300–311; *Christus – »Tugend der Tugenden«*, in: MFCG 26 (2000), 187–202; *Imago foedata – Imago purgata. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues* (KSCG, Heft 15), Trier 2002; *Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in De docta ignorantia*, in: TThZ 113 (2004), 118–136; *Vernunft und Glaube in den Sermones des Nikolaus von Kues. Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von K. Flasch (1998 und 2001) und U. Roth (2000)*, in: MFCG 31 (2006), 245–273.

WILHELM DUPRÉ war bis zur seiner Emeritierung Professor der Religionsphilosophie und allgemeinen Religionswissenschaft an der Universität Nijmegen. Sein Interesse gilt der Geschichte und Systematik der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung religions- und kulturphilosophischer Fragen, der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues, sowie der Praxis und Theorie des interkulturellen and interreligiösen Dialogs.

Wichtigste Publikationen: *Nikolaus von Kues, philosophisch-theologische Schriften. Lateinisch-Deutsch*, 3 Bde., zusammen mit D. Dupré, Wien 1989 (1964). *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy*, The Hague 1975. Einführung in die Religionsphilosophie, Stuttgart 1985. *Patterns in Meaning: Reflections on Meaning and Truth in Cultural Reality, Religious Traditions, and Dialogical Encounters*, Kampen 1994. *In jedem Namen wird genannt was unnennbar bleibt. Wegmarken im Denken des Nikolaus von Kues 1401–1464*, Maastricht 2001.

*Experience and Religion: Configurations and Perspective*, Bruxelles 2005. *Weg und Wege der Wahrheit. Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues*, Trierer Cusanus Lecture, Trier 2005.

JAN BERND ELPERT OFMCAp, Studium der Theologie (Dipl. Theol.) in Münster und Rom, Studium der Philosophie (Dr. phil.) an der Gregoriana in Rom (Promotionsarbeit über die Sprachphilosophie des Nikolaus von Kues), von 2001 bis 2006 Dozent für Philosophie an verschiedenen Hochschulen in Afrika (Sambia, Südafrika, Eritrea, Tansania), seit 2008 Professor für Philosophie an der PTH-Münster und Gastprofessor an der PTH-Benediktbeuern.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Zur Menschwerdung des Menschen. Das Denken des Nikolaus Cusanus in umbruchgeprägter Zeit*, in: WiWei 60 (1997), 189–229. *Johann Ludwig Schmitt: Beschreibung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen Nikolaus Cusanus*, hg. v. J. B. Elpert, Trier 1999 (MFCG Bd. 25). *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus von Kues*, Frankfurt/Berlin/Bern 2002. *Was man vom Buchstaben lernen kann. Sprache – Schrift – Buchstabe bei Nikolaus von Kues in seinem Buch De possessis*, in: Laurentianum 44 (2003), 169–195. *Conjectures for Tolerance. Nicholas of Cusa's Relevance in a Postmodern Age*, in: Laurentianum 45 (2004), 567–597. *Kein Bruder soll sich anmaßen, ein eigentliches Studium zu verfolgen. Die Kapuziner und die Philosophie – ein Streifzug durch die intellektuelle, philosophische Entwicklung des Kapuzinerordens im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, in: Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance, hg. v. S. Ebbesmeyer, H. C. Kuhn u. a., München 2008, 357–402.

WALTER ANDREAS EULER, Dr. theol. habil.; seit 1. Oktober 2001 Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier; seit 1. April 2007 außerdem Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier sowie seit dem 23. Oktober 2008 Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft.

Editionen zu Raimundus Lullus (*Raimundi Lulli Opera latina* Bd. XXIII – Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis Bd. 115) und zu Nikolaus von Kues (Mitarbeit an *Sermones* Bd. IV – *Nicolai de Cusa Opera omnia* Bd. XIX); Herausgeber der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*; Mitherausgeber der Reihe *Nikolaus von Kues: Predigten in deutscher Übersetzung*; Mitherausgeber der Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft und des Cusanus Jahrbuches. Zahlreiche Publikationen zu Fragen der Fundamentaltheologie sowie zu Nikolaus von Kues (vgl. die ständig aktualisierte Bibliographie auf der Internetseite der Theologischen Fakultät Trier).

JASPER HOPKINS ist Professor für Philosophie an der Universität von Minnesota in Minneapolis. Er hat die philosophisch-theologischen Werke des Nikolaus von Kues ins Englische übersetzt (*Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, 2 Bände, Minneapolis 2001). Diese Übersetzung ist auch online über das Cusanus-Portal ([www.cusanus-portal.de](http://www.cusanus-portal.de)) zugänglich. Außerdem hat er zusammen mit Herbert W. Richardson die philosophisch-theologischen Werke von Anselm von Canterbury ins Englische übertragen (*Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, Minneapolis 2000). Zahlreiche Beiträge zur Cusanus-Forschung, u. a. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*, Minneapolis 2000, und *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, Minneapolis 1985 (Ndr. 1996).

Homepage: [www.jasper-hopkins.info](http://www.jasper-hopkins.info)

JEAN-CLAUDE LAGARRIGUE, professeur agrégé de philosophie à Strasbourg; thèse soutenue en 2007, sous la direction de Nanine Charbonnel, intitulée « A l'école de la Docte ignorance. De Nicolas de Cues au Cercle de Meaux ».

Membre de l'Equipe de Recherche sur les Mystiques Rhénans (Metz), dirigée par Marie-Anne Vannier.

Je viens de publier une traduction de la *Docte ignorance* de Nicolas de Cues dans la collection « Sagesse chrétiennes » des éditions du Cerf (Paris, 2010).

J'ai donné, ces dernières années, quelques interventions consacrés au Cusain lors des différents colloques tenus à Metz et à Trèves sur Maître Eckhart et Cues, et écrit quelques rubriques de l'*Encyclopédie sur les mystiques rhénans*, à paraître aux Cerf.

ANDREAS LEHNARDT erhielt 2004 den Ruf an die Universität Mainz auf den Lehrstuhl für Judaistik. Er leitet seitdem mehrere wissenschaftliche Projekte zur Geschichte und Literatur der Juden in Deutschland, u. a. gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Thyssen-Stiftung. Publiziert hat Prof. Lehnardt über jüdisches Gebet, Rabbinische Literatur, jüdische Geschichte und Brauchtum. Seit 2009 ist er Vorsitzender der Gesellschaft zur Förderung jüdischer Studien mit Sitz in Frankfurt und im Vorstand des Berufsverbandes der Judaisten in Deutschland. 2010 Gastprofessur an der École pratique des Hautes Études Paris.

TOM MÜLLER, Dipl. math., Dr. phil., hat an den Universitäten Zürich und Trier studiert, war zwischen 2005 und 2008 am Institut für Cusanus-Forschung in Trier tätig; seit 2009 ist er freier Mitarbeiter des Cusanus-Instituts und Mitarbeiter der Forschungsstelle für interdisziplinäre Geisteswissenschaft am Institut für philosophische Bildung der Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft in Alfter bei Bonn.

HANS GERHARD SENGER, Dr. phil. – Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Leiter der Cusanus-Edition der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am Thomas-Institut der Universität zu Köln (1963–2005). – Lehrbeauftragter für Philosophie an den Universitäten Köln, Hamburg, Saarbrücken. – Editionswissenschaft.

Veröffentlichungen: Editionen, Übersetzungen, Kommentare von und zu Cusanus-Schriften, zur Philosophie des Mittelalters und der Renaissance, u. a. *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002, und zur Editionstheorie.