

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.¹ 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.«² 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.³ 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.⁴

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.⁵ 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.«⁶ 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*.⁷

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.⁸ 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 ²V, N. 95, Z. 11–21; 11, N. 129–131; *De pace* 8: h VII, N. 22–24, S. 21–26; *De beryl.*: h ²XI/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,⁹ die Schule von Chartres,¹⁰ Johannes von Salisbury,¹¹ Alain de Lille.¹² Alain beruft sich dabei auch noch auf Hermes Trismegistos und Johannes von Salisbury auf Pythagoras, beides Denker, denen Cusanus ebenso große Hochachtung schenkt.¹³ Wir finden diesen Ternar weiterhin bei Petrus Lombardus¹⁴ und somit auch in vielen Sentenzenkommentaren: Albert,¹⁵ Thomas,¹⁶ Duns Scotus¹⁷ – 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 ²XI/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 ²V, 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.¹⁸ Es war schon Pierre Duhem, der zu Beginn des 20. Jh. auf die Verbindungslinie Thierry-Nikolaus aufmerksam gemacht hatte.¹⁹ 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.²⁰

Nikolaus besitzt, wie wir wissen, eine Vorliebe für triadische Strukturelemente, die sich beständig in unterschiedlicher Begrifflichkeit durch sein Denken hindurchziehen.²¹ 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.²² 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.²³

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].«²⁴ 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,²⁵ 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.«²⁶

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.²⁷ 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.«²⁸

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 Boethius²⁹ 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.³⁰ Auch jetzt kommt Platon wieder ins Spiel,³¹ 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 ²1995) 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 Gundisalvi ›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.«³²

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.«³³ Ohne die müßige Diskussion aufzugreifen, ob die cusanische Philosophie eher als Einheitsphilosophie, Seinsphilosophie oder Geistphilosophie³⁴ zu bewerten sei, gilt, dass Cusanus, der sich der platonisch-neuplatonischen Tradition verpflichtet weiß – was nicht heißt, dass er dieses Denken nur stereotyp wiederholen würde³⁵ –, 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.«³⁶ 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.«³⁷

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,³⁸ wenn Cusanus jedoch schon früh der Einheit eine gewisse Vorrangstellung zuerkannte, insofern als hier Sein als auch Nichtsein eingefaltet sind.³⁹ 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.«⁴⁰ Das Maximum (Gott), nach dem Cusanus in *De docta ignorantia* sucht, ist Eines.⁴¹

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.«⁴² 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.⁴³

»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 con.* I, 5: h III, N. 14; *De beryl.*: h ²XI/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).«⁴⁴

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*.⁴⁵ 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.«⁴⁶

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.⁴⁷ 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.⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.«⁵¹ Denn nur in der Negation bleibt so seiner Ansicht nach gewahrt, dass das Eine Ursache von allem und doch nichts von allem bleibt.⁵² 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.⁵³ Deshalb werden wohl die Jagdfelder, die dem Können-Sein (*possest*) und dem Nicht-Anderen (*non aliud*) in *De venatione* gewidmet sind, aufs Überschwänglichste gelobt,⁵⁴ 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*.⁵⁵

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.«⁵⁶

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.⁵⁷ 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.«⁵⁸

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.⁵⁹ 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.«⁶⁰

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.«⁶¹ 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,⁶² mehr noch, Vielheit setzt diese konsequenterweiser immer voraus. Solch eine Grundanschauung findet sich durchgehend in den cusanischen Schriften.⁶³ 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.⁶⁴ 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.⁶⁵ 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.«⁶⁶

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.⁶⁷ 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 Gedanken⁶⁸ 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.«⁶⁹

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.⁷⁰ 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.⁷¹

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^r) 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 Aristoteles⁷² stützt und von Boethius⁷³ 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.«⁷⁴

Nun wird man einwenden können, dass Cusanus aber für gewöhnlich in anderen Schriften an der Vertauschbarkeit von *ens* und *unum* festgehalten habe⁷⁵ und er bezeichnete ja auch die *unitas* als *entitas*.⁷⁶ 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.«⁷⁷

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,⁷⁸ 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^r.

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 ²V, 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.⁷⁹ 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*)⁸⁰ 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.«⁸¹

Gewiss, die absolute Einheit ist am Ende alles, sie ist Seinsheit, Washeit, Form, Akt, Güte, Ursache,⁸² 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.⁸³ 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.⁸⁴ 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 concordanem 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.«⁸⁵

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 Thomas⁸⁶ 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.⁸⁷ 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 principiatia 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«. ⁸⁸ 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.« ⁸⁹ 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.« ⁹⁰

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. ⁹¹ *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 unitior, tanto fortior; quanto autem unitior, 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.«⁹²

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.⁹³ In *De docta ignorantia* II, 6 begegnet uns der Begriff des *singulare* im Kontext der Bedeutung der Universalien. Dort meint *singularis* soviel wie *individualis*.⁹⁴ 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.⁹⁵

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.⁹⁶ 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.⁹⁷ 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.⁹⁸ 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.⁹⁹ Dadurch soll deutlich werden: »Der Gesamtorganismus ist nichts anderes als das Bezugssystem seiner Momente.«¹⁰⁰ 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.«¹⁰¹

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.¹⁰² 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.¹⁰³ 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 Borsche¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ 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.«¹⁰⁶ 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.«¹⁰⁷ So liest man in *De docta ignorantia*. In *De venatione sapientiae* heißt es aber nun:

»Es erfreut sich also jedwedes seiner 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.«¹⁰⁸

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.«¹⁰⁹

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.«¹¹⁰

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.¹¹¹ 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.¹¹² 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«. ¹¹³ 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. ¹¹⁴

In *De venatione sapientiae* wird uns so die besondere Werthhaftigkeit der *singularitas* vor Augen geführt. Man kann sie – mit Beierwaltes – »als eine universale Kategorie [...] verstehen, die die Wirklichkeit als ganze in ihrem jeweiligen Einzel-Sein bestimmt«. ¹¹⁵ Ganz analog zum absoluten Einen ist sie nicht zu vervielfachen und bewahrt die individuellen Eigenheiten, die aber eher als mannigfaltige Variationen betrachtet werden müssen. ¹¹⁶ So steht die *singularitas* im Rang des Wesens. Man kann sie auch mit Hinblick auf die frühere Schaffensperiode als das Individuationsprinzip bezeichnen. ¹¹⁷ 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^r–150^v, 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.¹¹⁸ 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.¹¹⁹ Unterscheidung aber ist nur gegeben durch das Licht.¹²⁰

»Mit der Unterscheidung wird das Teilhaben erhellt, und durch das Teilhaben wird der Wesensgehalt der Unterscheidung, im Gegensatz zur bloßen Andersheit, verständlich.«¹²¹

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« concurret 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.¹²²

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.¹²³ 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.«¹²⁴ 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 ²V, 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.¹²⁵ Für Cusanus gibt es keine separate Ideenwelt.¹²⁶ Wer Platon eine regionale Zweiweltentheorie unterstelle, sei ein schlechter Interpret Platons.¹²⁷ Vielmehr ist ein jedes Ding, was es ist, weil es Gott so ins Sein und in sein Wesen gerufen,¹²⁸ besser – ersehen¹²⁹ 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.«¹³⁰ 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 wurde¹³¹ –, 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«. ¹³²

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.¹³³ 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: WiWi 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 age* (Montreal/Paris 1964); DERS., *La connaissance intellectuelle du singulier matériel au XIII^e 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^e 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.¹³⁴ 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.«¹³⁵

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.¹³⁶ 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.¹³⁷ 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.¹³⁸

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.«¹³⁹

Wenn so allem endlich Geschaffenen im Bezug aufeinander die Bestimmung der Koinzidenz anhaftet, kommt noch einmal das zum Tragen, was Rombach¹⁴⁰ 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.¹⁴¹

Das Feld der Gleichheit

Cusanus betritt in Kapitel 23 ein neues Feld, das der Gleichheit. Hier wird eine Fülle von Jagdmöglichkeiten offenbar.¹⁴² 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.¹⁴³ 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.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵

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.¹⁴⁶ Gleich zu Beginn greift Cusanus ein durch und durch platonisches Motiv auf, wenn er festhält: Alle Ungleichheit setzt die Gleichheit voraus.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸ 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 praecedit 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.¹⁴⁹ 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.¹⁵⁰

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 handelt¹⁵¹ – 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.¹⁵² 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 connexio.«

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 ²V, 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.«¹⁵³ 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.¹⁵⁴ 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.«¹⁵⁵ 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.«¹⁵⁶

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.«¹⁵⁷

Cusanus sagt klar, dass die Gleichheit eines real existierenden Gegenstandes sich nicht vervielfachen lässt.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹ Gleichheit, so haben wir gerade weiter oben bereits gehört, besagt ja nichts anderes als Einzigartigkeit.¹⁶⁰ So kann es eben im Bereich des Endlichen keine völlige, präzise Gleichheit der Dinge untereinander geben.¹⁶¹ Gleichheit im absoluten und genauen Sinne gibt es nur im Bereich der Ewigkeit, bei Gott, der die Genauigkeit schlechthin ist.¹⁶² 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.«¹⁶³

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.¹⁶⁴ Dies deshalb, weil Einheit wiederholt nur die Gleichheit der Einheit erzeugt.¹⁶⁵

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 Platonicus 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.¹⁶⁶ Dort bewirkt die göttliche *contractio adaequans*, dass das je Einzelne zur Gleichheit mit sich und in Differenz zu allem anderen (Nicht-Gleichheit) bestimmt wird.¹⁶⁷ 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.¹⁶⁸

Wenn Flasch meint, Einheit, Gleichheit und Verbindung seien nur »weltbezogene Begründungsmodi« und »nicht das innere Leben des Unendlichen in sich selbst«,¹⁶⁹ 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.¹⁷⁰ 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]«,¹⁷¹ 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,¹⁷² die er ganz klassisch als *adaequatio rei et intellectus* versteht.¹⁷³

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,¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵ 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*.¹⁷⁶ 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.«¹⁷⁷ 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«. ¹⁷⁸ Gleichheit avanciert in *De aequalitate* zur Struktur des göttlichen Wesens, wie auch zur Struktur der Welt. ¹⁷⁹ Hier in *De venatione sapientiae* jedoch hören wir so davon nichts mehr, während sowohl bereits im *Complementum theologicum* ¹⁸⁰ als auch später im *Compendium* ¹⁸¹ 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 ²V, 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.¹⁸² 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.«¹⁸³ 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;¹⁸⁴ jetzt ist selbst der Ausdruck *trinitas* ziemlich unzureichend (*minus proprie*),¹⁸⁵ vielleicht deshalb, weil Einheit – Gleichheit – Verbindung das *non aliud* sind.¹⁸⁶ 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.¹⁸⁷ 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*¹⁸⁸, 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.«¹⁸⁹ 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.¹⁹⁰

Die Verbindung zwischen Einheit und Gleichheit ist Liebe, sie ist das Natürlichste der Welt (*naturalissimum*), keine Sonderzugabe, kein – theologisch gesprochen – gesonderter Gnadenakt.¹⁹¹ 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^r, 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)*.¹⁹² 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.¹⁹³ 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.¹⁹⁴ 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*).¹⁹⁵

»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.«¹⁹⁶

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.¹⁹⁷ Es ist die Versichtbarung des Unsichtbaren,¹⁹⁸ 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.«¹⁹⁹

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.²⁰⁰ 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-SCHLUCK, *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.

venatione 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.«²⁰¹

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.²⁰² 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.«²⁰³ Ja mehr noch, wie uns Cusanus verrät: »Denn allein die ewige Weisheit ist es, in der jeder Geist erkennen kann.«²⁰⁴ 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.²⁰⁵ 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.²⁰⁶ 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.²⁰⁷ 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.«²⁰⁸

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 ²V, 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 ²V, 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 ²V, 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.«²⁰⁹

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,²¹⁰ denn gänzlich war der Beryll auch Aristoteles nicht unbekannt,²¹¹ d. h. die sogenannte heidnische Philosophie hatte zwar bereits an das trinitarische Geheimnis gerührt, sie haben daraufhin zgedacht, aber letzten Endes fehlte allen doch die rechte Einsicht und die geeignete Brille für ihr Denken, um ein genaues Verständnis des *nexus* zu bekommen.²¹² 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 beryl.*: h²XI/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 beryl.*: h²XI/1, N. 28, Z. 8–10.

212 Cf. *De beryl.*: h²XI/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.²¹³ Durchaus gibt es symbolische, denkerische Hinführungen zum Geheimnis der Dreifaltigkeit bei Cusanus in seinem gesamten Werk, das steht außer Zweifel,²¹⁴ 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,²¹⁵ davon kann keine Rede sein.²¹⁶

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.«²¹⁷ 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 ²XI/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.«²¹⁸

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.²¹⁹ 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.«²²⁰ Dem *possest* bzw. dem absoluten *posse facere* ist eine uneingeschränkte Wirkkraft zu eigen, es ist die Allmacht Gottes.²²¹ 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.²²² 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.²²³ 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.«²²⁴

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.«²²⁵

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.²²⁶ 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.«²²⁷ 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.²²⁸ 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.«²²⁹

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 Verständnislínie 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,²³⁰ 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. Splett²³¹ 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*,²³² 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.«