

# 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 Intellectes 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. BOHNENSTÄEDT, 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) XXIII f.

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.