

Die Felder 9 und 10 (terminus und ordo) in Cusanus' *De venatione sapientiae*

Von Hubert Benz, Mainz

Terminologische Vorbemerkung

Was liegt näher als eine Arbeit über den Begriff *terminus* mit einigen Anmerkungen zur Terminologie zu beginnen. Das lateinische Verb *terminare* entspricht dem griechischen ὁρίζειν. Wir wollen kurz – bevor wir zu Cusanus' Theorie der Grenze übergehen – einen Blick darauf werfen, wie dieser Begriff vor und in der Hauptepoche der griechischen Philosophie bei Platon und bei Aristoteles verwendet worden ist; besonders Aristoteles' differenzierter Gebrauch des Terminus kann dazu beitragen, unser Begriffsbewusstsein zu schärfen.

Grundbedeutung von ὁρίζειν ist generell die des Begrenzens, Abgrenzens, des Trennens durch Grenzen.¹ So sprechen Aischylos, Sophokles und Xenophon von Herrschaftsgrenzen und den Grenzen eines Landes. Euripides erwähnt den Fluss als eine natürliche Gebietsgrenze.² Wenn Euripides schreibt, die Erynnyen hätten – vom Recht überzeugt – für das Eigentum ein heiliges Recht entworfen, bestimmt, festgesetzt, so bringt er ὁρίζειν mit einer juristischen Grenzziehung in Verbindung.³

Ähnlich verfährt auch Platon, der im achten Buch der *Nomoi* ein von Zeus gegebenes Verbot, Grenzsteine zu verrücken, anspricht und somit eine juristisch-räumliche Bedeutung von ὁρίζειν kennt.⁴ Wenn Platon im neunten Buch desselben Werkes zudem die vom Gesetz genau festgelegte Zeit einer Strafe anführt,⁵ so weiß er auch um die juristisch-zeitliche Bestimmung, die im Terminus ὁρίζειν zum Ausdruck kommen kann. In der frühen griechischen Sprache bedeutet ὁρίζειν also soviel wie eine

1 Vgl. H. G. LIDDELL / R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1985) 377f.

2 Aischylos, *Supplices*, ed. L. M. West (Stuttgart 1992) 16; SOPHOKLES, *Trachiniae* 237, ed. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson (Oxford 1990) 250; XENOPHON, *Anabasis* VII 5,13, ed. C. L. Brownson (London 1968) 574.

3 EURIPIDES, *Iphigenia in Tauris* 969, ed. D. Kovacs (Cambridge 1999) 252.

4 PLATON, *Nomoi* 842e–843b.

5 *Nomoi* 864e.

räumliche oder zeitliche Grenze festlegen, etwas exakt eingrenzen, näher bestimmen. Auf die aristotelische Definitionstheorie vorausweisend gebraucht Platon daneben *ὀρίζειν* auch bereits im Sinne der Begriffsbestimmung.⁶

Erst Aristoteles verwendet den Terminus *ὁρισμός* explizit im Sinne der Definition. Der *ὁρισμός* gilt ihm als *λόγος*, die Definition als begriffliche Bestimmung des wesenhaft Einzelnen.⁷ Aber auch von einer Definition des Allgemeinen und der Form spricht Aristoteles.⁸ In seiner Metaphysik hebt er hervor, dass der *ὁρισμός* ein einshafter Begriff von einer Seinswesenheit (*οὐσία*) ist.⁹ Nur von dieser könne es überhaupt eine Definition geben.¹⁰ Die Definition ist also eine begriffliche Grenzziehung, die dem bestimmten Sein einer Sache entspricht, es auf einen Wesens- oder Formbegriff festlegt.

Im vierten Buch der Metaphysik bringt Aristoteles ein Beispiel für eine zahlenmäßige Begrenzung von Vorstellungen und Bezeichnungen bei der Begriffsbestimmung: Der Name Sein und der Name Nicht-Sein bezeichne jeweils etwas Bestimmtes (*τοδί*). So bezeichne auch das Wort Mensch etwas Bestimmtes-Eines, nämlich das Mensch-Sein. Bei einer Mehrheit von Bezeichnungen müssten diese »der Zahl nach begrenzte« Begriffe sein.¹¹ Demgegenüber sollen die Prinzipien der *μαθημᾶτικά* und der Buchstaben nicht der Zahl nach, sondern der Art nach begrenzt sein.¹² Zur begrifflichen Eingrenzung eines Bestimmt-Seienden bzw. zur spezifischen Begrenzung von mathematischen Prinzipien hält Aristoteles demnach eine Limitierung von Bezeichnungen bzw. von Ursachenarten für unerlässlich.

In seiner Physik verwendet Aristoteles *ὀρίζειν* in Bezug auf die nähere Bestimmung des Raumes und der Zeit. Eine Erkenntnis der Zeit beruhe auf einem Abgrenzen von Bewegung und Veränderung, auf einem Wahr-

6 Vgl. etwa *Gorgias* 470b. 475a; *Phaidon* 104c; *Theait.* 190d.

7 ARISTOTELES, *Metaph.* VII 10, 1034b20; VII 4, 1030b13; VII 5, 1031a12; VII 12, 1037b28; XIII 10, 1087a18–19 (In der Wissenschaft gehe die *ἐνέργεια* als begrenzte auf Begrenztes); *Phys.* II 7, 198a17; *De anima* I 2, 404a9–10.

8 *Metaph.* VII 11, 1036a28–29.

9 *Metaph.* VII 7, 1037b8–27; VIII 6, 1045a7–14 (Die Definition ist ein *λόγος* nicht durch äußere Zusammenbindung, sondern durch Eins-Sein); VII 13, 1039a19–22.

10 *Metaph.* VII 5, 1031a1–2.

11 *Metaph.* IV 4, 1006a29–1006b4.

12 *Metaph.* III 6, 1002b18–21.

nehmen des Früher und Später, von jeweils wieder anderen Jetztmomenten: »Das durch das Jetzt Begrenzte scheint Zeit zu sein.«¹³

In räumlicher Hinsicht seien es die drei Dimensionen Länge, Breite und Tiefe, die jeden Körper begrenzen.¹⁴ Zur räumlichen Grenzziehung mit Hilfe der prinzipientheoretischen Bestimmungen Punkt – Linie – Fläche heißt es in der aristotelischen Metaphysik:

»Körper sind weniger οὐστόα als die Fläche, diese weniger als die Linie und diese weniger als Einheit und Punkt. Denn durch diese ist der Körper begrenzt. Und diese scheinen ohne den Körper sein zu können, der Körper aber unmöglich ohne diese.«¹⁵

Ein Körper wird durch seine konstitutiven Momente bestimmt, durch das, was ihm ein so und nicht anders geartetes Sein und Wesen verleiht. Dies ist primär seine Einheit, sekundär seine Abgrenzung durch die Linie und tertiär seine Begrenzung durch die Fläche.

Wie die Zeit für Aristoteles unbedingt eines ὁρίζειν von verschiedenen Bewegungs- und Veränderungsabschnitten innerhalb der Zeitabfolge bedarf, um überhaupt als Zeit erfahren werden zu können, so kann der Raum nicht ohne seine dimensional Grenzen und der Körper nicht ohne seine Wesensbestimmungen sein.

Auch in Aristoteles' Ethik spielt der Begriff des ὁρίζειν eine wichtige Rolle. Er erwähnt als allgemein gebilligte Auffassung diejenige, dass das Gute als begrenzt, die Lust aber als unbegrenzt gelte, weil sie ein Mehr oder Weniger zulasse.¹⁶ Die Tugend ist für Aristoteles die der Vorzugswahl fähige Haltung, die in einer von uns gewählten Mitte zwischen Übermaß und Mangel besteht und durch den λόγος bestimmt ist. Der Verständige bestimme sie mit dem λόγος. Sie sei so, wie der Besonnene sie wohl bestimmen dürfte.¹⁷ Tugend bestehe in einer Maß-, Verhältnis- und Verstandesbestimmung, die dem Urteil des sittlich Hochstehenden unterstellt ist.

Mit dem Terminus ὁρίζειν versucht Aristoteles gegen eine Beliebigkeit im Denken und Handeln, in begrifflich erforderlicher Strenge und ethisch relevanter Entscheidung anzugehen. Gegen eine vermeintliche

13 *Phys.* IV 11, 218b30–32; 219a22–30.

14 *Phys.* IV 1, 209a5–6.

15 *Metaph.* III 5, 1002a4–8; vgl. auch 1002a22–24.

16 Vgl. auch PLATON, *Philebos* 27e–28a; H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg 1983) 116.

17 ARISTOTELES, *Eth. Nic.* II 5–6, 1106b16–1107a8, bes. 1106b36–1107a3.

Gleichwertigkeit von Wahrheit und Falschheit, gut und schlecht, hält er es für unbedingt notwendig, »etwas Bestimmtes mit der διάνοια abzugrenzen (ὁρίσαι)«. ¹⁸

Das neunte Feld: *terminus* (*De ven. sap.* 27–29)

Während Aristoteles sich um möglichst exakte und allgemein nachvollziehbare Definitionen in den Bereichen der Wesensdefinition, Physik und Ethik bemüht, steigt Cusanus in Kapitel 27 von *De venatione sapientiae* unvermittelt in die höchsten Höhen der metaphysischen Betrachtung des Grenzbegriffes ein: Weil es kein Ende seiner Größe gebe, es überhaupt anfang- und endlos sei, sei – so Cusanus zu Beginn von Kapitel 27 – das Feld der Grenze am größten (*maximus*) und unbegrenzt. Die Kapitel 27–29 lassen sich thematisch folgendermaßen gliedern:

- N. 80: Die Grenze des Werden-Könnens als Grenze aller Einzelnen und alles Wissens (1).
- N. 81: Die göttliche Weisheit setzt allem die Grenze, bestimmt alles den in ihm vorherbestimmten *rationes/exemplaria* entsprechend (2).
 - (N. 81, Ende:) Vor dem Werden-Können ist im ewigen Begriff Gottes Wille beschlossen, diese Welt zu schaffen (2a).
 - (N. 82, Anfang:) Alles hat seine Grenze vom ewigen Begriff, der das Werden-Können mit dem Ziel der Weltentstehung geschaffen hat (2b).
 - (N. 82, Mitte:) Das geistige Wort hat in Freiheit seine Allmacht auf den Willen auf das Erschaffen der Welt begrenzt (2c).
- N. 83: Der göttliche Geist als Grenze und Maß des Seins der Geschöpfe (3).
- N. 84–85: Die Begrenzung der Art im göttlichen Geist als ihrem Seinsgrund und die Zufriedenheit aller Wesen in den Grenzen ihrer Art (4).
- N. 86–88 (und N. 82, Ende): Der menschliche Geist setzt nur begrifflich Grenzen, Gott allein ist und erschaut die *essentiae rerum* (5).

¹⁸ *Metaph.* IV 4, 1009a4–5; zu den Bedeutungsmöglichkeiten von πέρας siehe ebd. V 17, 1022a4–13.

(1) Wie die Wurzel der Allmacht (*radix omnipotentiae*) in ihrem Vermögen alles enthalte, ausfalte und begrenze, so habe die Grenze – selbst ohne Anfang und Ende (*non habet nec principium nec finem*) – die Anfänge, Mitten und Enden alles Begrenzbaren in sich.

Wie soll das zu verstehen sein, die Grenze schliesse – obgleich sie selber keinen Anfang und kein Ende habe – *principia, media, fines* von allem in sich ein? Der Ternar *principium – medium – finis* findet sich häufig im cusanischen Schrifttum. Cusanus prädiiziert ihn von Gott. So heißt es etwa im ersten Kapitel von *De quaerendo deum*, Gott sei zugleich »Ursprung des Ausflusses (*principium effluxus*), Mitte (*medium*), in welcher wir uns bewegen, und Ziel des Rückflusses (*finis refluxus*)«¹⁹. In *De genesi* meint Cusanus, als das absolute Selbe sei Gott Anfang, Mitte und Ende jeder Form und die absolute Verwirklichung jeder Möglichkeit.²⁰

Bereits bei Platon und Aristoteles finden sich Urformen des Ternars,²¹ systematisch ausgebildet erscheint er dann beim Neuplatoniker Proklos,

19 *De quaer.* 1: h IV, N. 31, Z. 13 f.; vgl. *Sermo XXIV*: h XVI, N. 3, Z. 16–19 (390 c. adn.); Nikolaus von Kues, Textauswahl in dt. Übersetzung: 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache. Der moselfränkische Text ins Neuhochdeutsche übertr. v. W. Jungandreas (2. Aufl. v. K. Gärtner und A. Rapp. Trier 1999) 6f.: »Anbeginn und Ursprung [...] Ausfluß, [...] Mitte des Rückflusses (wyderflos) aller Dinge [...] Endziel (ende)«; h XVI: N. 19, Z. 10–17; N. 27, Z. 13–15; *Sermo XX*: h XVI, N. 11, Z. 19 f.; *Sermo XXII*: h XVI, N. 14, Z. 4–8; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 22, Z. 10–18; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 11, Z. 20–24; *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 3, Z. 22–25 (h XVII, 103 c. adn.); *Sermo XLI*: h XVII, N. 4, Z. 8; *Sermo CXLIII*: h XVIII, N. 2, Z. 10 f.; *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 1–17 (N. 64); II, 13: h I, S. 113, Z. 8 f. (N. 179); *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 6–N. 114, Z. 2; *De coni.* II, 7: h III, N. 107, Z. 1–4; 109, Z. 1 f. (vgl. h III, S. 196 f. adn. 14); *De ludo* II: h IX, N. 83, Z. 3 (vgl. h IX, S. 102, adn.); N. 107, Z. 3; *Epist. ad Nic. Bonon. (Alberg.)* N. 12 (CT IV/3, ed. Bredow 30, Z. 19–21); *De fil.* 3: h IV, N. 64, Z. 8; 4, N. 72, Z. 8; N. 76, Z. 9 f.; N. 77, Z. 4; *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 29; 8, Z. 1 f.; 9: S. 21, Z. 8–10; *De ven. sap.* 31: h XII, N. 92, Z. 11–13; *De sap.* I: h ²V, N. 12, Z. 3; N. 15, Z. 6; N. 18, Z. 4; *De mente* 2: h ²V, N. 61, Z. 11 f.; zu *De docta ign.* II, 13 und III, 1 siehe R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 94 ff. (und insgesamt 84–98); zu »fluere« bzw. »effluxus – refluxus« vgl. auch *Sermo I*: h XVI, N. 13; *Sermo II*: h XVI, N. 4, Z. 7–16; *Sermo VIII*: h XVI, N. 17, Z. 26 f.; *Sermo XL*: h XVII, N. 5, Z. 15–20.

20 *De gen.* 1: h IV: N. 147, Z. 7–9; vgl. N. 145, Z. 10–12: Im Selben als solchem seien Allgemeines und Besonderes, Einheit und Unendlichkeit, Verwirklichung und Möglichkeit, Seiendheit und Sein dasselbe.

21 Vgl. PLATON, *Parm.* 137 d; 145 ab; *Tim.* 31 b–32 a; *Nomoi* IV, 715 e7–716 a1; ARISTOTELES, *De caelo* A 1, 268 a10–13 (Das pythagoreische Prinzip der Zahl als Ursprung, Mitte und Ziel des Alls); Plotin sieht in Platons Aussage, der König sei Anfang, Mitte und Ende von allem (»Um ihn ist alles, seinetwegen ist alles, er ist Ursache alles Schönen«, *Epist.* II, 312 e1–3), in Verbindung mit *Phaidon* 97 c, *Tim.* 34 b–35 b und

der im sechsten Buch seines Parmenides-Kommentars schreibt, das Eine oder Erste sei zwar für alles andere *principium, medium, finis*, habe selbst aber kein *principium, medium* und *finis*, sei »in Bezug auf sich selbst nicht in Anfang, Mitte und Ende geteilt«. ²² Weil das Eine in überkategorialer Weise allem entrückt ist, kann es nicht quantitativ oder relational (etc.) sein, ist es vielmehr nichts von allem Seienden und Aussagbaren. In seiner relationsfreien Einfachheit ist und hat das Eine nicht mehrere Momente wie *principium – medium – finis*, auch wenn es für alles andere und von ihm her als das erscheint, von dem alles herrührt (Anfang), in dem alles – Proklos sagt: alle Zentren des wahrnehmbaren, psychischen und geistigen Seienden – gegründet und bewahrt ist (Mitte), auf das alles als auf das »einzig Gute« hin strebt (Ende). ²³

Im christlich geprägten Schrifttum begegnet die Trias *principium, medium, finis* beispielsweise bei Augustinus, ²⁴ Ps.-Dionysius Areopagita ²⁵, Johannes Scottus Eriugena ²⁶, Thomas von Aquin ²⁷ oder bei Cusanus'

Politeia 509b, den Ursprung seiner Hypostasen-Lehre von Einem, Geist und Seele: *Enn.* V 1 (10) 8,1–14; vgl. II 9 (33) 17,12f.; III 9 (13) 7; D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966) 231.

- 22 PROCLUS, *In Plat. Parm.* VI (in 137d4–6): *principium omnium est ille et finis et medium, sed neque propter hoc ipse principium habet et medium et finem [...]. Aliorum igitur est principium, medium, finis le primum, sed non secundum se dividitur in principium, medium et finem. Et est principium omnium, quia ab ipso omnia; finis autem, quia in ipso omnia; [...] omnis secundum naturam appetitus ad le unum, ut singulariter bonum, tendit; medium autem, quia omnia centra entium, sive intellectualium, sive intellectualium, sive animalium, sive sensibilibus, in unum ipsa firmantur* (ed. Cousin 1115,27–36; ed. C. Steel 397,5–15); vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt/M., 2. Auflage 1979) 72–81, bes. 79f.; zur Wirkungsgeschichte der Ternare »*principium, medium, finis*« bzw. »*causa efficiens, formalis, finalis*« siehe ebd., 81–89.

- 23 Siehe das Zitat in der voranstehenden Fußnote.

- 24 AUGUSTINUS, *De musica* I 12, n. 20–21 (PL 32: 1095f.).

- 25 PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 4 (PG 3, 700A; Corpus Dionysiacum I, ed. Suchla, Berlin / New York 1990, 148,10–11); IV 7 (704A; CD I, 152,3–8); IV 10 (705B–708A; 154,7–155,7; 708AB; 155,15f.); V 7 (821B; 185,19f.); V, 8 (824AB; 187,3,14: *arche, mesotes/meson, teleute/telos*); vgl. auch V 10 (825B; 189,7ff.)

- 26 ERIUGENA, *De div. nat.* I 12: *Est igitur principium et medium et finis: principium quidem, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia* (451D–452A, ed. Sheldon-Williams, Dublin 1968ff., I 58,25–29); III, 32 (PG 122: 688B); vgl. W. Beierwaltes, *Proklos* (wie Anm. 22) 82–86.

- 27 Zu den Stellen siehe W. BEIERWALTES, *Proklos* (wie Anm. 22) 86f.

Lehrer Heymeric van den Velde²⁸. Bisweilen wird die Dreiheit von *principium – medium – finis* mit dem paulinischen Diktum aus Röm 11,36 verbunden, wo es von Gott heißt, »aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist alles«.

Cusanus scheint im zweiten, das *campus termini* einleitenden Satz sagen zu wollen: In seiner Allmacht eignet Gott potentiell (*in sua virtute*) sämtliche Grenzgewalt. Denn er hat allem, was überhaupt begrenzt werden kann, seine äußerste Grenze gesetzt. Dieser Gedanke wird im daran anschließenden Satz scheinbar ziemlich abrupt unterbrochen, weil Cusanus darin unvermittelt zur Beschreibung des einzelnen Konkreten übergeht. In Hinsicht auf eine nähere Analyse der Grenzhaftigkeit des Einzelnen werden dabei zwei weitere, miteinander in enger Verbindung stehende Begriffe ins Spiel gebracht: *praecisio* und *esse*.

Das Sein jedes Einzelwesens besteht in seiner Genauigkeit (*consistunt singula in sua praecisione*), so dass die Einzelnen »nichts anderes sind (*non sint aliud*) als das, was sie sind (*id quod sunt*)«.²⁹ Das Einzelne ist demnach auf die ihm jeweils zugemessene individuelle Genauigkeit seines Seins festgelegt. Es verfügt lediglich über die je ihm zugewiesene Seinsgenauigkeit, die Cusanus andernorts auch graduelle Genauigkeit oder Gleichheit (*aequalitas gradualis*) nennt.³⁰ Nichts ist einem anderen in allem gleich, alles hat verschiedene Grade seines Seins und der Ver-

28 HEYMERIC VAN DEN VELDE, *Colliget principiorum* (Cod. Cus. 106, fol. 204^v. 208^r; vgl. NvKdÜ H. 17: 221 Anm. zu Nikolaus von Kues, *Mutmaßungen* I, 9, N. 42,1); *Compendium divinorum* 3 (Cod. Mog. 610, fol. 128^v); vgl. R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 19) 90f.

29 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 80, Z. 8f.

30 Zu der den Bereich der »contracta« prinzipiell bestimmenden »aequalitas gradualis« vgl. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 1–9 (N. 9); I, 4: h I, S. 10, Z. 8–10 (N. 11); I, 11: h I, S. 22, Z. 13–15 (N. 30); I, 16: h I, S. 32, Z. 26 (N. 46); I, 17: h I, S. 34, Z. 2–16 (N. 49); II, 1: h I, S. 63, Z. 10–17 (N. 95); *Sermo XXII*: h XVI, N. 17, Z. 26 (inter nullas res aequalitas praecisa); N. 24, Z. 5–7; N. 29, Z. 4–9; *Sermo XXIV*: h XVI, N. 11, Z. 26–37; *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 1f. 10–13; *De theol. compl.* 4: h X/2a, N. 4, Z. 10–14; dazu, dass die »aequalitas infinita« als »ipsa idea, veritas seu exemplar aut mensura omnium« in ihrem Nicht-mehr-oder-weniger-gleich-Sein (*non magis aequalis uni et minus aequalis alteri*) bei jeder Gleichheitssuche vorausgesetzt werden muss, siehe ebd., N. 4, Z. 3–42; D. BORMANN-KRANZ, *Untersuchungen zu Nikolaus von Kues, De theologicis complementis* (Beiträge zur Altertumskunde 56. Stuttgart, Leipzig 1994) 29f.; H. BENZ, *Zur Cusanus-Forschung*, in: *Philosophische Rundschau* 45 (1998) 295; zu *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 7–9 (N. 188) siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (BCG XIII. Münster 1999) 201f.

bindung, die Möglichkeit und Verwirklichung in ihm eingegangen sind.³¹ Ursache für die generelle Unterschiedenheit alles einzelhaften Seienden ist, dass alles am Seinsgrund Teilhabende nach Cusanus' Auffassung nur auf jeweils eigene Weise an der *aequalitas absoluta* teilhaben kann, niemals aber »in höchster Gleichheit«, auf völlig gleiche Weise.³² So ist es, wie Cusanus in *De aequalitate* feststellt, »unmöglich, dass es mehrere gänzlich Gleich[-Seiende] gibt, weil mehrere nur als je und je andere und in ihren Seinswesenheiten (*essentiae*) unterschiedene sein können«.³³

Was das einzelne Endliche ausmacht, ist also sein jeweiliger Seinsgrad, der durch die eingeschränkte Art seiner individuellen Teilhabe an der umfassenden Seinsgenauigkeit begrenzt ist. Auffällig ist, wie intensiv Cusanus bereits zu Beginn des Kapitels *De campo termini* mit der Seinsterminologie arbeitet. Die Prädikation *singulare* beinhaltet eine positive Bestimmung, im wahren Sinne des Wortes: eine Position im Sein, welches Gott im höchsten und dem Individuum im geringsten Maße zukommt.³⁴

Der Seins-Mangel des *esse-hoc-vel-illud* beruht darauf, dass jedes Einzelne, insofern es nicht das absolute Sein selbst ist, in seinem Anders-Sein qua Nicht-alles-Sein eine graduelle Bindung des Seins an das Nichts, der Gleichheit an die Ungleichheit eingeht. Je schwächer die Teilhabe des

31 Vgl. *De docta ign.* II, 5: nec potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri [...] omnia in diversis gradibus esse (h I, S. 77, Z. 28–S. 78, Z. 4 [N. 120]); II, 8: differentiae et graduationes, ut unum magis actu sit, aliud magis potentia (S. 88, Z. 19f.; N. 137); II, 10 (S. 99, Z. 7–11; N. 155); II, 11: nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu [...] necessario illa in omnibus sunt secundum diversissimos gradus adeo differenter, quod nulla duo in universo per omnia aequaliter esse possunt simpliciter (S. 99, Z. 17–21; N. 156); III, 1: Plura autem, in quibus universum actu contractum est, nequaquam summa aequalitate convenire possunt; nam tunc plura esse desinerent [...] universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat (S. 119, Z. 11–15; N. 182; vgl. auch ebd. N. 183–186, h I: S. 119–121); vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 191–196.

32 Vgl. *De docta ign.* I, 17: Quod autem diversimode participetur, hoc evenit, [...] non posse esse duo aequae similia et per consequens praecise aequaliter participantia unam rationem. Nam non est ratio in summa aequalitate participabilis nisi per maximum, quod est ipsa ratio infinita (h I, S. 34, Z. 1–9 [N. 48–49]); vgl. auch *Sermo XXII*: h XVI, N. 15, Z. 12–17: »Deus est ubique per essentiam«, sed non recipitur aequae ab omnibus, sicut membra corporis non recipiunt aequae animam, et propter hoc non operatur anima idem in omnibus membris.

33 *De aequal.*: h X/2, N. 25, Z. 1f.: impossibile est plura esse omnino aequalia, cum plura esse non possint nisi sint alia et alia et distincta in essentiis.

34 Vgl. G. VON BREDOW, *Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 378.

Einzelnen am Sein wird, um so stärker nimmt auch die Wirkkraft des Singularitätsprinzips ab, da Gottes *maximitas absoluta* nur in ihm selbst in höchstem Maße einshaft ist.

Wenn die Beobachtung von Werner Beierwaltes zutrifft, dass Cusanus' *singularitas*-Begriff auf das aristotelische καθ' ἑκάστων und dessen Rezeption durch Proklos zurückgeht,³⁵ sollten wir bedenken, dass *singularitas* von *singulare* abgeleitet ist und darum auch für Cusanus zunächst nur Einzelhaftigkeit und nicht im emphatischen Sinne so viel wie Einzigkeit oder Einzigartigkeit bedeutet. Zu dieser Übersetzung neigt man allerdings unwillkürlich, insbesondere wenn *singularitas* von Gott prädiiziert wird. Wenn wir im anschließenden Text hören, Gott habe als *singularissimus* jedem *singulare* seine Einzelhaftigkeit zugewiesen, es damit zu einem Einzelnen gemacht (*singularizat*), so hätte Cusanus ebenso gut – was er wenig später im Kontext der Besprechung der Gleichheit auch tatsächlich tut – schreiben können: Er hat dem Einzelnen seine Seinsgrenze gesetzt.

In *De venatione sapientiae* formuliert Cusanus seine *singularitas*-Theorie im Zusammenhang der Erörterung des *campus unitatis* auf folgende Weise: »Weil das Eine nichts anderes ist als das Eine, erscheint es als Einzelnes, da es ja in sich ungeschieden und vom anderen geschieden ist« (*in se indivisum et ab alio divisum*).³⁶ Das [absolut] Einzelne faltet nämlich alles ein; alle sind nämlich Einzelne (*singula*), und jedes Beliebige ist nicht zu vervielfältigen (*implurificabile*). Die Einzelnen zeigen also, weil sie alles und nicht zu vervielfältigen sind, dass das Eine im Höchstmaß ein solches ist (*unum esse maxime tale*), das die Ursache aller Einzelnen ist (*causa omnium singularium*) und das durch seine Seinswesenheit einzeln (*per essentiam singulare*) und nicht zu vervielfältigen (*implurificabile*)³⁷ ist. Es ist

35 W. BEIERWALTES, *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: J. A. Aertsens und M. Pickavé (Hgg.), »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. Und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31. Berlin / New York 2004) 364.

36 Zu »unum non aliud quam unum« vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* XIII 2 (PG 3, 980A; CD I, 227f.); und dazu ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom.* cap. 1, n. 35; cap. 13, n. 10–13; vgl. auch ARISTOTELES, *Metaph.* X I, 1052a32.36. b15ff.; PROCLUS, *In Plat. Parm.* VII (ed. Steel 424,21f.; 479,80).

37 Zu »implurificabilitas, immultiplicabilitas unitatis« vgl. die erkenntnistheoretische Forderung: »plura aeterna esse non possunt« in *De docta ign.* I, 7: h I, S. 16, Z. 13–19 (N. 21); I, 14: S. 28, Z. 3f. (N. 37); II, 3: S. 70, Z. 14 (N. 107); *De gen.* 1: h IV, N. 144 u. 149f.; vgl. dazu MEISTER ECKHART, *In Sap.* n. 146 (LW II 448,2), *In Exod.* n. 49 (LW II 52,15–53,2); THIERRY V. CHARTRES, *Tract.* n. 40, ed. N. M. HÄRING, *Com-*

nämlich dasjenige, was sein kann, und die Einzelhaftigkeit aller Einzelnen (*omnium singularium singularitas*). Wie daher die Einfachheit alles Einfachen³⁸ an sich einfach ist (*per se simplex*) [auf eine Weise], in der nichts hat einfacher sein können, so ist die Einzelhaftigkeit aller Einzelnen³⁹ an sich einzeln [auf eine Weise], in der nichts stärker einzeln sein kann. Die Einzelhaftigkeit des Einen und Guten ist also die größte, weil alles Einzelne eines und gut sein (*necesse unum et bonum esse*) und solchermaßen in der Einzelhaftigkeit des Einen und Guten eingefaltet sein muss (*in singularitate unius et boni complicari*). So wie die Einzelhaftigkeit der Art stärker einzeln als die ihrer Individuen und die Einzelhaftigkeit des Ganzen stärker einzeln als die ihrer Teile und die Einzelhaftigkeit der Welt stärker einzeln als die aller Einzelnen ist. Wie daher der zuhöchst einzelhafte Gott (*singularissimus deus*)⁴⁰ im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen ist (*maxime implurificabile*), so ist [ontologisch] nach Gott die Einzelhaftigkeit der Welt im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen, und danach die der Arten, danach die der Individuen, von denen keines sich vervielfältigen lässt (*nullum plurificabile*).

Ein jegliches freut sich also über seine Einzelhaftigkeit, die in ihm so groß ist, dass sie sich nicht vervielfältigen lässt.⁴¹ ... Alle freuen sich

mentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School (Toronto 1971), 572; zur Geltung des Ausschlusses einer Vervielfältigung der ›unitas numeri intellectualis‹ vgl. *De con.* I, 9: h III, N. 40, Z. 1–12; die ›omnia singula‹ sind nur insofern ›implurificabilia‹, als sie in ihrer jeweiligen Einheit ›seinswesenhaft‹ (*per essentiam*) in der ›singularitas maxime implurificabilis‹ gründen, so *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 3–9. 17–20; 23; N. 69, Z. 1–9; 37, N. 109, Z. 1–5.

38 Zu ›simplicitas omnium simplicium‹ vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I 3 (PG 3, 589C; CD I, 112,2).

39 Zu ›singularitas omnium singularium‹ siehe *Apol. doct. ign.*: h II, S. 9, Z. 18–S. 10, Z. 10 (N. 12f.): im Anschluss an AVICENNA, *Metaph.* X 2, lasse sich von Gott nur mit äußerster Vorsicht (scil. ›absolute‹, vgl. ebd. VIII 5) sagen: ›est singularitas singularitatum [...] unum‹ (10,1–7); vgl. G. VON BREDOW, *Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71 (1989) 225.

40 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De myst. theol.* III (PG 3, 1033A; CD I, 584); vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *Super myst. theol.* cap. 3 (und dazu Cod. Cus. 96, fol. 230^v); G. VON BREDOW, *Participatio Singularitatis* (wie Anm. 39) 221f.; zu der aus der Konkordanz der Prädikationen Gottes resultierenden ›singularitas dei‹ bei Raimundus Lullus vgl. TH. PINDL-BÜCHEL, *Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem ›Liber contemplationis‹ Ramon Lulls* (Frankfurt/M. 1992) 36f.

41 Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4f. (N. 188): [...] ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est; siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 201f.

nämlich darüber, an der Ähnlichkeit Gottes teilzuhaben. ... Die Ursache aller Einzelnen aber ist eine (*una est causa*), die alle einzeln sein lässt (*singularizat*), die weder Ganzes noch Teil weder Art noch Individuum weder dieses noch jenes, auch nicht alles Benennbare ist, sondern welche die höchst einzelhafte Ursache der Einzelnen ist (*singulorum singularissima causa*). Weil das Einzelne von der ewigen Ursache einzeln gemacht worden ist (*singularizatum*), kann es niemals in ein Nicht-Einzelnes aufgelöst werden. Von wem sollte denn das von der ewigen Ursache einzeln Gemachte aufgelöst werden? Demnach hört ein einzelnes Gutes niemals auf, weil jedes Einzelne ein Gutes ist. So weicht (auch) ein einzelnes Seiendes niemals davon ab, dasjenige [was es ist] zu sein (*id esse*), weil jedes seiner Verwirklichung nach ein einzelnes Seiendes ist ... So sind auch die Linie, die Fläche und das einzelne Ganze nur in einzelne Teile zerlegbar (*divisibile*), welche [ontologisch zuvor] in der Einzelhaftigkeit des Ganzen einbegriffen waren (*erant in singularitate totius comprehensae*).

Alle Unterschiedenheit (*varietas*) betrifft also nicht das Einzelne (scil. in seiner Seinswesenheit), sondern [nur] das zum Einzelnen Hinzukommende (*accidens ad singulare*), was es zu einem so und so beschaffenen Einzelnen macht (*quod facit tale et tale singulare*). Falls die Unterschiedenheit nicht in der So-Beschaffenheit (*non in tali*), nämlich entweder in der Qualität oder in der Quantität, besteht, verbleibt das Einzelne immer auf dieselbe Weise, wie es bei den Himmelskörpern zutrifft. So sagte Dionysius, seiner Natur und Substanz nach sei nichts vergänglich, vielmehr (nur dasjenige), was ihnen (scil. den Naturen und Substanzen) akzidentell zukomme.⁴² Die Einzelhaftigkeit, die alles [dem Sein entsprechend] formt und [im Sein] bewahrt, ist also unvergänglich. Und alles strebt in natürlichstem Verlangen nach der Ursache seiner Einzelhaftigkeit »als nach dem höchst einzelhaften, zureichenden und vollkommenen Gut von allem (*ut omnium singularissimum bonum sufficiens et perfectum*).«⁴³

Das in sich einzelhaft Eine faltet alles Einzelne in der Fülle seiner unvergänglichen Seinswesenheit und in seinem unüberbietbaren Einzig-ein-

42 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 23 (PG 3, 724CD; CD I, 170,17–21); siehe dazu auch *De mente* 6: h²V, N. 96, Z. 2ff.; *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 10, Z. 10–12; *De ludo* I: h IX, N. 37, Z. 7–18.

43 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 65, Z. 3–N. 66, Z. 20; N. 63–64); siehe auch *De mente* 11: h²V, N. 141, Z. 17; vgl. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 183.

fach-sein-Können ein. Die all-einfaltende Letztursache impliziert und ermöglicht als das in umfassender Weise vereinzeln- und Seinsprinzip sämtliches Sein, Eins- und Gut-Sein. Je weiter etwas ontologisch von der *singularitas absoluta* entfernt ist, desto weniger ist es *singulare*. Daraus ergibt sich, dass Gott als *ens universalissime*⁴⁴ den höchsten, das Individuum aber den geringsten Singularitätsgrad aufweist. Gemäß der Stufung im Sein: Gott – All – Gattungen – Arten – Individuen partizipieren die letzteren zwar im geringsten Maße an der Einheit des ›Singulärsten‹, immerhin jedoch noch so sehr, dass sie ihrer jeweiligen Teilhabe an ihm ihre unveräußerliche Einheit, Einzelhaftigkeit und Seinswesenheit verdanken.

Die Freude des Einzelhaften über die Unmöglichkeit seiner Vervielfältigung und seines Zugrundegehens entspringt einem Wissen um das Gegründet-Sein seiner Einhaftigkeit, Gutheit und Einzelhaftigkeit im schlechthin Einen, Guten und Einzelhaften.⁴⁵ Die *una causa singularizans* ist Garant dafür, dass alles an ihr Teilhabende in seinem wesenhaften Sein (*id esse*) dasjenige bleibt, was ihm an Singularität von der Identität der Einheit als solcher und als ganzer verliehen worden ist. In der Einzelhaftigkeit seiner Natur tendiert das Einzelne seiner Herkunft gemäß zum *bonum singularissimum*. Und je mehr es zur Partizipation an diesem imstande ist, desto mehr ist es wahrhaft einzeln, desto mehr verdient es, *singulare* zu heißen.

In dem auf das Feld der Einheit folgenden Feld der Gleichheit erläutert Cusanus nochmals, wie er sich das Verhältnis vorstellt, das zwischen Einheit bzw. Gleichheit und dem zugleich Vielen-Einen bzw. Ungleichen-Gleichen herrschen soll:

»Alles Gleiche, das nicht die Gleichheit selbst ist, kann [jeweils noch] mehr gleich werden (*aequaliora fieri posse*). Und dieses Werden-Können aller wird nur durch die Gleichheit selbst, die dem Werden-Können vorausgeht, bestimmt (*diffinitur*) und begrenzt (*determinatur*). Sie allein ist nicht anders als alles, alles Ungleiche ist untereinander auf ungleiche Weise, auch wenn nichts von allen der Gleichheit unteilhaftig ist, durch die jedes Beliebige das ist, was es auf gleiche Weise ist, da es weder mehr noch weniger (*nec*

44 Vgl. *De docta ign.* II, 4: h I, S. 80, Z. 23 f. (N. 125): universale penitus absolutum deus est; zum Kontext, in dem die Aussage steht, siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 158–160.

45 Vgl. Cusanus' Exzerpte zur ›prima distinctio‹ von RAIMUNDUS LULLUS, *Liber contemplationis*: qualiter quisque gaudere debet et recipere maximum gaudium propter hoc quia deus est; qualiter homo debet gaudere propter hoc quia ipse est in esse (CT III 3, ed. TH. PINDL-BÜCHEL, 17 ff.); vgl. auch TH. PINDL-BÜCHEL, *Die Exzerpte* [...] (wie Anm. 40) 19 f. und 22.

plus nec minus) und ganz und gar nichts anderes als das ist, was es ist (*non aliud quam id quod est*). Denn die Gleichheit ist jenes Wort des Nicht-anderen selbst, des Schöpfergottes mithin, der sich und alles benennt und bestimmt (*dicens et diffiniens*). Alle untereinander Ungleichen haben also gleichsam durch die Gleichheit⁴⁶ jedes Beliebigen an der Seinsform teil (*essendi formam participant*) und darin sind sie gleich; und weil sie an jener [*forma essendi*] auf ungleiche Weise teilhaben, sind sie ungleich.⁴⁷

Es ist demnach die dem *posse fieri* vorgängige Gleichheit selbst, die alles Mehr-oder-weniger-Gleiche als etwas, das so oder so gleich werden kann, bestimmt. Die *aequalitas ipsa* setzt jedem Gleich-werden-Können seine Grenze. Und insofern Mehr-oder-weniger-Gleiches sein Sein und Gleich-Sein der Gleichheit selbst verdankt, ist es nichts anderes und nicht mehr oder weniger als sein Sein. Dieses wurde und wird ihm vom schöpferischen göttlichen *verbum* zugesprochen, das alles durch seine namentgebende Kraft bestimmt und allem die Grenze seines Gleich-Seins gesetzt hat.

Als überhaupt an der *forma essendi* Teilhabendes ist deshalb Mehr-oder-weniger-Gleiches gleich, als notwendigerweise aber in unterschiedlichem Grad Teilhabendes ist es ungleich. Mit anderen Worten: Das Gleich-Sein des Seienden stammt von der göttlichen Gleichheit, seine Ungleichheit jedoch rührt von dem für alles Endliche unaufhebbaren Umstand her, dass es die Gleichheit jeweils nur in mangelhafter Weise aufnehmen und verwirklichen kann. Um noch einmal Cusanus selbst das Wort zu geben, hören wir, wie er denselben Sachverhalt in *De beryllo* an der Relation von *veritas* und *similitudo* erläutert:

»Achte darauf, dass die Wahrheit, die das ist, was sein kann, nicht teilgehabt werden kann (*est imparticipabilis*), [dass sie] in ihrer Ähnlichkeit aber, die gemäß dem Mehr oder Weniger aufgenommen werden kann – der Verfassung des Aufnehmenden entsprechend (*secundum dispositionem recipientis*) –, mitgeteilt werden kann (*est communicabilis*).«⁴⁸

46 Ich lese mit der Handschrift C: »aequalitate«.

47 *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 1–12. Damit (und mit dem »unum immultiplicabile« aus ebd., N. 65–66) in enger Übereinstimmung steht *De aequalit.*: h X, N. 25, Z. 26–N. 26, Z. 9: Ideo omnia in tantum sunt, in quantum aequalitatis rationem participant. Quod autem nulla duo reperiantur omnino aequalia est, quia duo aequalitatem aequaliter participare nequeunt. Nihil igitur est expers aequalitatis, cum ratio aequalitatis sit forma essendi, sine qua non potest quidquam subsistere. Quiditas omnium quae sunt est aequalitas, per quam omne quod est nec est plus nec minus, sed id quod subsistit; quae est omnibus aequalis essendi ratio. Hinc quiditas non potest recipere magis nec minus quia aequalitas. Nihil igitur omnium quae sunt est multiplicabile, quia omnia in tantum sunt, in quantum rationem aequalitatis participant, quam plura aequaliter participare nequeunt. Entitas igitur immultiplicabilis aequalitas est; zum »verbum« als »praecisissima rationalis diffinitio et determinatio omnium creabilium et intelligibilium« siehe ebd. N. 34, Z. 5–8.

48 *De beryl.*, h ²XI/1: N. 18, Z. 7–9.

In der Welt des Endlichen, des Werdens und Vergehens, gibt es – wie es im *campus termini* weiter heißt – nur Stufen der Genauigkeit, aber niemals die absolute Genauigkeit, die auch die absolute Grenze und das absolute Ende sein müsste. In Cusanus' Worten:

»Die unbegrenzte Grenze (*interminus terminus*) ist das Ende alles Beendbaren (*omnium finibilium finis*) und aller Genauigkeiten Genauigkeit und Grenze (*omnium praecisionum praecisio et terminus*). Die Grenze, die alles ist, was sein kann, ist vor aller Grenze derer, die werden können.«

Die von Cusanus ontologisch vor jeder Grenze und Begrenztheit gedachte, alles Einzelne begrenzende und bestimmende, selbst grenzenlose, nicht begrenzbare Höchstgrenze⁴⁹ soll alles Begrenzt-Seiende, auch alles Wissen, im voraus in sich haben.⁵⁰ Dieses »ante-habens« ist natürlich nur im seinhaften Sinne – besser: über alles Sein hinausliegend – denkbar. An dieser Stelle wäre zu fragen: Auf welche Weise soll die über aller Grenze angenommene absolute Grenze aller Grenzen alles Begrenzte so in sich haben, dass die Vorstellung dieses Habens auf sinnvolle Weise als ein Voraus-Sein und Voraus-Haben verstanden werden kann?

Fragen wir nach der Herkunft dieser Gedanken, so stoßen wir auf einen Autor, den Cusanus selbst wenig später als seinen Gewährsmann nennt: Dionysius, der Pseudo-Areopagite, handelt im 4. und 5. Abschnitt des 5. Kapitels seines Werks *De divinis nominibus* im Blick auf einen Psalmvers vom Voraus-Sein⁵¹ und allem Sein und Seienden Bestand gebenden Unbe-

49 Vgl. *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 9–11 (N. 12): *Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilia actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis*; zu »terminus interminus seu infinitus« siehe auch *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 19; ferner, ebd. 27: h XII, N. 80, Z. 13 f.; ebd. 28: h XII, N. 84, Z. 2; ebd. 38: h XII, N. 111, Z. 13 f.; *Apol. doct. ign.* h II, S. 10, Z. 2 f. (N. 12); nur wenn der Zusatz der Grenze als Grund von Verschiedenheit und Vielheit aufgehoben wird, kann das Unendliche oder Unbegrenzte auf geistige Weise geschaut werden (*intueri mentaliter*), wie es in *De theol. comp.* 4: h X/2a, N. 4, Z. 42–56, heißt; vgl. B. MOJSISCH, *Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: W. Högbe (Hg.) *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie (Berlin 2004) 260 f.

50 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 80, Z. 9–15; zu »terminus omnium scientiarum« siehe auch *De non aliud* 14: h XIII, S. 32, Z. 3 f. (N. 59); zur »Unhintergebarkeit« der Grenze des höchsten Denkbaren bei Anselm von Canterbury siehe B. MOJSISCH, *Grenze ...* (wie Anm. 49) 257 f.; DERS. (Hg.), *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers* (Mainz 1999) 50.

51 Vgl. *Ps.* 55,20; *Röm.* 16,25.

grenztheit der göttlichen Ursache. Zu Beginn von Abschnitt 4 ruft er zum Lobpreis des Guten als des in Platons Worten »seienderweise Seienden« und als des »Sein-Schaffenden alles Seienden« auf.⁵²

»Denn Gott ist ja nicht irgendwie seiend, sondern einfachhin und auf unbegrenzte Weise, indem er das gesamte Sein in sich zusammenfasst und im voraus erfasst [...] In ihm und um ihn ist und besteht das ganze Sein und Seiende, und er war weder noch wird er sein, auch wurde er nicht, wird nicht und wird nicht werden, vielmehr ist er nicht einmal. Und doch ist er das Sein für die Seienden; und nicht nur das Seiende, sondern auch das Sein des Seienden kommt von dem auf vorweltliche Weise Seienden.«⁵³

Im 5. Abschnitt wird diese Theorie des allem Seienden Voraus-Seins und des zugleich aber auch Für-alle-Seins fortgeführt: Alles ist vom vorausseienden Ursprung und Prinzip. Der allem Voraus-Seiende⁵⁴ ist »vor allem und alles hat in ihm Bestand«⁵⁵. Trotz seines Vor- und Über-Seins ist das erste Prinzip – wie Dionysius im 8. Abschnitt des 5. Kapitels ausführt – Sein-begründende und alles Seiende immer schon in sich begreifende Ursache:

»Das Sein selbst ist niemals von allem Seienden abgewandt. Und das Sein selbst stammt vom Voraus-Seienden; und das Sein gehört ihm und nicht es dem Sein; und das Sein ist in ihm und nicht es im Sein; und das Sein hat ihn und nicht es hat das Sein.«

Der Voraus-Seiende ist »der Sein-schaffende Anfang, die Mitte und das Ende von allem«. Er ist

»als Ursache von allem alles und faßt alle Anfänge in sich, fasst alle Grenzen von allen Seienden zusammen und erfasst sie im voraus; und als vor allem auf überseinshafte Weise hinausseiend ist er über alles hinaus [...]. Die Anfänge, Mitten und Enden des Seienden fasst er im voraus in sich.«⁵⁶

Wenn wir zuvor von Cusanus erfahren haben, wie Gott alles in sich enthalte und begrenze, so habe der höchste *terminus* die Anfänge, Mitten

52 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 4 (PG 3, 817C; CD I, 182,17–18); PLATON, *Phaidros* 247c7.e2–3; 249c4; PLOTIN, *Enn.* I 6 (1) 5,19f.; IV 7 (2) 8¹,46; vgl. W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (Frankfurt/M. 2001) 47f. (auf der Ebene der Wahrheit als seines Seins und seiner Nahrung wird dem Nus das wahre Sein und die wahre intelligible Schönheit einsichtig).

53 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 4 (PG 3, 817D; CD I, 183,4–10).

54 Zu προὐν siehe etwa DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 14 (712C; CD I, 160,10); V 5 (820B; 184,3 ff.); V 8 (821D.824A; 186,9f. 15; 187,4); V 10 (825B; 189,7); vgl. auch IV 7 (704A; 151,19); IV 10 (708B; 155,18).

55 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 5 (820A; CD I 183,12f.; Zitat nach Kol. 1,17); vgl. II 1 (637B; 124,1–2); IV 10 (708A; 155,3–7).

56 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 8 (821D–824B; CD I, 186,14–187,15).

und Enden alles Begrenzbaren in sich, dann klingt das wie ein Dionysius-Zitat. Dionysius nennt die im 27. Kapitel von *De venatione sapientiae* von Cusanus angeführten Grundmomente, die das Verhältnis, in dem Vor-Sein und Begrenzt-Sein stehen sollen, bestimmen: Über allem Seienden und Sein, über jeder Grenze liegt – ihnen ontologisch vorweggehend und sie begründend – die alles in sich enthaltende, schaffende und erhaltende Ursache, die im Sinne einer Einheit als *principium, medium, finis* für das Seiende alle Grenzen in höherer Präexistenz in sich einschließt.

(2) Wir wenden uns wieder Cusanus zu, der im nächsten Abschnitt Auskunft darüber gibt, wo er den Ort und Ausgangspunkt der Grenze ansetzt: Die das Reale und Geistige insgesamt bestimmende und umfassende Grenze hat nämlich ihren Ursprung im göttlichen Geist,⁵⁷ der die Möglichkeit begrenzt und im Sinne von Anaxagoras alles unterscheidet und bewegt. Gottes Weisheit ist es, die alles zu seiner Grenze führt, indem sie vor dem Sein von allem alles bereits durch Grenzziehung festgelegt hat.⁵⁸ Erinnert sei hier an Paulus' Verkündigung des Geheimnisses der verborgenen göttlichen Weisheit, »die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat«.⁵⁹

Als die universal begrenzenden Grenzen versteht Cusanus die im göttlichen Geist präexistierenden platonischen, augustinischen bzw. dionysi-

57 Zum menschlichen Geist als »omnium rerum terminus« siehe *De mente* 1: h²V, N. 57, Z. 5; vgl. auch ebd. 9: N. 117, Z. 5–8 (172); N. 116f. erläutert der cusanische Laie, wie er es versteht, der Geist sei Grenze von allem: Er lasse nämlich den Punkt Grenze der Linie, diese Grenze der Fläche und diese wiederum Grenze des Körpers sein und bilde Zahl, Vielheit und Größe (N. 116, Z. 10–12); Hölzer und Steine hingegen – also das, was wir gewöhnlich als »Dinge« bezeichnen – haben ihre Grenzen aus dem göttlichen Geist (N. 117, Z. 6f.).

58 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 1–4; zu Cusanus' Weisheitsbegriff siehe K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–146; DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 51–92; A. M. HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen«. Nikolaus von Kues als Mystiker (Trierer Cusanus Lecture 14. Trier 2008) 52–60; zu »unterscheiden« bei Anaxagoras: Fragment A 43, A 52, A 61, B 1, B 2, B 4, B 17 (Diels/Kranz); zu Plotins Konzeption des Geistes als Weisheit: W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 45 ff. (zum göttlichen Geist: 50–53; sofern Weisheit mit dem göttlichen Wort, »intellectus« oder »conceptus absolutus« identisch gedacht werde, sei Plotins Weisheitstheorie »anschlußfähig an die christliche Konzeption«).

59 1 Kor. 2,7 (πρώρισεν); vgl. Röm. 8,29–30 und Eph. 1,5: Vorausbestimmung zur Sohneerbschaft bzw. zur Gottessohnschaft.

schen Urbilder (παράδειγματα, exemplaria) und rationalen Seinsgründe (λόγοι, rationes).⁶⁰ »Nach oben« finden sie ihre Grenze im all-begrenzenden und alles vorherbestimmenden göttlichen Geist, »nach unten« hin sind sie es, die jedes Singuläre in sich auf höhere Weise antizipieren und ihm seine individuelle Grenze setzen. Den *exemplaria* und *rationes* bzw. den alles begrenzenden Grenzen gemäß hat die göttliche Weisheit »alle Dinge vorherbestimmt oder im voraus begrenzt und hervorgebracht [...] Sicherlich ist für sie alle der göttliche Geist die Grenze. Er hat sie nämlich in sich auf die Weise ihrer Seinsgründe (*rationabiliter*) begrenzt.«⁶¹

Wir werfen einen Blick auf die Quelle, die Cusanus an dieser Stelle inspiriert haben dürfte. Dionysius hat im 4. und 5. Kapitel seiner Schrift »Über die göttlichen Namen« die platonischen Prinzipien des Guten und des Seins eingehend behandelt. Mehrmals nimmt er dabei Bezug auf Platons Sonnengleichnis,⁶² in dem bekanntlich gelehrt wird, die Idee des Guten verhalte sich zum Intelligiblen ähnlich wie die Sonne zum Werden, die das endliche Seiende allererst durch ihr Licht wärme, wachsen lasse und sichtbar mache. Beide sind insofern Seins- und Erkenntnisprinzipien, die Sonne für das Sichtbare, die Idee des Guten als Seins- und Erkenntnisgrund für das geistig Erkennbare. Ohne die Sonne gibt es weder Leben noch etwas Sichtbares, ohne die Idee des Guten weder Ideen noch etwas Erkennbares. Beide Ursachen sind mithin in ihrem jeweiligen Bereich notwendige Bedingung für Sein und Erkennbarkeit.

Dionysius schreibt: Wie die Sonne alles zur Teilnahme an ihrem Licht befähigt, so dringt die Gutheit zu allem Sein durch, indem sie es beleuchtet, aktiviert, belebt und vollendet.⁶³ Viel mehr aber noch als die eine Sonne,

»die in sich die Ursachen des vielen an ihr Teilhabenden auf einförmige Weise im voraus erfasst, muss man zugeben, dass bei der Ursache von ihr und von allem die Urbilder von allem Seienden gemäß der einen überseienden Einung im voraus Bestand haben [...]. Wir

60 Vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 99, Z. 1–4; *De beryl.*, h ²XI/1: N. 17,7–17; *De non aliud* 10: h XIII, S. 22, Z. 23–26 (N. 38).

61 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 4–11.

62 PLATON, *Politeia* VI, 509b; zur Auslegung des Sonnengleichnisses durch Proklos siehe W. BEIERWALTES, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren* (Frankfurt/M. 2007) 106–108; zu Cusanus siehe insbesondere *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 5–21 (N. 8f.).

63 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 1 (PG 3, 693B; CD I, 144); IV 4 (697B–D; 147f.; 700BC; 148f.); V 8 (824BC; 187f.).

sagen, die Urbilder seien die Sein-schaffenden und in Gott auf einhafte Weise bestehenden λόγοι des Seienden, die die Theologie Vorherbestimmungen und göttliche gute Willensakte nennt, das Seiende begrenzend und schaffend. Ihnen gemäß hat der Über-Seiende alles Seiende sowohl im voraus begrenzt als auch [ins Sein] geführt.«⁶⁴

Nach Dionysius sind es also die παραδείγματα, λόγοι, προορισμοί, die als Einheit in Gott präexistieren, allem Seienden ontologisch vorgängig zu seiner Verwirklichung Grenzen setzen und es als so Begrenztes entstehen lassen. Cusanus greift diese Gedanken auf, wenn er – wie wir gehört haben – bis in die Formulierungen hinein mit Dionysius übereinstimmend schreibt: Die *exemplaria* bzw. *rationes* haben ihr Sein im voraus im göttlichen Geist (*in ipsa praeexsistentes*). Indem er sich an ihnen orientiert, hat er alles – um es einmal in den von Cusanus verwendeten lateinischen Verben zu sagen – prädestiniert, präterminiert und produziert.⁶⁵ Dies hat im dionysischen Text folgende Entsprechungen: (1) das Voraus-Sein der Urbilder in Gott, die auch (2) Vorherbestimmungen genannt werden, mit der Funktion, (3) alles vorgängig zu begrenzen und (4) alles Seiende aus sich hervorzubringen.

Im zehnten und letzten Abschnitt von Kapitel 5 fasst Dionysius seine Lehre vom Voraus-Seienden in einer für unsere Auslegung des cusani-schen Grenzbegriffs aufschlussreichen Weise zusammen:

»Der Voraus-Seiende ist Anfang und Ende alles Seienden: Anfang als Ursache, Ende als Um-willen, Grenze von allem und Unbegrenztheit aller Unbegrenztheit und Grenze [...].⁶⁶ In Einem nämlich [...] hat er alles Seiende im voraus und lässt es Bestand haben, indem er allem überall gemäß einem und demselben, gemäß dem Ganzen selbst und auf alles hin zugegen ist, hervorgeht und bei sich selbst bleibt, [...] weder Anfang oder Mitte oder Ende hat, weder in einem von den Seienden noch etwas von den Seienden ist.« Alles Zeitliche übersteigend ist er »das Ewige selbst, das Seiende, die Maße des Seienden und das durch ihn und von ihm her Gemessene.«⁶⁷

Der Voraus-Seiende ist also – nicht in sich selbst, denn dort ist er nichts als Einheit, sondern allein im Hinblick auf die Erschaffung des Seienden – Anfang und Ende, Grenze und Unbegrenztheit alles Seienden. Er ist der das Seiende Voraus-Habende, ihm Sein Gewährende und im Sein Gegenwärtige. Vom Seienden her gesehen tritt er insofern Sein-begrün-

64 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 8 (824C; CD I, 188,3–10).

65 Dionysius hat in *De div. nom.* V 8 als Äquivalent für *produxit*: παρήγαγεν (PG 3, 824C; CD I, 188,10).

66 Zu Gott als Alpha (Erstem, Anfang) und Omega (Letztem, Ende) siehe *Offb.* 1,8; 22,13; *De docta ign.* II, 13; h I, S. 113, Z. 6–8 (N. 179).

67 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 10 (PG 3, 825B; CD I, 189,7–190,1).

dend aus sich heraus, in Wirklichkeit aber bleibt er in sich selbst und gänzlich frei von allem Seienden, dem er das gibt, was er selbst als solcher nicht hat: Anfang, Mitte und Ende.

Wir kehren zurück zum *campus termini*, in dem Cusanus am Ende von N. 81 den Zusammenhang von Schöpfung und Grenze näher beleuchtet (2a): Vor dem Werden-Können liege Gottes Wille zur Schaffung der Welt. Cusanus meint, wir könnten uns keinen Begriff davon machen, was Gott alles hätte erschaffen können.⁶⁸ »Aber Gott selbst hat in seinem Begriff begrenzend festgelegt (*determinavit*), dass er diese Welt oder diese herrliche Schöpfung, die wir sehen, schaffen würde.«⁶⁹

Alles Gewordene hat seine Grenze vom göttlichen ewigen Vor-Begriff, der auch das Werden-Können geschaffen hat, und zwar mit dem Ziel, die Welt entstehen zu lassen (2b):

»Alles hat demnach aus einer Begrenzung, die der Geist in sich vollzog, seine Grenze empfangen, dass es so und [genau] so ist (*sic et sic essendi*). Diesem ewigen Begriff (*conceptus*) gemäß hat er das Werden-Können geschaffen und es auf die Welt und ihre Teile begrenzt (*determinavit*), wie er sie in Ewigkeit vorausbegriffen hat (*praeconceptum*). Das Werden-Können ist nämlich nicht als verworrenes (*vagum*) und unbegrenztes geschaffen worden, sondern auf das Ziel und die Grenze hin, dass diese Welt entstehen soll und nichts anderes.«⁷⁰

Gottes *conceptus*, *verbum mentale*⁷¹ (*sapientia*) hat als Grenze ohne Grenze in Freiheit seinen Willen auf die Weltentstehung begrenzt (2c):

»Jener Begriff also, den man auch geistiges Wort oder Weisheit nennt, ist die Grenze, die keine Grenze hat. Dem göttlichen Geist ging kein anderer Geist voraus, der ihn zur Erschaffung dieser Welt hätte begrenzen können (*determinaret*). Sie entstand vielmehr [nur], weil der ewige Geist, frei zum Schaffen oder Nicht-Schaffen, zum so oder auf andere Weise Schaffen, seine Allmacht in sich von Ewigkeit [so] begrenzt hat, wie er gewollt hat.«⁷²

68 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 11–15: »Richte deinen Blick auf das, was dem Werden-Können vorausliegt und erwäge auf menschliche Weise, dass Gott von Ewigkeit den Begriff (*conceptus*) gefasst hat, schaffen zu wollen. Als [noch] nichts geschaffen war, weder Himmel, noch Erde, noch Engel, noch sonst irgendetwas, waren jene nicht eher erschaffbar als andere, die mit ihnen nichts gemein haben und von denen wir uns keinen Begriff machen können«.

69 *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 11–17.

70 *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 1–6.

71 Zu »*conceptus seu verbum mentale*« vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 99, Z. 1 (h IX, S. 123 c. adn.); THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I, q. 39, a. 8.

72 *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 7–12; zur unbegrenzten *δύναμις* des Einen vor allem Bestimmt- und Begrenzt-Seienden in der Philosophie Plotins siehe W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 119f.

Auch im 2. Kapitel des 2. Buches der *Cribratio Alkorani* können wir lesen, dass allein Gottes freier Wille für die Schöpfung der Welt und ihr So-bestimmt-Sein verantwortlich ist: Ein der Welt vorgängiges *principium* ist letzter Grund dafür, dass sie »das ist, was ist«. Denn dieses hat sie

»so und nicht anders gemacht. Da jener Ursprung aber nicht von einem anderen genötigt wurde – da er ja der Ursprung ist, vor dem es keinen anderen Ursprung gibt, war und ist er frei, zu schaffen und nicht zu schaffen.«⁷³

Im *Sermo* CCXVI schreibt Cusanus, es sei unschicklich, Zweifel an Gottes Willensfreiheit zur Welterschaffung zu hegen. Denn in der unendlichen und ewigen Macht Gottes falle Können und Wille in eins, weil die göttliche *potentia* »kann, was sie will«. Hinsichtlich möglicher Einwände gegen die Begrenzung der Schöpfung gilt deshalb: »Gottes Wille ist frei und anstelle eines [Beweis-]Grundes antwortet die Freiheit.«⁷⁴

(3) Der göttliche Geist ist – hören wir in Kapitel 28 von *De ven. sap.* – für jedes Geschöpf die äußerste Grenze, der allumfassende Gesetz- und Maßgeber seines So-und-nicht-anders-Seins. Die göttliche Weisheit hat

»jeder Kreatur ihr Gesetz begrenzt, das sie nicht überschreiten kann. Sie hat jedem Einzelnen Art, Raum oder Ort als Grenze festgelegt [...]. Jeder Kreatur hat sie ihr Maß, ihr Gewicht und ihre Zahl begrenzt.⁷⁵ Und so hat der göttliche Geist alles in höchster Weisheit begrenzt (*determinavit sapientissime*), so dass nichts des Seinsgrundes (*ratio*) entbehrt, warum es so ist und nicht anders. Und wenn es anders wäre, wäre alles ver-

73 *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90, Z. 7–10.

74 *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 25, Z. 7f. 21f.; vgl. auch *De ludo* I: h IX, N. 19. Dass Cusanus' Freiheitsbegriff nicht voluntaristisch missverstanden werden darf, hat Klaus Kremer gegen Hans Blumenberg im Anschluss an *De beryl.*, h ²XI/1: N. 17 und N. 51, Z. 12–19 (*voluntas creatoris* [...] *ultima essendi ratio* [...] *ipse deus creator simplex intellectus, qui per se creat, [...] voluntas non [...] nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum* [...]) gezeigt: K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 234f. mit Anm. 68–70; DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 58) 327f.; ähnlich gegen eine Irrationalität des Willens im Denken Plotins argumentierend: W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 135–138 (zum Willen des Einen als eines sich selbst wollenden Ursprungs, »der als absolute Freiheit will, was er ist – und nur dies wollen »kann«, weil er ist, was er will«; 136).

75 Zu *Sap.* 11,21 (*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*) siehe *De docta ign.* II, 13: h I, S. 111, Z. 11f. (N. 176) *De sap.* I: h ²V, N. 5 und 6 (und die Quellenangaben zu N. 5, Z. 6f. in h ²V, S. 8); W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von »Sapientia«* 11,21, in: *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969) 51–61; vgl. auch *De theol. compl.* 10: h X/2a, N. 10, Z. 36–68: als begrenzende Form und begrenzendes Prinzip ist die Einheit seinsbegrenzendes »principium numeri«, von dem gilt: »numerus substantia rei« (Z. 37), »unum faciendo terminat et terminando unum facit« (Z. 50); »dare esse est terminare, unire, formare« (Z. 68).

schwommen (*omnia confusa*). Der göttliche Geist ist also Maß und Grenze von allem, da er Seinsgrund und Bestimmung seiner selbst und von allem ist (*ratio et diffinitio sui et omnium*).«⁷⁶

Die Grenzsetzung bezieht sich auf das Sein des Geschöpfs, auf dessen exaktes Maß und genaue Zahlbestimmung. Als letzter und einziger Seinsgrund ist die göttliche Weisheit für jedes Geschöpf die Ursache dafür, weshalb es ist und warum es so ist, wie es ist, und nicht auf andere Weise (*cur sic et non aliter*).

(4) Der göttliche Geist ist auch Ursache der Vollkommenheit der Arten, die er ihnen als ihr vollendeter Seinsgrund zumisst, indem er ihr Werden-Können auf ihr spezifisches Was-Sein begrenzt. Und die Arten haben

»ihre Urbilder nur durch den göttlichen Geist, durch den sie sind, was sie sind; und auf ihn hin sind sie begrenzt. Er ist der Seinsgrund (*ratio*), der größer und vollkommener nicht sein kann; deshalb ist er der Geist selbst. Der Seinsgrund ist nämlich insoweit vollkommen, soweit der Geist oder Intellekt in ihm widerleuchtet. Er leuchtet also in den verschiedenen Seinsgründen auf verschiedene Weise, in einem auf vollkommener Weise als im anderen. Der Seinsgrund, der nicht mehr vollkommener sein kann, weil er alles ist, was sein kann, ist der ewige Geist selbst. Die Seinsgründe oder Urbilder aller Dinge sind also auf jenen ewigen Seinsgrund hingeordnet, in dem sie auf höchst vollkommene Weise begrenzt sind (*terminatur perfectissime*), da sie nur gültige und vollkommene Seinsgründe sind, insoweit sie an jenem [Seinsgrund] teilhaben, welcher der ewige Geist ist. Durch die Teilhabe an ihm sind sie das, was sie sind (*cuius participatione id sunt quod sunt*). Die Verschiedenheit der Urbilder (*exemplarium varietas*) beruht also nur auf der verschiedenen Teilhabe der Seinsgründe (*ex varia rationum participatione*), die auf verschiedene Weise am ewigen Seinsgrund teilhaben (*varie rationem aeternam participantium*).«⁷⁷

Cusanus beschließt Kapitel 28 von *De venatione sapientiae* mit dem Hinweis darauf, dass Gottes Schöpfung infolge der exemplarursächlichen Begrenzung der Arten im Sein zu allgemeiner Zufriedenheit geführt hat und damit als gelungen zu beurteilen ist:

76 *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83, Z. 4–14; dazu, dass Gott sich durch seine inneren Eigentümlichkeiten selbst in seinen Grundwürden in Form von Superlativen bestimmt, siehe Cusanus' Exzerpte aus R. LULLUS, *Ex arte mysica theologiae et philosophiae*, in: U. Roth (Hg.), CT III 4: *Die Exzeptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus* 83 (Heidelberg 1999) 33: Deus per sua principia dignitates sive rationes diffinitur sic: deus est unitas unissima, deus est operatio operatissima et cetera. et per istas diffinitiones unitas sive operatio et cetera communis est deducta in specificam et sic deus est diffinitus per suas proprietates et non per causas neque etiam effectus; vgl. auch E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlin 1961) 55f.; 134.

77 *De ven. sap.* 28: h XII, N. 84.

»Alle, die durch ihre Urbilder in der Weise der Art (*specifice*) begrenzt werden, sind zufrieden,⁷⁸ da in ihren Arten (*speciebus*) ihr Werden-Können begrenzt ist. In den Arten haben sie teil am ewigen Seinsgrund und am göttlichen Geist, dem besten Schöpfer von allen.«⁷⁹

Zur näheren Klärung wird dann noch eine Erläuterung hinzugefügt, die man aus der Perspektive eines modernen Welt- und Menschenbildes leicht im Sinne einer Einschränkung der These vom Gelungensein der Schöpfung missverstehen könnte: Zwar haben alle Menschen an der *humanitas* und alle Kreise am Kreis-Sein (d. h. am gleichen Abstand des Mittelpunkts vom Umfang) als an der jeweils gleichen Art teil. Aber dennoch kann ein bestimmter Mensch nicht das werden, was der Mensch insgesamt werden kann; und kein Kreis kann so vollkommen werden, wie der Kreis überhaupt werden kann. Wenn das nämlich der Fall wäre, würde »das Werden-Können eines jeden als Vollendung im urbildlichen Seinsgrund oder im intelligiblen Menschen [bzw. Kreis] begrenzt«.⁸⁰

Die Individuen einer bestimmten Art erreichen – so Cusanus zu Beginn des 3. Buches von *De docta ignorantia* – nicht die Grenze und Seinsfülle ihrer Art (ebensowenig die Arten diejenige ihrer Gattung), weil es nur eine einzige, alle Arten und Gattungen sowie das Universum einschließende, deren Explikationen in Vollkommenheit einfaltende *maximitas absoluta* gibt, die das All des Verschiedenen auf absolute Weise, d. h. vorgängig zu und in ihrem mit sich selbst stets identisch bleibenden Anfang-, Mitte- und Ende-Sein unabhängig von aller Differenz umfasst:

78 Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 123, Z. 4f. (N. 189): hoc quidem a Deo factum est, ut quisque in seipso contentetur – licet alios admiretur; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 202f.

79 *De ven. sap.* 28: h XII, N. 85, Z. 1–4; vgl. *De docta ign.* II, 12: h I, S. 110, Z. 8f. (N. 174): non dubitet quisquam Deum optimum ad se omnia creasse et non velle quidquam perire eorum, quae fecit; ERIUGENA, *De div. nat.* I 11 (PL 122: 451D); vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 145f.

80 Vgl. *De ven. sap.* 28: h XII, N. 85, Z. 6–12: »So gehören alle Menschen zur gleichen Art; denn würde jeder Mensch das, was der Mensch werden kann, würde das Werden-Können eines jeden als Vollendung im urbildlichen Seinsgrund oder im intelligiblen Menschen begrenzt (terminaretur). Dasselbe gilt von allen Kreisen. Jeder von ihnen würde, wenn er so vollkommen wäre, wie ein Kreis werden kann, in jenem urbildlichen Seinsgrund eines gleichen Abstands des Mittelpunkts vom Umfang begrenzt; deshalb gehören alle [Kreise] zur gleichen Art.« Vgl. ebd. 37: h XII, N. 108; zu »humanitas« als Erfüllung aller beseelten Teile des menschlichen Organismus nach *De docta ign.* II, 5 (N. 121 und N. 122) siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 152–155; A. MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues* (BCG XIV. Münster 2006) 60f.

»Es gibt nur eine Grenze (*non nisi unus terminus*) der Arten oder Gattungen oder des Alls, die [zugleich] Mittelpunkt, Umfang und Verbindung von allem ist (*centrum, circumferentia atque conexio omnium*).⁸¹ Auch das All schöpft Gottes als solche unendliche, absolut größte Macht (*ipsa infinita absolute maxima potentia*) nicht aus (*non evacuat*), so dass es schlechthin das Größte wäre, das die Macht Gottes begrenzen würde. Und so erreicht das All nicht die Grenze der absoluten Größtheit, noch erreichen die Gattungen die Grenze des Alls noch die Arten die Grenze der Gattungen noch die Individuen die Grenze der Arten, so dass alle dasjenige sind, was sie auf die beste Weise (*meliori modo*) zwischen dem Größten und Kleinsten sind, und so dass Gott Ursprung, Mitte und Ziel des Alls und der Einzelnen ist (*principium, medium et finis universi et singulorum*), damit alle, ob sie auf- oder absteigen oder zur Mitte streben, zu Gott gelangen können (*ut omnia ad deum accedant*).«⁸²

Die von Cusanus für sämtliche *individua, species, genera* des Universums in Anspruch genommene optimale Seinsweise beruht darauf, dass alle Wesen gemäß der ihnen jeweils eigentümlichen Strebetendenz zu jener *perfectio* zu kommen vermögen, in deren Sein ihre je übergeordnete Grenze und die Verschiedenheit ihrer Vollkommenheitsgrade (*diversitas graduum perfectionis*) gewährleistet sind. Allein im *maximum absolutum*, von dem jedes Individuum her stammt und auf das es ausgerichtet ist, kann das Einzelne das seiner *species* entsprechende Best-Sein finden. Darin kommt ein erstaunliches Paradoxon zum Ausdruck: Nicht in sich selbst als von allen anderen unterschiedene und getrennte Eigenheit, sondern allererst in seinem Prinzip und Ziel kann das Individuum die Fülle seines Seins, seine eigentliche Erfüllung finden. Was den Ort anbelangt, den die Individuen im Gefüge des Alls einnehmen, so denkt Cusanus an deren exakte Einordnung in eine fest gefügte Stufenfolge von Gattungen und Arten, da erst dadurch das eine zusammenhängende vollkommene All (*unum continuum perfectum universum*) ermöglicht wird.⁸³

81 Vgl. *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 1–23 (N. 64–65); II, 11: S. 100, Z. 6–S. 101, Z. 11 (N. 156–157); II, 12: S. 104, Z. 2 (N. 162); S. 109, Z. 24–S. 110, Z. 2 (N. 164); vgl. D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (wie Anm. 21) 203 ff.; R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 19) 259–262.

82 *De docta ign.* III, 1: h I, S. 120, Z. 14–24 (N. 185); zu »*meliori modi*« siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 125 ff., 152 ff. und 192.

83 Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 120, Z. 24–S. 121, Z. 10 (N. 185 u. 186); vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 62, Z. 2–5 und N. 64, Z. 19 f.; TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (BCG XV. Münster 2006) 173: Unbestimmtheit des Einzelnen in Bezug auf den durch die Grenzen von Universum, Gattung und Art festgelegten Möglichkeits-horizont: »Das Einzelne erreicht und berührt diese Grenzen nicht, sondern wird selbst durch sie umfaßt. Wirklich begrenzt wird es nur durch die absolute Grenze«; R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 19) 138 f.; Cusanus nimmt an, die Kraft der »*conexio*« sei so stark, dass sie alle Differenzen miteinander zu verbinden vermag (vgl. Platons *desmos*

(5) Am Ende von Kapitel 27 und in Kapitel 29 von *De venatione sapientiae* handelt Cusanus von der *mens humana*. Der kurze Einschub am Schluss von N. 82 hat in erster Linie kontrastierende Bedeutung: Während der göttliche Geist in umfassender Weise grenzsetzend wirkt und das Werden-Können mit dem Ziel der Weltentstehung geschaffen hat, kann der menschliche Geist nur im Bereich seiner eigenen Begriffsbildung begrenzend tätig sein. Oder anders gesagt: Alles, was Gott ursprünglich, in Absolutheit und unbegrenzter Freiheit vermag, kann der Mensch nur in einer von der göttlichen Wirkweise abgeleiteten Form, in menschlich eingeschränkter Freiheit und in den Grenzen seiner Art:

»Denn der menschliche Geist, der ein Abbild des absoluten Geistes ist, setzt, auf menschliche Weise frei, allen Dingen in seinem Begriff Grenzen (*in suo conceptu terminos ponit*), weil der Geist alles auf begriffliche Weise mißt (*mensurans notionaliter cuncta*). So setzt er den Linien eine Grenze, macht sie lang oder kurz, und setzt so viele Begrenzungspunkte auf ihnen, wie er will. Und was immer er sich vornimmt zu tun, das begrenzt er zunächst in sich, und er ist die Grenze aller seiner Werke. Alles, was er schafft, begrenzt ihn dabei nicht, dass er nicht [noch] mehr schaffen könnte. Er ist in seiner Weise die unbegrenzte Grenze.«⁸⁴

Cusanus selbst verweist für alles Weitere auf das, was er in seinem *Idiota De mente* über den Geist geschrieben habe. Dort unternimmt er den Versuch, den Geistbegriff näher zu bestimmen. Der Laie äußert im Gespräch mit dem Philosophen die Vermutung (*coniectura*), der Geist sei dasjenige, »von dem (*ex qua*) aller Dinge Grenze und Maß (*terminus et mensura*) stammt«.⁸⁵ Der menschliche Verstand, der den Dingen Bezeich-

in *Tim.* 31bc, 38e, 41b, 42a), und zwar derart, dass innerhalb der Gattungen und Arten die unteren mit den oberen in eins fallen (*ut in medio coincidunt*) und dass wiederum die höchste Art einer Gattung mit der tiefsten Art der unmittelbar übergeordneten Gattung koinzidiert; HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 79) 152f., nennt als Quellen Platon, Aristoteles, Poseidonios, insbesondere aber Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* VII 3: Der Geist Gottes »fügt als die Ursache der unlösbaren Verknüpfung und Ordnung von allem jeweils die Enden des [ontologisch] Früheren mit den Anfängen des [ontologisch] Späteren zusammen und stellt so in Schönheit die eine Eintracht und Harmonie des Alls her« (PG 3, 872B; CD I, 198, 16–20); die zuletzt genannte Arten-Verbindung kommt allerdings nicht der »conexio maxima« Gottes gleich, sondern sie unterliegt – wie jede Verbindung im endlichen Bereich des »Mehr-und-Weniger-Aufnehmenden« – der graduellen Verschiedenheit (*omnis conexio graduativa*).

84 Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 13–20; vgl. N. HEROLD, *Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 26 (Trier 2000) 167; zu »anima interminabilis notionalis terminus« siehe *De aequal.*: h X, N. 10, Z. 1–11.

85 *De mente* 1, h V: N. 57, Z. 5; zu Cusanus' etymologischer Ableitung (*mens a mensurando*) siehe seine Marginalien zu Albertus Magnus, *In De div. nom. Dionysii* (Cod.

nungen beilege, falte zwar grundsätzlich die Urbilder von allem begrifflich ein,⁸⁶ erreiche aber dennoch nicht die Washeit der Dinge (*quiditas rerum*).⁸⁷ Weil die *proprietas vocabulorum* stets ein ›Mehr und Weniger‹ zulasse,⁸⁸ sei die *vis vocabuli* auch im Falle des Geistbegriffes nicht dazu in der Lage, den Geist auf adäquate Weise zu benennen.⁸⁹

Dass der endliche Geist in seinem Aktionsradius auf eine Explikation und Grenzsetzung der in ihm liegenden Begriffe eingeschränkt ist, geht nach *De venatione sapientiae* daraus hervor, dass er, weil er ja nicht der Urheber der Dinge ist, auch ihr Wesen nicht erkennen kann:

Cus. 96, fol. 83^v; CT III 1, ed. Baur 98: N. 143); In *Mysticam theologiam Dionysii* (Cod. Cus. 96, fol. 231^v; CT III 1, 112: N. 601); BONAVENTURA, *Sent.* I, d. 3, pars II, a. 2, q. 1 (ed. Quaracchi I 89a); THOMAS V. AQUIN, *De veritate* q. 10, a. 1 (nomen mentis a mensurando est sumptum); *S. theol.* I, q. 79, a. 9, obi. 4, ad 4; vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, in: MFCG 5 (1965) 35; R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 167; P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* (Studies in the History of Christian Thought XXX. Leiden 1982) 133 f.; TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 83) 50 ff.; A. MORITZ, *Explizite Komplikationen* (wie Anm. 80) 77 f.; zu den Parallelstellen aus dem cusanischen Opus siehe R. STEIGER, in: h²V, 90 f. (zu N. 57, Z. 5 f.).

86 Siehe den Quellen- und Parallelstellenapparat zu *De mente* 2, h²V, N. 58, Z. 10 f.; PROCLUS, *Elem. theol.*, prop. 195: Omnis anima est omnes res, exemplariter quidem sensibilia, eikonice autem intelligibilia (ed. Boese, Leuven 1987, 95); *Liber de causis*, prop. XIII (XIV) n. 115: In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intellectibiles in ea sunt, quia scit eas; n. 119: res sensibiles omnes in anima sunt per modum causae, propter quod anima est causa exemplaria (ed. Pattin, Leuven 1966, 76, 11–13; 77, 27–29); THOMAS V. AQUIN, *Super librum de causis expositio*, ad prop. 14 (ed. Saffrey, Fribourg 1954, 84–87); ARISTOTELES, *De anima* III 4, 429a27–29; III 8, 431b21–432a6; *De mente* 2: h²V, N. 58, Z. 10 f.; 3, N. 72, Z. 12 f.; 5, N. 86, Z. 6; *De ven. sap.* 17: h XII, N. 49, Z. 15 f.; 29, N. 86, Z. 4–6; *De ludo* II: h IX, N. 91, Z. 5–8 (anima in se notionaliter omnia complicans); *De aequal.*: h X, N. 9, Z. 14 f.; N. 10, Z. 14–18; N. 14, Z. 1–4; *De coni.* I, 4: h III, N. 15, Z. 1–3; *Sermo CCLI*: h XIX, N. 13, Z. 5 f.; N. 14, Z. 2–4.

87 Siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 269 (mit Belegen in Anm. 333); 309 mit Anm. 460; DERS., *Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in ›Idiota De mente‹*, in: *Perspektiven der Philosophie* 27 (2001), 104 und 118 (Anm. 12); Anm. zu *De mente* 2, in: h²V, N. 58, Z. 12 f.

88 Vgl. *De ven. sap.* 33: h XII, N. 97, Z. 5–7: non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari; *Comp.*: h XI/3, N. 11, Z. 12–14: Cum autem perfectio signorum recipit magis aut minus, nullum signum umquam erit ita perfectum et speciale, quin possit esse perfectius.

89 *De mente* 2: h²V, N. 58; vgl. h²V, S. 92 f. (Anm. zu N. 58, Z. 11 und 13–18); *De princ.*: h X/2b, N. 35, Z. 3–5; N. 19, Z. 8 f.; D. F. DUCLOW, *The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language*, in: *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 38 (1977) 285.

»Da unser Geist nicht Ursprung der Dinge ist und nicht ihre Seinswesenheiten (*essentiae*) begrenzt – das ist [Sache] des göttlichen Geistes –, ist er [nur] der Ursprung seiner Handlungen, die er begrenzt. In seiner Kraft werden alle auf die Weise des Begriffs (*notionaliter*) eingefaltet.«

Insofern der Intellekt nach Cusanus' Geisttheorie grundsätzlich nichts erfasst, »was er nicht in sich selbst vorfindet«, soll es auch keinen Sinn ergeben, wenn man sich abmüht, die Seinswesenheiten der Dinge zu erfassen zu suchen.⁹⁰

»Die Seinswesenheiten aber und die Washeiten (*quiditates*) der Dinge sind nicht in ihm als er selbst, sondern nur die Begriffe der Dinge (*notiones rerum*), die Anähnlichungen und Ähnlichkeiten der Dinge sind. Die Kraft des Intellekts besteht nämlich darin, sich allen intelligiblen Sachverhalten (*res intelligibiles*) angleichen zu können. So sind in ihr Art[formen] oder Anähnlichungen an die Dinge.«⁹¹

Im 3. Kapitel von *De mente* bedient sich Cusanus zur Erläuterung seiner *assimilatio*-Theorie des *complicatio*–*explicatio*-Modells: Während der göttliche Geist alles urbildlich einfaltet, ist der menschliche Geist ein Abbild dieser *complicatio*; während der unendliche Geist die Allheit der Wahrheit der Dinge (*universitas veritatis rerum*) ist, ist der endliche Geist die Allheit der *assimilatio rerum* bzw. der Begriffe (*similitudines notionales*); während der unendliche *conceptus* Seinsschöpfung besagt, ist der endliche nur Anähnlichung an das Seiende (*entium assimilatio*), so dass der menschliche Geist als »Abbild der unendlichen Seinswesenheit« und »Einfaltung aller Abbilder« alles ursprünglich Urbildhafte lediglich in Form von Ähnlichkeiten der Dinge hat und erfasst.⁹²

90 Vgl. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 6–8. 13 f.; 28, N. 87, Z. 7–9.

91 Vgl. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86; zur »assimilatio« an Erkennbares als Konstitutivum des Erkennens und geistigen Messens siehe *De poss.*: h XI/2, N. 17, Z. 9–11; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 10–16; N. 87, Z. 15–17; *De mente* 7: h V, N. 102, Z. 4 f. 15 f.; N. 103, Z. 3; N. 104, Z. 1–13; N. 105, Z. 11 f.; *De fil.* 6: h IV, N. 87; *De princ.*: h X/2b, N. 21; *Crib. Alk.* II, 3: h VIII, N. 94; Thomas v. Aquin, *S. theol.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

92 *De mente* 3: h V, N. 72 f.; J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster/W. 1989) 43 f.; K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 42 f.; den Bildcharakter der »mens« und die These, dass alles im Geist nur als im Bild und in der Ähnlichkeit der Wahrheit ist, verbindet Cusanus mit der traditionellen Theorie von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches: *De mente* 3, N. 72, Z. 12–14 (*omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio*); *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 4 f.; *Comp.* 10: h XI/3, N. 32, Z. 5; *De docta ign.* II, 9: h I, S. 150, Z. 20 ff. (N. 150); *De poss.*: h XI/2, N. 17, Z. 10; vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* B 4, 1000b 5–6; *De anima* A 2, 404b 17–18; 405b 15; 409b 26–28; 410a 23–25; zu Proklos

Als erstes und einfachstes Ähnlichkeitsbild Gottes⁹³ steht der menschliche Geist zwischen Gott als seinem Urbild und den Dingen als den von der göttlichen Einfaltung hervorgebrachten Einfaltungen und Ähnlichkeiten. Was unseren Geist dazu befähigt, sich diesen anzugleichen, ist die aus seinem Bild- und Ähnlich-Sein, d. h. aus seiner Herkunft vom Urbild stammende komplikative Kraft.⁹⁴ Die *vis assimilativa complicationis* ist jene *vis conformativa seu configurativa*,⁹⁵ in der sich der Geist im Sinne einer komplikativen Einheit als Zahl Eins, als Punkt, Jetzt, Einfachheit, Identität, Gleichheit, Ruhe, Verbindung etc. aller diskreten und ausgedehnten Vielheit (Zahlen bzw. Linie, Fläche, Körper), Zeit, Zusammensetzung, Differenz, Ungleichheit, Bewegung, Trennung etc. anzugleichen vermag. »Und durch das Bild[-Sein] der absoluten Einfaltung, die der unendliche Geist ist, hat er [scil. der endliche Geist] die Kraft, mit der er sich jeder Ausfaltung anähnlichen kann.«⁹⁶ Der menschliche Geist ist also in dem ihn auszeichnenden Assimilations- und Komplikationsvermögen gänzlich auf die *mens infinita* angewiesen, in seinem Sein und Erkennen so sehr von ihr abhängig, dass er ohne sie gar nicht denkbar wäre, keine Inhalte hätte und nichts explizieren könnte.

Dass der menschliche Geist tatsächlich ein Vermögen der Angleichung an intelligible Strukturen (*species, formae*) ist, erläutert Cusanus in *De venatione sapientiae* mit Hilfe eines Vergleichs: Auf keinerlei Weise erreiche das Sehvermögen die *intelligibilia*, da es ontologisch nach ihnen und sein Erfassungsvermögen (*virtus apprehensiva*) zu ihrer Erkenntnis unzureichend (*insufficiens*) sei.

siehe W. BEIERWALTES, »*Centrum totius vite*«. Zur Bedeutung von Proklos' »*Theologia Platonis*« im Denken des Cusanus, in: A. Ph. Segonds / C. Steel (Hgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne* (Leuven/Paris 2000) 637.

93 Zu »*prima et simplicissima imago sive similitudo dei*« vgl. *De mente* 3: h ²V, N. 73, Z. 5. 9–11; 4, N. 74, Z. 16–18.

94 Vgl. *De mente* 4: h ²V, N. 74, Z. 15–25; zum ontologischen Begriff der Angleichung im Sinne der göttlichen Schöpfung siehe *De gen.* 1: h IV, N. 149–152.

95 Vgl. *De mente* 4, h ²V, N. 74, Z. 7–9; *Epist. ad Nicol. Bonon.* (Alberg.), N. 19–20: »Gottes Werk setzt nichts voraus, was ihm vorausginge (*nihil praesupponit, quod sit ante*) [...]. Der Intellekt aber setzt Gottes Werk voraus (*praesupponit opus dei*). Denn jeder seiner Begriffe ist Nachahmung von Gottes Werk« (CT IV 3, ed. Bredow 34); J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze* (wie Anm. 92) 80 und 43f.

96 Vgl. *De mente* 4: h ²V, N. 75, Z. 9f.; *De ludo* II: h IX, N. 92; N. 85–86; *De fil.* 6: h IV, N. 88, Z. 3–10.

»So kann auch der Intellekt die wesenhaften Formen und Washeiten (*essentiales formas et quidditates*) der Dinge auf keinerlei Weise erreichen, um sie zu erkennen, da sie seinem begrifflichen Vermögen [ontologisch] vorausgehen (*cum sint ante notionalem suam virtutem*) und diese [scil. die *virtus intellectualis*] übersteigen.«⁹⁷

»Wie nämlich der Sehsinn in seinem Vermögen und seiner Kraft nur die sichtbaren Art[bilder] (*species*) oder Formen besitzt und das Gehör die hörbaren, so hat auch der Intellekt in seinem Vermögen und seiner Kraft nur die Formen und Art[bilder] (*formas seu species*). Gott allein hingegen hat in seinem Vermögen und seiner Ursachen-Kraft (*potentia causalis*) die Seinswesenheiten und die wesenhaften Formen aller Dinge.«⁹⁸

Wie Gott allein die *essentiae et essentiales formae* in sich haben soll, wie er sie geschaffen und durch Vermittlung des alles zugleich seienden und könnenden Intellekts – und zwar ohne selbst zu erkennen – auch weitergegeben haben soll, das beschreibt Cusanus in N. 87 so:

»Nur Gott, der Schöpfer und Geber jener wesenhaften Formen,⁹⁹ erschaut sie in sich selbst (*in se ipso intuetur*). Gott erkennt nämlich nicht im eigentlichen Sinn (*proprie non intelligit*), sondern er wirkt seinswesenhaft (*essentiat*).¹⁰⁰ Und das bedeutet, dass er die Grenze von allem ist. Denn das Werden-Können des Erkennens wird nur in dem Intellekt begrenzt, der ist, was sein kann. Sein Erkennen entsteht deshalb nicht von den Dingen aus, sondern die Dinge sind aus ihm.«¹⁰¹

Cusanus nimmt also einen göttlichen *intellectus* an, in dem alles Sein-Können je schon verwirklicht ist und das *posse fieri intelligens* seine Grenze gefunden hat. Dieser höchste Intellekt orientiert sich im Erkennen nicht an den Dingen, sondern indem er erkennt, lässt er sie aus sich entstehen. Ob Cusanus hierbei an den proklischen δημιουργικὸς νοῦς bzw. *conditor intellectus* denkt, wissen wir nicht. Aber es liegt nahe, zumal er in Kapitel 9 ausdrücklich diese Lehre der Platoniker anführt und Proklos dabei namentlich nennt.¹⁰²

97 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 5–9.

98 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 14–19.

99 Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Glosa* II 32; ed. Häring, *Commentaries* ..., 275.

100 Vgl. *Crib. Alk.* III, 4: h VIII, N. 94, Z. 5 (*creare enim est essentiarum*; Z. 6f. wird dem Schöpfer ein Ernennen, eine Kunst und ein Wollen dessen, was er schafft, zugeschrieben); *De princ.*: h X/2b, N. 21, Z. 11; *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 5ff. (N. 111); *De pace* 8: h VII, N. 22, Z. 9f.: *potentia unitatis uniat seu essentiat omnia quae habent esse* (und die Anm. zu N. 22, Z. 9 in h VII, S. 22, mit Cusanus' Kommentar zum Begriff ›creare‹ aus Cod. Cus. 50, fol. 1r: *numerare Dei non est post esse, sed est ipsum essentiarum seu formare*); THIERRY VON CHARTRES, *Glosa* II 42; IV 14; *Lectiones* II 52, ed. Häring 278.287.172; siehe auch h XII: S. 159, adn. 15.

101 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 10–15.

102 *De ven. sap.* 9: h XII, N. 24, Z. 1–4; vgl. *De beryl.*: h XI/1, N. 4, Z. 4f.; N. 26, Z. 8; N. 35, Z. 9–12; N. 57, Z. 5f.; N. 64, Z. 16; H. G. Senger (Hg.), *Die Exzerpte und*

Cusanus wird nicht müde, die Erkenntnisweise des endlichen Geistes vom all-vermögenden göttlichen Geist abzuheben: Unser Intellekt erkennt nur,

»wenn er sich allen [intelligiblen Formen] angleicht. Er würde ja nichts erkennen, würde er sich nicht dem Intelligiblen angleichen, um in sich zu lesen, was er erkennt, nämlich in seinem Wort oder Begriff.

Auch seine eigene Washeit und Seinswesenheit kann der Intellekt in sich nicht erreichen, es sei denn auf die Weise, auf die er anderes dadurch erkennt, dass er, soweit er kann, eine intelligible Angleichung an sich selbst formt, wie auch das Sehvermögen sich selbst nicht sieht. Wie könnte nämlich das Sehvermögen sich selbst sehen, ohne selbst sichtbar zu werden? Aber auf Grund dessen, dass er anderes sieht, erreicht der Mensch sehr wohl [eine Erkenntnis], dass in ihm ein Sehvermögen ist. Dennoch sieht er das Sehvermögen nicht. Ebenso erkennt der Mensch, indem er weiß, dass er erkennt, dass in ihm der Intellekt ist, wobei er dennoch nicht erkennt, was er ist [...] Da die göttliche Seinswesenheit nämlich unbekannt ist, folgt, dass keine Seinswesenheit der Dinge im Erkennen erfasst werden kann.«¹⁰³

Es geht hier um die Frage einer möglichen Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Cusanus meint, wir könnten zwar die Tatsache erkennen, dass wir überhaupt erkennen, aber dennoch nicht das, was unser Erkennen ist. Da alles von Gott intuitiv erfasst, all-begrenzend geschaffen und ins wesenhafte Sein gerufen worden ist, kommt nur Gott eine wahrhafte Seinserkenntnis zu. Und das gilt ausnahmslos für alles, mithin auch für den menschlichen Intellekt, dem seine eigene Erkenntnis in ihrem Wesenswas insofern verschlossen bleiben muss.¹⁰⁴

Zwar unternimmt der sein eigenes Maß und seine Fassungskraft (*capacitas*) zu erreichen suchende Geist »alles, um sich zu erkennen. Aber indem er in allem sucht, findet er das Maß seiner (selbst) nur da, wo alles das Eine ist (*ubi sunt omnia unum*).¹⁰⁵ Dort ist die Wahrheit seiner Ge-

Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.1: *Theologia Platonis, Elementatio theologica* (CT III, 2. Heidelberg 1986) 22f. und 103–109 (marg. nn. 349, 358, 366, 372, 374, 386, 388); W. BEIERWALTES, »*Centrum totius vite*« (wie Anm. 92) 635.

103 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 15–26.

104 Immerhin – soviel räumt Cusanus zu unserem Trost ein – kann der Erkennende »auch Mutmaßungen mit Hilfe dessen, was er erkennt, anstellen« (*De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 9f.).

105 Vgl. *De mente* 11: h ²V, N. 130, Z. 5; 14, N. 152, Z. 7f.; zur engen Verbindung von Selbst- und Gotteserkenntnis in Cusanus' Denken siehe J. HOPKINS, *Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 28 (Trier 2003) 151f.: »Der menschliche Geist erkennt sich selbst im Verhältnis zu seiner Gotteserkenntnis und im Verhältnis der Kenntnis seiner selbst in Gott.«

nauigkeit, da dort sein adäquates Urbild ist«. ¹⁰⁶ Zu sich selbst kommt der endliche Geist also erst dann, wenn er im Erkennen ein allem übergeordnetes Kriterium erfasst und als letztes Ziel anerkennt, wenn es ihm gelingt, in der Wahrheit als in seinem Maß und Urbild Ruhe zu finden. ¹⁰⁷

Zum Abschluss der Betrachtungen über den *campus termini* betont Cusanus, es sei wichtig darauf zu achten, dass die Begriffe der Dinge den Dingen folgen.

»Das intellektive Vermögen erstreckt sich auf die Begriffe von den Dingen und folgt somit den Seinswesenheiten der Dinge. Aber die Seinswesenheit jenes Vermögens ist früher als ihr Vermögen und als die unbekannten wahrnehmungsfähigen Seinswesenheiten, die [ontologisch] nach ihr kommen. Die Seinswesenheit der intellektiven Seele ist ja nicht ihr Vermögen und ihre Kraft. Das kann nur bei Gott wahr sein, der vor der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit ist«. ¹⁰⁸

Gott erkennt alles, weil er alles geschaffen hat und es im Sein begrenzt, weil in ihm *actus* und *potentia* nicht auseinanderfallen. Der Mensch erkennt nur insofern, als er sich begrifflich der *essentia rerum* angleicht und damit sein Vermögen im Hinblick auf sein Sein aktuiert. ¹⁰⁹

106 *De mente* 9: h ²V, N. 123, Z. 5–9; vgl. *De coni.* I, 1: h III, N. 5, Z. 15–19: Ziel unseres Geistes ist »die unendliche ›ratio‹, in der allein er seiner, wie er ist, innwerden wird (in qua tantum se, uti est, intuebitur; vgl. II, 16, N. 167, Z. 9–15; *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 6f.; ERIUGENA, *De div. nat.* IV 7; PL 122, 769B), die allein für alles Grundmaß ist (quae sola est omnibus rationis mensura). Zur Ähnlichung an sie werden wir uns um so näher (zu ihr) emporheben, je tiefer wir in unseren Geist, dessen einshafter, lebendiger Mittelpunkt sie ist (cuius ipsa unicum vitale centrum exsistit), vordringen werden«; zur Aufgabe des Menschen, Gott mit Hilfe der *scientia laudis* stets ähnlicher, als lebendiges Bild Gottes seinem Urbild immer gleichförmiger zu werden, siehe H. BENZ, *Ziel des sittlichen Handelns* ... (wie Anm. 107) 221–234 (zu *De ven. sap.* 18–20: h XII, N. 51–58, und *Epist. ad Nic. Bonon.* (Alberg.): CT IV/3, S. 26–32, N. 2–14).

107 Zu *De sap.* I: h ²V, N. 18, und *De mente* 7: h ²V, N. 106, siehe H. BENZ, *Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 26 (Trier 2000) 228–231; zum richtigen Verständnis der Ruhe im ersehnten Unendlichen: W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: W. Haug/W. Schneider-Lastin (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang* (Tübingen 2000) 441f.; zur Einung als Selbst-Transformation und Selbst-Überstieg des Geistes im Denken Plotins siehe DERS., *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 100–102 und 106–108; vgl. insgesamt auch H. BENZ, *Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?* In: J. A. Aertsen und M. Pickavé (Hg.), »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31. Berlin / New York 2004) 384–392.

108 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 88, Z. 1–7.

109 Vgl. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/M.

Und wie seine Erkenntnisfähigkeit prinzipiell eingeschränkt ist, so ist auch das Werden-Können des einzelnen Menschen auf seine jeweilige *essentia* hin individuell begrenzt:

»Wir wissen nicht alles, was durch den Menschen gewusst werden kann. Du bist nämlich kein Grammatiker, Redner, Logiker, Philosoph, Mathematiker, Theologe, Techniker und alles derartige, was du (alles) dennoch, da du ein Mensch bist, werden kannst. Wenn auch das Mensch-Werden-Können in dir auf solche Weise, wie du bist, in Verwirklichung begrenzt ist, eine Begrenzung, die deine Seinswesenheit ist, so ist dennoch das Werden-Können des Menschen in dir keineswegs vollkommen und [als ganzes] begrenzt.«¹¹⁰

Für unseren Geist ist es schlechterdings ausgeschlossen – davon ist Cusanus überzeugt –, dass er die Begrenztheit seiner Erkenntnisfähigkeit hinter sich lässt: »Der menschliche Intellekt ist gemessen und begrenzt (*mensuratus et limitatus*) von Gott, dem Schöpfer, der ihm die Grenzen seiner Fassungskraft (*terminos capacitatis*) gesetzt hat.«¹¹¹ In *De visione Dei* heißt es:

»Der Mensch kann nur auf menschliche Weise urteilen, [...] weil sein Urteil an die menschliche Natur gebunden ist (*contractum*) und weil er beim Urteilen nicht den Umstand dieser Bindung verlässt.«¹¹²

Und in seiner *Apologia doctae ignorantiae* schreibt Cusanus: Wer klug ist, muss frei bekennen, »dass der Mensch nichts auf vollkommene Weise wird wissen können«.¹¹³

Die Defizienz des menschlichen Urteils- und Erkenntnisvermögens korrespondiert mit einer begrenzten Benennungsfähigkeit. Zwar tendiert das Benennen zu einem an der Form orientierten natürlichen Namen, in dem es grundgelegt ist, hin, doch wird es nie die wahre Form des Be-

1998) 614 ff., der die begriffliche Assimilationsfähigkeit zutreffend unschreibt, dann aber zu dem Urteil gelangt, es sei zu bezweifeln, dass Cusanus »eine befriedigende Lösung des Erkenntnisproblems« liefere; Cusanus suche nicht mit der Methode des universellen Zweifels nach einem letzten Fundament der Wahrheit: »die Problemsituation war nicht cartesianisch« (617).

110 *De ven. sap.* 29: h XII, N. 88, Z. 7–13.

111 *Sermo* IV: h XVI, N. 15, Z. 4–7.

112 *De vis.* 6: h VI, N. 19, Z. 15–19.

113 *Apol. doct. ign.*: h II, S. 3, Z. 13–16 (N. 4); vgl. U. ZEUCH, *Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen* (Würzburg 1991) 165; M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 465 und 480f.

nannten ausdrücken können.¹¹⁴ Und diese Einsicht hat für die beschränkte menschliche Erfassungskraft generell Geltung: Das *nomen praecisum* bleibt ihr so grundlegend verschlossen, dass sie nicht einmal die Genauigkeit einer einzigen Sache zu erkennen vermag.¹¹⁵ Cusanus lehrt für den menschlichen Geist streng die Unerreichbarkeit der *praecisio veritatis*.¹¹⁶ Würde der Mensch über ein Erkennen der Wahrheit verfügen, stünde ihm mit der Erkenntnis der Genauigkeit und Wahrheit nur einer einzigen

114 Zur Ambivalenz der Macht des Wortes und gleichzeitig unaufhebbarer Begrenzung des Wortes siehe J. M. ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes* (Trierer Cusanus Lecture 12. Trier 2006) 13 und 20; alle Kraft des Wortes, alles überhaupt Sagbare ist in dem einen Wort der Weisheit begründet (16–19).

115 *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 9–23 (Die ›quiditas‹ von allem, wie es wissbar ist, wird nicht gewusst); 29, N. 86, Z. 6–10; N. 87, Z. 25f.; 33, N. 97, Z. 7–9; *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 24f. (N. 10); I, 24: h I, S. 49, Z. 5–10 (N. 76); *Apol. doct. ign.*: h II, S. 28, Z. 8–17 (N. 42); *De coni.* II, Prol.: h III, N. 70, Z. 12f.; II, 16, N. 100; *De deo abs.*: h IV, N. 4, Z. 1–5; *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 16–22 (der Intellekt kann die ›quiditas‹ einer Sache in ihrer Reinheit nicht vollständig erlangen, sondern er sieht, dass er alles Erlangte in einer stets noch vollkommeneren Weise erlangen kann); *De gen.* 4: h IV, N. 171, Z. 11; N. 174, Z. 1f.; *De mente* 2: h V, N. 58, Z. 12f.; 6, N. 92, Z. 3f.; *De poss.*: h XI/2, N. 43, Z. 15–19, 26–30; *De non aliud.* 18: h XIII, S. 44, Z. 9f. (N. 83); *Comp.* 1: h XI/3, N. 1, Z. 8–14; *Sermo* IV: h XVI, N. 32, Z. 13–15, 26–28; *Sermo* VIII: h XVI, N. 19, Z. 11–15; *Sermo* XLVII: h XVI, N. 9, Z. 13–19 (nulla res habet nomen praecisum); *Sermo* XLVIII: h XVI, N. 15, Z. 9–N. 16, Z. 7; W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (Trierer Cusanus Lecture 4. Trier 1997) 16; DERS., *Platonismus im Christentum* (Frankfurt/M. 1998) 144 mit Anm. 35 (die Unzugänglichkeit der ›quiditas rerum‹ als ein eriugenisches Motiv im cusanischen Denken).

116 Vgl. *De coni.* I, Prol.: h III, N. 2, Z. 3f. (h III, S. 187 Anm. 2); *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 9f. (N. 4); I, 2, S. 8, Z. 16f. (N. 8); I, 26, S. 56, Z. 14–16 (N. 89); II, 1, S. 61–63 (N. 91–94); *Apol.*: h II, S. 21, Z. 13–S. 22, Z. 8 (N. 31); *De coni.* I, 11: h III, N. 55, Z. 5–19; zu den Kontraktionsstufen der nur in Gott absoluten ›praecisio‹ siehe *De coni.* II, 1: h III, N. 75; vgl. K. KREMER, *Weisheit ...* (wie Anm. 58) 118–121; U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift ›De docta ignorantia‹ des Nikolaus von Kues* (BGPhThMA 33. Münster 1991) 36f. und 57; J. STALLMACH, *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik* (Bonn 1982) 16–18 und 44f.; N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (BCG VI. Münster 1975) 13f. und 105; DERS., *Bild, Symbol und Analogie: die »Modelle« des Nikolaus von Kues*, in: H. Stachowiak (Hg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. I, Hamburg 1986, 301; N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (BCG III. Münster 1969) 36–39, 56, 82f., 87, 96–100, 112f., 116; H. MEINHARDT, *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis*, in: K. Jacobi (Hg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg/München 1979) 108ff.; H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner* (Neuausgabe von: *Die Legitimität der Neuzeit*, 4. Teil. Frankfurt/M. 1976) 49, 57ff. und 74.

Sache Gott selbst als die Genauigkeit jeder beliebigen Sache (*cuiuscumque rei praecisio*) offen.¹¹⁷

Für Cusanus' Konzeption des Geistes ist es kennzeichnend, dass die *mens* nicht ungebunden und frei agieren kann, sondern dass sie nach bestimmter innerer Strukturierung Erkenntnis entwirft und alles Erkennbare auf eine Zahl- und Maßeinheit zurückführt.¹¹⁸ Der Geist vermag nämlich nur deshalb alles zu messen, weil er durch die Einheit als *terminus* der Zahl (und damit zugleich auch der Vielheit)¹¹⁹ das Diskrete unterscheidet, weil er die Größe, d. h. den Punkt¹²⁰ als *terminus* der Linie, diese als *terminus* der Fläche und diese wiederum als *terminus* des Körpers im Sinne einer *demonstratio omnium rerum* bildet.¹²¹ Und in-

117 *De mente* 3: h ²V, N. 69, Z. 9–15; vgl. 10, N. 127, Z. 13 f. (*scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium*); *De coni.* I, 10: h III, N. 52, Z. 7; II, 16, N. 168, Z. 25 f.; *De sap.* II: h ²V, N. 29, Z. 2; N. 31, Z. 8.

118 ›Numerus, mensura, pondus‹ (nach *Sap.* 11, 21) als Strukturprinzipien der göttlichen Schöpfung thematisiert Cusanus insbesondere in *De sap.* I: h ²V, N. 5, Z. 6–N. 6, Z. 21 (siehe auch oben Anm. 75); zu ›multitudo‹ und ›magnitudo‹ als auf der komplikativen Einheit der ›ratio‹ basierenden Grundlagen der Wissenschaftsdisziplinen des Quadrium (die Vielheit für Arithmetik und Musik, die Größe für Geometrie und Astronomie) siehe W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus* (Wien 1983) 43.

119 Siehe neben *De mente* 9: h ²V, N. 116–123 und 10, N. 126–128, auch *De ludo* II: h IX, N. 65, 79 und 109; dass es sich nicht um eine quantitativ-sukzessive, sondern vielmehr um eine metaphysisch-komplikative, »qualitative Zahlenauffassung« auf der Basis einer »ontologischen Relevanz der Zahl« handelt, zeigt W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie* (wie Anm. 118) 75 f.

120 Auf das quasi mystische Erfahrungsmoment in der supra-mathematischen und supra-intellektuellen Intuition des Punktes macht G. VON BREDOW, *Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zu Anschauung und Einung*, in: MFCG 12 (1977) 104–107; DIES., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, hg. v. H. Schnarr (Münster 1995) 86–90, aufmerksam.

121 Vgl. *De mente* 10: h ²V, N. 128, Z. 3–6 (*omne, quod est, cadit sub magnitudine vel multitudine, quoniam demonstratio omnium rerum fit vel secundum vim unius vel alterius. Magnitudo terminat, multitudo discernit*); vgl. auch *Sermo* CLXXIV: h XVII, N. 16, Z. 3–5 (*in ratione videntur omnia cum multitudine et magnitudine, hoc est sic discrete et determinate*); *Sermo* XXII: h XVI, N. 19, Z. 4–7 (*videmus omnem intelligentiam rationalem claudi multitudine et magnitudine; nihil enim extra multitudinem et magnitudinem ratio deprehendit*); *De ludo* II: h IX, N. 92 (*sine [...] multitudine et magnitudine nulla fit discretio*); *De poss.*: h XI/2, N. 43, Z. 26–28 (*Omne autem, quod non cadit sub multitudine nec magnitudine, non potest nec concipi nec imaginari nec de eo phantasma fieri*); *De coni.* I, 8: h III, N. 35, Z. 1 (*Ratio enim omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit*); vgl. BOETHIUS, *De institutione arithmetica* I 1 (ed. Friedlein 8, 15–9, 26); zu ›punctus – linea – superficies – corpus‹ siehe *De coni.* I, 8: h III, N. 30, Z. 7–N. 31, Z. 6; II, 4, N. 91 f.; II, 16, N. 169; zur Grundlegung der Dimensio-

dem die Wissenschaften ihr Erkenntnisprinzip im *mensurare*, in der Deduktion aus dem maßgebenden Grund und in der Rückführung alles Messbaren auf die Einheit haben, »gründet auch jeder schöpferische Akt menschlicher Geistestätigkeit in diesen Künsten«, ¹²² d. h. in den Disziplinen des Quadrivium, ¹²³ die auf den einheitsstiftenden rationalen Maßkategorien *multitudo* und *magnitudo* basieren. ¹²⁴

In der *Rememoratio* von Kapitel 38 der *venatio sapientiae* sagt Cusanus, alles bis dahin Gesagte könne er – und damit knüpft er nochmals an den *campus termini* an – nicht kürzer fassen als in dem nicht mehr weiter reduzierbaren Satz,

»dass die Grenze des *posse fieri omnia* das *posse facere omnia* ist, wie die Grenze des Etwas-Begrenztes-Werden-Könnens (*posse fieri determinatum*) das Begrenztes-Machen-Können (*posse facere determinatum*) ist«, ¹²⁵

nenfolge ›Punkt – Linie – Fläche – Körper‹ mit den jeweils zugehörigen Seinsbereichen und Erkenntnisvermögen in der platonischen Philosophie vgl. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1968) 45 ff. und 61 ff.; DERS., *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, in: *Antike und Abendland* 32 (1986) 89–124, bes. 93 ff., 110 ff. und 118 ff.

122 W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie* (wie Anm. 118) 69; vgl. G. VON BREDOW, *Der Punkt als Symbol* (wie Anm. 120) 105; DIES., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* (wie Anm. 120) 86 f.

123 Vgl. *De mente* 10: h 2V, N. 127, Z. 15–21 (der Laie erklärt dort dem Philosophen, warum Boethius sagt, »ohne das Quadrivium könne niemand in korrekter Weise philosophieren«; vgl. BOETHIUS, *De institutione arithmetica* I 1 und 2, ed. Friedlein 7,21–26; 9,26 f.); vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 93 (der Kontext von N. 93–95 handelt von der Abhängigkeit der Wissenschaften und Künste sowie der Zeit von der unvergänglichen Verstandesseele).

124 Vgl. dazu näherhin *De mente* 10: h 2V, N. 126–128, bes. N. 126, Z. 15–20 (Per disciplinam magnitudinis habetur terminus integritatis rerum et mensura sicut per numeri disciplinam rerum discretio. Numerus quidem ad confusionem communium discernendum valet, similiter ad colligendum rerum communionem, magnitudo vero ad comprehendendum integritatis esse rerum terminum et mensuram); *Sermo XXII*: h XVI, N. 19, Z. 4–7 (videmus omnem intelligentiam rationalem claudi multitudine et magnitudine; nihil enim extra multitudinem et magnitudinem ratio deprehendit).

125 Vgl. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 109) 606 f., der allerdings meint, das *posse fieri* sei lediglich »die bleibende Stoffgrundlage«; in *De ven. sap.* sei »die einzige philosophische Intention des Cusanus« zwar »die Suche nach der Einheit«; bei der Fülle von Jagdfeldern und -regionen sei es aber gar nicht verwunderlich, dass er unterwegs »zuweilen die Übersicht verliert« und dabei das *possest* oder *non aliud* dem *unum* vorziehe; dass Cusanus sich hinsichtlich seines *posse fieri* auf eine unbezweifelbare Prinzipieneinsicht (aliquid certissimum, ab omnibus venatoribus indubiatum et praesuppositum) beruft, die er auf Aristoteles zurückführt (quod impossibile fieri non fit; *Phys.* VIII 9, 265 a 19), geht aus *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 9–14, hervor; siehe

die Grenze des Etwas-Warmes-Werden-Könnens das Feuer als das Warmes-Machen-Können und die des Etwas-Leuchtendes-Werden-Könnens das Leuchtendes-Machen-Können ist, d. h. im Bereich der *sensibilia* die Sonne, im Bereich der *intelligibilia* der göttliche Intellekt bzw. das jeden Intellekt erleuchtende *verbum*.¹²⁶ Hier – und auch im daran anschließenden letzten Kapitel, in dem Cusanus eigens darauf aufmerksam macht, nicht unverdientermaßen lobten alle den »großen Platon« und den »großen Dionysius« dafür, durch Gleichnisse zur Weisheit aufgestiegen zu sein – haben wir einen weiteren Rückgriff auf das platonische Sonnen-gleichnis und damit zugleich einen Hinweis auf seine durchgängige Relevanz für den cusanischen Grundgedanken.¹²⁷

Aus dem auf das Wesentliche reduzierten Grundsatz der Schrift folgert Cusanus noch einmal etwas (*ex quo patet*): Als Grenze alles Werden-Könnens könne der alles machen könnende Allmächtige auch das Werden-Können machen. Deshalb gehe er ihm auch als dessen Grenze und Prinzip voraus,¹²⁸ während das *posse fieri* in allen *facta* früher erscheint.¹²⁹ Dass aber das Werden-Können im Einzelfall so und so werde (*sic aut sic fiat*), das sei allein Sache des auf umfassende Weise begrenzenden allmächtigen Schöpfers, der aus ihm machen könne, »was immer er wolle«. Während nun eine Begrenzung des *posse fieri* nur durch den Allmächtigen erfolgen könne, sei jede Begrenzung des *posse fieri* in dem, was wird, keine strikte und gänzliche Begrenzung des *posse fieri* selbst (*non est terminatio ipsius posse fieri*); vielmehr sei es lediglich eine Begrenzung des *posse fieri* darauf, auf einzelhafte Weise (*singulariter*) zu einem Dieses zusammengezogen zu werden (*ad hoc contracta*), d. h. zu einer *natura et substantia* des Gewordenen.¹³⁰

H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues* (BCG V. Münster/W. 1973) 81; 101–103; TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 83) 140f.

126 *De ven. sap.* 38: h XII, N. 113.

127 *De ven. sap.* 39 (Epilogatio): h XII, N. 124, Z. 1–4 (kurz vor dem Ende der Schrift).

128 Und nicht gehe umgekehrt das *posse fieri* dem *posse facere* voraus.

129 Vgl. *De ven. sap.* 38: h XII, N. 114, Z. 1–5.

130 Vgl. *De ven. sap.* 38: h XII, N. 114, Z. 9–15.

Das zehnte Feld: *ordo* (*De ven. sap.* 30–32)

Seinem *campus ordinis* stellt Cusanus ein langes Zitat aus Dionysius' *De divinis nominibus* voran,¹³¹ in dem ihm am meisten »die vollendete Jagdbeute jenes göttlichen Mannes« zum Ausdruck zu kommen scheint. Cusanus schließt sich Dionysius darin an, dass wir Gott aus seiner Natur heraus nicht erkennen können, weil er alle menschlichen Erkenntniskräfte übersteigt. Darum bleibe uns nur der Weg aus der höchst geordneten Verfassung aller Geschöpfe (*ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione*) mit Hilfe von *imagines* und *similitudines* der göttlichen *exemplaria* zu dem alles Transzendierenden aufzusteigen, der zwar aus nichts für niemanden (*ex nullo nemini*), ebenso sehr aber auch aus allem für alle erkannt wird (*ex omnibus omnibus noscitur*).¹³²

Die Gott am meisten adäquate Erkenntnis (*divinissima dei cognitio*) erfolge durch eine über den Intellekt hinausgehende *unio*, wenn nämlich der Intellekt von allen *entia* zurückweiche¹³³ und sich schließlich auch

131 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 3 (PG 3, 869C–872B; CD I, 197f.).

132 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 6–21.

133 Zu ἄφελε πάντα: PLOTIN, *Enn.* V 3 (49) 17,38; I 2 (19) 4,6; VI 9 (9) 4,33–34; 7,2–3. 12–21; 9,52; I 6 (1) 9,7–15; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1 (PG 3, 997B–1000A), II (1025AB), III (1033C); *De div. nom.* I 5 (PG 3, 593C; CD I, 117,2); vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt/M. 1985) 24 ff., 110, 130; DERS., *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 85 f.; H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburg 1990) 261 ff., 277 ff., 291 ff.; *Apol. doct. ign.*: h II, S. 11, Z. 24–26 (N. 15); S. 20, Z. 2 f. (N. 29: Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquntur); *De quaer.* 5: h IV, N. 49: ein Künstler, der das Gesicht eines Königs in ein Holzstück einformen will, muss dieses im intellektuellen Begriff seines Geistes gegenwärtig haben (praesens) und alles andersartig Begrenzte fortnehmen (abicere omnia alia terminata), bevor er das Kunstwerk verwirklichen kann (Z. 2–7); so muss auch, wer erfasst hat, dass Gott besser ist als alles, was begriffen werden kann, alles Begrenzte und Kontrakte wegnehmen (abicere omnia, quae terminatur et contracta sunt), d. h. im einzelnen: »corpus«, »sensus«, »sensus communis«, »phantasia«, »imaginatio«, »ratio« und »intellectus« (9–22); denn all diese sind nicht Gott, vielmehr gilt von ihnen: »omnes illi terminati in potentia et virtute« (12 f.); vgl. ebd. 1: h IV, N. 28, Z. 5; 3, N. 42, Z. 11–15; *De fil.* 3: h IV, N. 63, Z. 4–S. 64, Z. 12; *De sap.* I: h V, N. 17, Z. 4–11; N. 27, Z. 10 f.; *De ludo* I: h IX, N. 52–53; *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 10–13; *Crib. Alk.* II, 6: h VIII, N. 101, Z. 5–8; *De poss.*: h XI/2: N. 39, Z. 8; N. 70, Z. 1–6; zur Herkunft dieser Lehre vgl. Platon, *Parm.* 142a3 f.; *Phaidon* 63a–67a; 82c–84b; Plotin, *Enn.* VI 7 (38) 41,37–38; VI 9 (9) 4,1–2; 11,11; V 3 (49) 14,2 f.; V 4 (7) 1,9; DIONYSIUS, *De div. nom.* I 5 (PG 3, 593BC; CD I, 116,3 f. u. 117,8–11); vgl. auch Cusanus' Randbemerkung zu Proclus, *In Parm. Plat.*: CT III 2. 2.2, marg. 591: unum neque corpus neque anima neque intellectus. Corpus

noch selbst entlasse (*deinde et se ipsam dimittens*).¹³⁴ Denn dann werde

quia non est in alio scilicet loco, anima quia non participat tempore, intellectus quia non movetur neque stat (ed. Bormann 145).

- 134 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 1: Man müsse wissen, dass »die Natur des Intellekts durch jene Einung überragt wird, mittels welcher er mit dem jenseits von ihm Befindlichen verbunden wird. Dieser Einung zufolge ist also das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz und gar aus uns selbst vollständig heraustreten und ganz in Gott eingehen, denn es ist besser, Gott zu gehören als sich selbst« (PG 3, 865C–868A; CD I, 194,10–15; Übers. nach B. R. SUCHLA, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988, 77); AUGUSTINUS, *Retract.* I 8 n. 3: prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum; ANONYMUS, *Liber de spiritu et anima* 14: Bonum animae est Deus, cum affluentia dulcedinis suae. Bonum carnis est mundus, cum abundantia iucunditatis suae. Sed mundus iste est exterior. Deus autem interior. Nihil enim eo interius, et nihil eo praesentius. Interior est omni re, quia ipse est super omnia. Ab hoc ergo mundo ad Deum revertentes, et quasi ab imo sursum ascendentes per nosmetipsos transire debemus. Ascendere enim ad Deum, est intrare ad se ipsum: et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodammodo in intimis, se ipsum transire. Qui enim interius intrans et intrinsecus penetrans se ipsum transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit (PL 40, 791); vgl. BONAVENTURA, *In Hexaemeron*, coll. II 29–30: Wie kann die verborgene Weisheit (sapientia abscondita) im Geheimnis begriffen werden (quomodo in mysterio comprehenditur), wenn sie keine Form hat (nulliformis)? Der Sucher solle – im Rückgriff auf DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theol.* I 1 – alle Sinne weglassen (delinque). Damit wolle Dionysius sagen, »daß es notwendig ist, daß er von allem gelöst ist (solutus ab omnibus), was er hier zählt, und daß er alles entläßt (omnia dimittat), als ob er sagen wollte: über alle Substanz und Erkenntnis ist jener, den ich erkennen will (volo intelligere). Und da ist die alle Erkenntnis überschreitende Tätigkeit (operatio transcendens omnem intellectum), die geheimste (secretissima); das kennt niemand, außer wer es erfährt (nisi qui experitur). In der Seele sind nämlich viele erfassungsfähige Vermögen (virtutes multae apprehensivae): das sensitive, imaginative, aestimative, intellektive; und alle müssen zurückgelassen werden (oportet relinquere), und am Gipfel ist die Liebeseinigung (in vertice est unio amoris), und diese überschreitet alle [...] [30] Diese Betrachtung (contemplatio) geschieht aber durch Gnade, da sie sich selbst nämlich von all dem trennt, was Gott nicht ist, und von sich selbst, wenn es möglich ist. Und das ist die höchste Einigung durch Liebe (suprema unio per amorem) [...]]. Jene Liebe überschreitet jede Erkenntnis und jedes Wissen (transcendit omnem intellectum et scientiam) [...]. Sie gehört niemandem, außer dem, dem Gott sie offenbart (nisi cui Deus relevat)« (V 341); vgl. JOHANNES GERSON, *De mystica theol.*, tr. I, cons. 43,14–22; tr. II, cons. 12,34–41 (ed. A. Combes, Lucani 1958); DIONYSIUS, *De div. nom.* VII 3 (PG 3, 869C–872B; CD I, 197f.); ALBERTUS MAGNUS, *In Epist. V. B. Dionysii A* (XIV 893); *De poss.*: h XI/2: N. 15, Z. 4–10; 17, Z. 18–20; *De quaer.* 5: h IV: N. 49, Z. 2–N. 50, Z. 4; *De ven. sap.* 19: h XII, N. 55, Z. 10–19: vollkommene Menschen loben Gott und überwinden die Liebe zu sich und zur Welt, entlassen sich selbst (relegant se ipsos); siehe auch A. M. HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen« (wie Anm. 58) 34f.; H. BENZ, *Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke bei Bonaventura und Nikolaus von Kues*, in: Wissenschaft und Weisheit 64 (2001) 119f. und 122f.; DERS., *Ziel des sittlichen Handelns ...* (wie Anm. 107) 223.

sie »aus der unerforschlichen Tiefe der Weisheit erleuchtet«. ¹³⁵ Die Weisheit sei aus allen ihren Werken erkennbar; sie sei all-schaffend (*omnium factiva*), ¹³⁶ stets all-verbindend (*omnia concordans*), Ursache der unauflösbaren Konkordanz und Ordnung von allem sowie der die *una conspiratio et harmonia* des Universums schön machende Grund (*pulchri-faciens*). ¹³⁷

Dionysius stimme mit Paulus überein, wenn er bekenne, Gott sei die Ordnung des Geordneten. ¹³⁸ »An der Grenze dessen, was geordnet werden kann (*in termino ordinabilium*), erscheint der Urheber der Ordnung (*auctor videtur ordinis*)«. Da nun die unermessliche Schönheit möglichst vollkommen in der Verschiedenheit der Teile der Welt widerleuchten sollte, die Teile einander aber nicht auf präzise Weise ähnlich sein konnten, habe es dem Schöpfer gefallen, mit der Verschiedenheit eine solche Ordnungsfähigkeit mitzuschaffen (*concreare ordinabilitatem*), dass die Ordnung als die *pulchritudo absoluta* in allen zugleich widerleuchtet. ¹³⁹

135 Vgl. auch *De ven. sap.* 1: h XII, N. 4, Z. 19f. (Die Weisheit ist das eigentlich Gesuchte und nährt als unsterbliche Speise den Intellekt auf unsterbliche Weise); 15, N. 45 (Würdig, sie zu kosten, ist, wer weiss, dass sie allem – auch dem eigenen Leben – vorzuziehen ist, und wer so in Liebe zu ihr entbrennt, dass er sich und alles hingibt und sie gewinnt); *De fil.* 2: h IV, N. 58: Die Bewegung des Intellekts ruht in der Erfahrung der Ähnlichkeit mit Gott.

136 Siehe DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 3: πάντων ποιητική (PG 3, 872B; CD I, 198,17); vgl. *Ps.* 104,24; *Prov.* 8,22–31; *Sap.* 7,17–8,1.

137 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 25–34. zum Verhältnis, in dem »amor« bzw. »caritas« zur Möglichkeit einer Schau der »pulchritudo absoluta« stehen, siehe *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 28, Z. 4–8 (»Die Liebe ist das Ziel der Schönheit«; als die aus sich liebenswerte »caritas« will Gott, die Schönheit selbst, geliebt werden; und »ohne »caritas« wird niemand die absolute Schönheit schauen«) und N. 19.

138 *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90, Z. 2–6; *Rom.* 13,2; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 5 (PG 3, 820BC; CD I, 184,10–11).

139 Vgl. *De gen.* 1: h IV, N. 151, Z. 1–6 (cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur, exortus in clariori repraesentatione inattingibilis idem. Varietas enim eorum, quae sunt sibi ipsi idem et alteri aliud, inattingibile idem inattingibile ostendunt, cum tanto plus idem in ipsis resplendeat, quanto magis inattingibilitas in varietate imaginum explicatur. Coincidit enim inattingibilitas cum idem absoluto); N. 152, Z. 5–16; *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 3–6 (N. 13); II, 13: h I, S. 112, Z. 15–S. 113, Z. 2 (N. 178); III, 1: h I, S. 121, Z. 21f. (N. 187); *De beryl.*: h XI/1, N. 64, Z. 1–13; *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 4; N. 21–24, bes. N. 23, Z. 6–N. 24, Z. 4 (in regno pulchritudinis sunt omnia pulchra, quae sunt et esse possunt, pulchritudo omnis esse omnium quae sunt, omnis vitae omnium viventium et omnis intelligentiae. Sicut enim in unitate est omnis numerus complicitate, et in numero omnis proportio et mediatio, in proportionem omnis harmonia et ordo et concordantia et ideo omnis pulchritudo quae in ordine et propor-

Indem die Ursache aller Ordnung alles einander Unähnliche, alles Verschiedene und Geteilte zu einem schön geordneten Ganzen eint, lässt sie ihre Vollkommenheit in allem, was in Ordnung überführt werden kann, aufscheinen.

Die göttliche Ordnung ist die höchst mögliche. Denn sie umfasst, wie wir im zweiten Buch von *De ludo globi* erfahren, in größter Einfachheit Ursprung, Mitte und Ziel des Seins:

»Da die Ordnung von der Notwendigkeit her¹⁴⁰ zu allen Werken Gottes gehört – wie der Apostel richtig versichert hat, indem er sagte: »was immer von Gott ist, ist geordnet«¹⁴¹ –, kann sie ohne Ursprung, Mitte und Ziel weder sein noch erkannt werden. Diejenige Ordnung ist aber auf höchste Weise vollkommen und einfach, im Vergleich mit der keiner vollkommener oder einfacher sein kann [...]. In dieser Ordnung, die das Urbild aller Ordnungen ist, muss die Mitte am einfachsten sein, da die Ordnung am einfachsten ist.¹⁴² Also wird sie so sehr eine gleiche Mitte sein, dass sie auch die Gleichheit selbst ist.«¹⁴³

tionem atque concordantiam relucet. Unde cum dicimus deum unum, hoc unum est ipsa supersubstantialis unitas, quae et pulchritudo, in se omnia pulchra complicans); die Schönheit der Welt und die Freude an ihr resultieren aus ihrem Geschaffensein in Zahl und Proportion, siehe W. SCHULZE, *Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues* (BCG VII. Münster 1978) 128ff.; DERS., *Harmonik und Theologie ...* (wie Anm. 118) 72; vgl. auch G. SANTINELLO, *Mittelalterliche Quellen der ästhetischen Weltanschauung des Nikolaus von Kues*, in: P. Wilpert (Hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 2. Berlin 1963) 679ff.; DERS., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padua 1958) 37; G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 66; DIES., *Im Gespräch ...* (wie Anm. 120) 108; zum Ursprung der Lehre vom Zusammenhang von Schönheit und Zahl siehe W. BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 140–157; zur Ordnungsfunktion der Weisheit und der Schönheit im Denken Plotins: DERS., *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 49 und 54.

140 Zu »necessitas« und »ordo« siehe Cusanus' Randbemerkungen zu Hermes Trismegistus, Asklepius: P. ARFÉ (Hg.), CT III: *Marginalien*, 5. *Apuleius. Hermes Trismegistus; aus Codex Bruxellensis 10054–56* (Heidelberg 2004) 155 f. (marg. 136–138); zu »necessitas absoluta« und »necessitas contracta/complexionis« nach *De docta ign.* II 7–9 vgl. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 166–188.

141 Vgl. *Röm.* I, 13; AUGUSTINUS, *De ordine* I 10, 28; II 1, 2 (CCSL 29, S. 103, 13 f.; 107, 24 ff.).

142 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 5: die Einung selbst (αὐτοένωσις) des Geeinten als Geeinten und die Ordnung selbst (αὐτοτάξις) des Geordneten als Geordneten (PG 3, 820BC; CD I, 184, 9–11).

143 *De ludo* II: h IX, N. 107, Z. 1–9.

Die äußerste Ordnung ist nicht nur in sich selbst auf vollkommene und zuhöchst gleiche Weise strukturiert, sondern sie wirkt zugleich auch in Hinsicht auf das Einzelne räumlich ordnend. Cusanus schreibt in *Sermo CXXIV*: Nichts kann ohne Ort sein¹⁴⁴ und jedes Beliebige ruht an seinem Ort.¹⁴⁵ Die Ordnung der Dinge kommt von der unbegreiflichen Weisheit, die »alles auf sich hin geordnet hat, auf dass sie in allem widerleuchtet«. ¹⁴⁶ Für Cusanus hängt der Ort, an dem etwas sich in der Gesamtordnung befindet, also von seinem jeweiligen Bezug zur all-ordnenden Weisheit ab. Dass der Ort und der Zustand des Einzelnen letztlich von seiner Relation zum Sein als seinem Ursprung und Ziel abhängen, geht deutlicher aus dem Beginn von *Sermo CCXVI* hervor: An seinem Ort ist alles in Ruhe, außerhalb seines Ortes aber in Unruhe,

»weil es nicht [da] ist, wo es hinstrebt [...]. Alles aber ist, sofern es ist, von der Seinswesenheit (*essentia*) [...]. Die Seinswesenheit, von der alles, was ist, ausgegangen ist, ist also der Ort, zu dem alles hinstrebt«.

Indem alles zum Guten als zu seinem Ursprung und Ziel und zu seiner Ruhe tendiert, kann Gott in einem über die Verständnisweise unseres schwachen Begriffs hinausgehenden Sinne (*supra modum conceptus nostri infirmi*) auf nicht unangemessene Weise (*non inconvenienter*) Ort und Ort der Seelen genannt werden.¹⁴⁷

Woher stammt nun aber die gestufte Ordnung der einzelnen Seienden? Zwar zieht die mit einer Stimme rufende Weisheit das zu Schaffende einhaft zu sich hinauf, doch hängt die Stellung des Einzelnen im Gesamt letztlich von seinem jeweiligen Standort, von seiner je anders gearteten Herangehensweise an die göttliche Weisheit ab: »Wenn Gott schafft, ruft er alle zu sich, aber sie kommen auf jeweils andere Weise zu ihm«, lesen wir in *Sermo CXXXV*. Cusanus legt das, was er meint, mit Hilfe eines Beispiels näher aus:

144 Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* IV 1, 208b35.

145 Vgl. MEISTER ECKHART, *In Ioh.*, n. 200; n. 203 (LW III 169,2; 171,1–2)

146 *Sermo CXXIV*: h XVII, N. 9, Z. 2–7; der Ort, an dem die Weisheit ruht, ist die »anima intellectiva«; denn dort erfreut sie sich und ruht sie auf die Weise des eigenen Ortes (localiter) (Z. 15–17).

147 *Sermo CCXVI*: h XIX, N. 4; der Ort und das Sein der Zeit ist die Gegenwart oder das ewige Jetzt (N. 5), das Sein der Bewegung besteht nur in der Ruhe (N. 6), das Sein der Zahl ist die Einheit, »die Ursprung, Ziel und Ort alles Seienden oder jeder zählbaren Zahl ist« (N. 7), und das schlussfolgernde Denken ist die Bewegung des Geistes von der Wahrheit zur einen Wahrheit als zu ihrer Ruhe oder zum Ort des diskursiven Geistes (N. 8); zur Rückführung des Pilgers (viator) auf »via«, »vita« und »veritas« (ebd. N. 9–11) siehe H. BENZ, *Ziel des sittlichen Handelns ...* (wie Anm. 107) 249f.

»Wenn ich alle mit einem Wort zu mir rufe, nämlich durch das Wort ›kommt!‹, dann ruft mein einer Ruf alle auf die gleiche Weise; aber da es viele sind, die ich rufe, kann einer nicht am Ort des anderen sein, sondern ›jeder [nur] in seiner Ordnung‹.«¹⁴⁸

Hier greift Cusanus auf eine Aussage des 1. Korintherbriefs zurück, die er drei Mal zitiert,¹⁴⁹ nämlich auf Paulus' Verheißung, dass in Christus alle lebendig gemacht werden sollen – »jeder aber in seiner eigenen Ordnung«.¹⁵⁰

»So ruft die Weisheit alle Seelen mit einem Wort (*uno verbo*) zu sich, damit sie durch ihren Reichtum erfüllt werden, aber jede kommt [lediglich] ›in ihrer Ordnung‹.«¹⁵¹

Mit unserer Geistseele hat es dabei eine besondere Bewandtnis.¹⁵² Denn sie leidet (zumindest während des hiesigen Lebens) unter ihrer Gebundenheit an den Körper. So kann Cusanus ganz im Sinne des platonischen Sokrates sagen: Die *anima intellectiva* ist – im Körper seiend – nicht an ihrem natürlichen Ort, d. h. in Gott. Denn dort könnte sie gar nicht untätig sein, müsste sie vielmehr beständig die Wahrheit erkennen, die wir aber jetzt nicht erkennen – wenigstens nicht in ihrer Reinheit.¹⁵³

Die Erkenntnis der Wahrheit ist das letzte Ziel des Menschen: »Wir ruhen nicht, es sei denn wir sehen sie«.¹⁵⁴ Das Auf-Gott-hingeordnet-Sein ist zwar die höchste und für Cusanus sicherlich wichtigste menschliche Aufgabe, generell kennt er aber drei wesentliche Relationen für den Menschen, der als eine dreifach »geordnete Sache«¹⁵⁵ unterschiedliche Pflichten zu erfüllen hat: (1) In Bezug auf sich selbst muss er sämtliche

148 *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 4–8.

149 *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 8. 10f. 20.

150 1 *Kor.* 15,22–23 (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι: zuerst Christus, dann die Seinen); *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 9–11.

151 *Sermo* CXXXV: h XVII, N. 5, Z. 18–20; geradezu stenographisch fährt Cusanus fort: »Ein Lehrer, viele Schüler. Vielheit ist nicht ohne Andersheit. Auf jeweils andere Weise kommen die Schüler zum Lehrer, und ihre Seelen auf jeweils andere Weise zur Weisheit« (Z. 21–24); vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 19–22; *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 10f. (N. 76); *De coni.* II, 6: h III, N. 98, Z. 6–8; N. 102, Z. 8–10.

152 *Die Lehre vom menschlichen Geist (intellectus/Vernunft) in den Sermones des Nikolaus von Kues* behandelt M. A. GÓMEZ in: MFCG 31 (Trier 2006) 211–240.

153 Vgl. *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 4; vgl. auch *Sermo* CLXXI: h XVIII, N. 13, Z. 5–7: Bei allem Eifer und aller liebenden Sorgfalt kann die Wahrheit, auch wenn sie im Geschaffenen erscheint, nicht gewusst werden, es sei denn sie wird ›divinitus‹ offenbart; zur Forderung einer Reinheit des Erkennens von körperlichen Einflüssen siehe PLATON, *Phaidon* 65A–66A; 80A–84B.

154 *Sermo* CLXXI: h XVIII, N. 13, Z. 11.

155 *Sermo* CXXXVIII: h XVIII, N. 7, Z. 1f.: homo est res ordinata, et triplex est ordo in eo: ad se, ad Dominum et proximum.

Handlungen an den Regeln des Verstandes messen, (2) in Bezug auf den Nächsten muss er sich an den Regeln des bürgerlichen Gesetzes, (3) in Bezug auf Gott an den Regeln des göttlichen Gesetzes orientieren.¹⁵⁶

Ursache der Ordnung (*causa ordinis*) ist die Liebe. Wo sie schwindet, schwindet auch die Ordnung, solange sie andauert, bleibt die Ordnung.¹⁵⁷ In *Sermo VII* entwirft Cusanus eine vierfache Reihenfolge in der Liebesordnung: Das *summum bonum* müsse man am meisten lieben, da es doch als das Höchst-Gut am meisten zu genießen und in ihm allein als im Ziel Ruhe zu finden sei.

»Da also die rechte und geordnete Liebe (*rectus et ordinatus amor*), die *caritas* genannt wird, vom Ursprung her (*principaliter*) zu jenem Gut hinführt, das sie genießt und in dem sie ruht, und es selbst [das Höchst-Gut] der Grund des Liebens (*ratio diligendi*) ist, daher kommt es, dass sie jenes hauptsächlich als das, was selig zu machen vermag (*beatificativum*), liebt«.

In dessen Folge könnten durch die Liebe zum Höchst-Gut auch der Geist, der Nächste und der Körper selig werden. Dabei müsse folgende Ordnung gewahrt werden (*ordo servari debet*):

»Zuerst Gott über uns, zweitens der Geist (*spiritus*) in uns, [dann] der Nächste als uns verwandt neben uns und [schließlich] der Körper unter uns als Untergebener (*subiectum*). Gott ist um seiner selbst willen zu lieben, der Geist über alles Hinfällige hinaus auf Gott hin, auf ähnliche Weise der Nächste und zuletzt der Körper als geringstes Gut.«¹⁵⁸

Weil nun die Liebe zu sich selbst leicht, die zum Nächsten schwerer und die zu Gott emporhebende Liebe noch schwerer sei, müsse der Mensch das doppelte Gebot der Nächsten- und Gottesliebe befolgen. Die *caritas* verbinde »alle mit dem letzten Ziel, alle miteinander zugleich und auf geordnete Weise, indem sie das Eine als ursprunghaft Geliebtes hat«. In Christus würden alle zur Einheit verbunden, »durch die Liebe gemeinsam, in der Gemeinsamkeit geordnet, in der Ordnung verbunden und in der Verbindung unauflöslich geordnet«.¹⁵⁹

In *De venatione sapientiae*, Kap. 30, begründet Cusanus die Zufriedenheit aller Teile im All und in den Lebewesen damit, dass der höchste

156 *Sermo CXXXVIII*: h XVIII, N. 7, Z. 3–6; vgl. *De ludo I*: h IX, N. 35, Z. 1–4; hierzu und zur Sünde als Störung der natürlichen rationalen Ordnung siehe N. HEROLD, *Die Willensfreiheit* ... (wie Anm. 84) 169.

157 *Sermo CXLIV*: h XVIII, N. 6, Z. 16–19 (Cusanus nennt als Beispiele Familien, Gesellschaften, Staaten und Ordensgemeinschaften).

158 *Sermo VII*: h XVI, N. 24, Z. 3–24.

159 *Sermo VII*: h XVI, N. 24, Z. 26–45.

Ordner alles in größtmöglicher Hinordnung auf die Vollkommenheit des schönen Ganzen geschaffen hat. Dadurch sollten alle mit ihrem Seinsgrad an Ordnung und Schönheit zufrieden sein und »auf das Ziel des Universums hin einen Frieden und eine Ruhe genießen, mit denen verglichen nichts schöner ist«. ¹⁶⁰ So seien doch auch im Menschen der tiefste und höchste Teil, Fuß und Auge, jeweils mit ihrer Plazierung am Boden bzw. im Kopf zufrieden, in der Einsicht, dass sie als für den Gesamtorganismus notwendige Glieder »zur Vollkommenheit des Menschen und seiner Schönheit« beitragen, »wenn sie so und so in ihrer Ordnung lokalisiert sind«. ¹⁶¹ Denn nur so können sie im Zusammenklang mit den übrigen Körperteilen das gemeinsame Resultat der »schönen Größe des Körpers« mitbedingen. Die angemessene *proportio* aller Einzelglieder zueinander und zum Ganzen gehe auf den Ordner von allem, der den schönen Menschen schaffe, zurück. ¹⁶²

In Kap. 31 handelt Cusanus von der anfang- und endlosen ewigen Ordnung, »die all das ist, was sein kann«. Sie ist Voraussetzung für das Werden-Können und wird als *principium sine principio*, *principium de principio* und *principium ab utroque procedens*, als *principium – medium – finis* bestimmt. Wer die Ordnungsmomente in der Einfachheit des ewigen Ursprungs bestreite, leugne damit auch die Ordnung und zugleich das Sein von allem, was doch »ohne Ordnung und Schönheit nicht sein kann«. ¹⁶³ Woher solle denn die Ordnung der *principiata* stammen, wenn der Ursprung der Ordnung ermangele? ¹⁶⁴

160 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90; zu ebd., N. 85, und *De docta ign.* III, 1: h I, S. 123, Z. 4f. (N. 189) siehe oben bei Anm. 78 und 79; in *Sermo CXXIX* führt Cusanus die Zufriedenheit jeder geschaffenen Form mit ihrem Sein auf das von Gott mitgeschaffene »lumen discretivum« zurück, dem gemäß jedem eine bewegende und bewahrende Kraft, »natura« und »lux speciei« innewohne (h XVIII, N. 5, Z. 16–23).

161 Vgl. AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 31 n. 21 (CCSL 38, 269); *De docta ign.* II, 5: h I, S. 78, Z. 7–18 (N. 121); II, 12: h I, S. 106, Z. 4–9 (N. 166).

162 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 91; 1 Kor. 12,14–25.

163 Siehe dazu auch *De ven. sap.* 15: h XII, N. 44, Z. 4–11: nihil omnium quae sunt, penitus potest esse expers boni, magni, veri, pulchri (vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 20, PG 3, 720D–721A; CD I, 167,16f. und 168,5f.; MEISTER ECKHART, *Prol. op. prop.* n. 9–12, *In Ioh.* n. 97, LW III 83,13–84,5) [...] Et quia nihil omnium est expers sufficientiae, sufficientissime omnia condita sunt, cum quodlibet habeat sufficientiae, quantum sibi sufficit. Sic nihil omnium expers est sapientiae et claritatis seu lucis, sed quodlibet tantum habet de his, quantum suae naturae sufficit, ut sit non aliud quam est, meliori modo quo esse potest.

164 Vgl. *De ven. sap.* 31: h XII, N. 92, bes. Z. 13–15 (Quae in simplicitate aeterni principii,

Überall fänden sich *essentia*, *virtus* und die aus beiden hervorgehende *operatio*.¹⁶⁵ Und diese drei würden deshalb in allem angetroffen, »damit alles an der göttlichen Ordnung teilhat«. Die streng geordnete Stufenfolge der Welt umfasst – so Cusanus im Anschluss an Proklos, Dionysius Areopagita, Augustinus, den *Liber de causis* und an Meister Eckhart – intellektuale, vitale und existierende Wesen, wobei die intellektuale Natur die höchste, die anderen einfaltende¹⁶⁶ Natur ist (*intelligit, vivit, existit*), während die vitale die mittlere (*vivit et existit*) und die *natura existens* die unterste Natur (*tantum existit*) ist.¹⁶⁷

Die Weisheit selbst habe – erfahren wir in Kap. 32 – eine solche Ordnung in allem angesetzt, dass sie sich selbst, der jeweiligen Aufnahme-fähigkeit der Geschöpfe entsprechend, auf die beste Weise offenlege,¹⁶⁸ wobei der *ordo universi* das erste und genaueste Bild der ewigen unzerstörbaren Weisheit sei.¹⁶⁹ Als *veritas proportionis*¹⁷⁰ und *ordo ordina-*

quod est et ordo aeternus, si negantur, ordo negatur; quo sublato nihil manet, cum expers ordinis et pulchritudinis esse nequeat); 21, N. 59, Z. 19–21; *De docta ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 20f. (N. 110); *De coni.* I, 1: h III, N. 6, Z. 9–11; *De princ.*: h X/2b, N. 39, Z. 14f. (Ens ab uno habet quidquid est; uno enim sublato nihil manet); *Crib. Alk.* II, 7: h VIII, N. 103, Z. 3–5.

165 Vgl. PROKLOS, *Elem. theol.*, prop. 169 (Dodds 146ff.); DIONYSIUS AREOPAGITA, *De cael. hier.* XI 2 (PG 3, 284D); ERIUGENA, *De div. nat.* I 44 (PL 122: 486BC; Sheldon-Williams I, 136,13ff.: οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια; I 47 (490AB; 144,18–22); I 62 (505CD; 180,15–22); I 63 (507C; 184,27–28); II 23 (567A–568C; II 92–96); CUSANUS, *Sermo* I: h XVI, N. 14, Z. 20f.; *Sermo* IV: h XVI, N. 30, Z. 6; *Sermo* XXII: h XVI, N. 18, Z. 10f.; *Sermo* XXXVIII: h XVI, N. 14; *Sermo* XLVII: h XVI, N. 9, Z. 14f.; *De dato* 5: h IV, N. 112, Z. 13f. (mit Anm., S. 83); *De gen.* 1: h IV, N. 152, Z. 1f.

166 Zur komplikativ-explikativen Kraft des Geistes siehe K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 58) 421–428.

167 Vgl. *De ven. sap.* 31: h XII, N. 93; zur Trias Sein–Leben–Denken in der Philosophie Plotins siehe W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 52) 177f. und 25; zu Proklos, Augustinus, dem *Liber de causis* und Meister Eckhart: DERS., *Proklos* (wie Anm. 22) 93–118.

168 Das vom göttlichen Geist offen Gelegte vermag der Mensch gewissermaßen nachträglich in Form der begrifflich gefassten, alles ordnenden »sapientia absoluta« und »sapientia contracta« zu erschauen; vgl. *De ven. sap.* 17: h XII, N. 49, Z. 21–24: »Durch seine intellektuale Weisheit bildet sich der Geist Begriffe der von allem losgelösten und zu allem zusammengezogenen Weisheit und schaut die Ordnung der Dinge in der Weisheit und betrachtet sie als geordnete.«

169 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 1–7; siehe neben *Gen.* 1 und 2, Z. 1–3 auch PLATON, *Tim.* 30a (Gott wollte, dass alles gut sei, und er führte die ungeordnete Bewegung in Ordnung); vgl. *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 6f. (Inspicio mundum pulcherrimum miro ordine unitum, in quo summa summi dei bonitas, sapientia pulchritudoque relucet); zu »mundus imago divinae sapientiae« siehe GUILIELMUS DE CON-

*torum*¹⁷¹ zeichnet Gott durch sein Schaffen in Zahl, Maß und Gewicht¹⁷² für das wohlgestaltete, harmonische Sein des Universums und aller in ihm eingeschlossenen Kreaturen verantwortlich.¹⁷³

Auch der Mensch mitsamt seinen Erkenntnis- und Leistungsfähigkeiten ist – soweit er seiner Vorgegebenheit als *imago dei* zu entsprechen und den Auftrag zu geistiger Entwicklung zu verwirklichen vermag – letztlich ein lebendiger Ausdruck der Einheit und sozusagen eine Antwort auf die zahl- und maßhafte göttliche Schöpfung in *proportio* und *harmonia*.¹⁷⁴

CHIS, *Glosae super Platonem in Timaeum* 38, ed. E. Jeauneau, Textes philosophiques du Moyen Age XIII (Paris 1965) 106,9f.; *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110f. (N. 175f.).

170 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 9 (N. 93).

171 *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90, Z. 5f.; siehe oben Anm. 133.

172 *De docta ign.* III, 1: h I, S. 119, Z. 13f. (N. 182); *De gen.* I: h IV, N. 152, Z. 2; zu *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83, Z. 10f., siehe oben Anm. 75.

173 Vgl. *De docta ign.* II, 13: h I, S. 111, Z. 11–13 (N. 176) (Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per deum, qui omnia in numero, pondere et mensura creavit. Numerus pertinet ad arithmetica, pondus ad musica, mensura ad geometria); zur Bestimmung Gottes im Sinne der alle Schönheit verursachenden »pulchritudo absoluta« siehe *Sermo CCXLIII*: h XIX, N. 6, Z. 13–15 (pulchritudo per se est quae per suam essentiam est causa pulchritudinis, omnem pulchritudinem faciens); N. 22, Z. 7–10 (Omnia, quae sunt, sunt opera pulchritudinis absolutae, quae sunt ad eius similitudinem formata, et haec formatio est attractio).

174 Zahl und Proportion sind also nicht allein Grundlage und Formbestimmung der Naturschönheit (vgl. *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 4–6 (N. 13): sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia atque ipsa entium pluralitas), sondern sie sind darüber hinaus auch »gleichermaßen wesentliche Komponenten der schöpferischen Produktivität des menschlichen Geistes«, so W. SCHULZE, *Harmonik und Theologie* (wie Anm. 118) 49f.; vgl. 72: Es ist die göttliche Harmonie, welche zum einen in die Welt ausstrahlt und welche dadurch zum anderen auch »den menschlichen Geist zur Erkenntnis dieser Welt anleitet und ihm schöpferische Kreativität verleiht«; der Mensch vermag der Gesamtharmonie mit Hilfe der vier Erkenntnisvermögen nachzuspüren; zur Explikation jeder harmonischen Einheit in Quaternität (nach *De coni.* II, 2) vgl. Schulze, ebd. 70f.; siehe auch *De ludo* II: h IX, N. 90 (die zahlhafte Unterscheidungskraft der »anima rationalis« folgt dem seinsgebenden Prinzip nur nach); zum Ausgehen alles Schönen von der Schönheit, zum Innestehen in der und Rückkehren zur höchsten Schönheit – im Anschluss an DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 8–9 und 4–6 (PG 3, 704D–708B; 697B–701B) – siehe *Sermo CCXLIII*: h XIX, N. 10–15; die Schönheit hat beim Erkenntnisansatz in den dem Intellekt näher stehenden, intensiver zur Einung mit ihm fühlbaren Sinnesvermögen des Sehens und Hörens ihren Ort (ebd., N. 3), in primärer Weise aber in der »natura intellectualis«, deren Leben »im Guten und Schönen besteht, das sie auf intellektuelle Weise schaut und verkostet« (N. 17); zum Zusammenhang des Guten und der Schönheit siehe W. BEIERWALTES, *Procliana* (wie Anm. 62) 99–101.

Als Mikrokosmos habe die Weisheit den Menschen auf die höchste Stufe der *natura sensibilis* und auf die tiefste Stufe der *natura intelligibilis* platziert¹⁷⁵ und damit in ihm *temporalia* und *perpetua* wie in einer Mitte verbunden,¹⁷⁶ ihn – wie Cusanus mit dem *Liber de causis* und seinen prominenten Lesern Alanus ab Insulis, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart sagt¹⁷⁷ – an den Horizont von Zeit und Ewigkeit gestellt.¹⁷⁸ Der Mensch habe also an beiden Naturen, der sterblichen wie der unsterblichen, teil und könne nicht nur wie Sokrates in Platons *Phaidon* aufgrund der philosophischen Gewissheit des auf der *ὑπόθεσις* der Idee basierenden Unsterblichkeitsbeweises der Seele furchtlos dem Tod entgegensehen,¹⁷⁹ sondern mehr noch die Hoffnung auf Auferstehung hegen »in der Kraft des *verbum dei*, durch das alle geschaffen sind und das im Menschen Jesus Christus inkarniert ist«.¹⁸⁰

Diejenigen, die in ihrem Leben Christus gleichförmig (*conformes*) gewesen sind, erwartet in der *humanitas* Christi die durch Glauben und Liebe erwirkte Einheit mit Gott und das ewige Leben:

175 Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 29–S. 127, Z. 3 (N. 198), mit Anm. zu S. 127, Z. 2f.; *De coni.* II, 14: h III, N. 143, Z. 10; *De ludo* I: h IX, N. 40 und 42; II: N. 105; H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 219–221 mit Anm. 227.

176 Zu »natura media« siehe etwa *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 18–28 (N. 197); *Sermo XXII*: h XVI, N. 32–33; *Sermo III*: h XVI, N. 4, Z. 8f.

177 Vgl. die Anmerkung zu *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 12, in h XII, S. 160f.

178 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 9–13; *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 4–10 (N. 215); ANONYMUS, *Liber de causis*, prop. 2; dort werden vier in Bezug zu Ewigkeit bzw. Zeit stehende Seinsstufen aufgeführt: (1) *esse ante aeternitatem* (causa prima/esse primum): causa aeternitatis, (2) *esse cum aeternitate* (intelligentia): esse secundum/aquisitum, (3) *esse post aeternitatem* (anima): in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus: causa temporis, (4) tempus; siehe: *Le Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin (Leuven 1966) 52–53 (n. 19–26); A. Fidora/A. Niederberger (Hgg.), *Von Bagdad nach Toledo. Das »Buch der Ursachen« und seine Rezeption im Mittelalter* (excerpta classica XX), Mainz 2001, 40; vgl. MEISTER ECKHART, *In Exod.*, n. 85 (LW II 88,6–8); DERS., *Sermo VIII*, n. 85 (LW IV 81,6–11); W. BEIERWALTES, *Der Kommentar zum »Liber de causis« als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, in: Philosophische Rundschau 11 (1963) 213f.; zur Stufung der Erkenntniskräfte in Relation zur Zeit siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 30) 237f.

179 Vgl. PLATON, *Phaidon* 62c–63c; 99d–106e; H. BENZ, *Lust und Tugend bzw. Lust und Gut-Sein. Zur ethischen Relevanz des Begriffs der Hedone im Denken Platons*, in: Perspektiven der Philosophie 26 (2000) 40–42.

180 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 1–4.

»Und was gibt es Schöneres als die bewundernswerte Ordnung der Wiedergeburt (*admirabilis ordo regenerationis*), durch die es zu dieser Auferstehung des Lebens (*resurrectio vitae*) gekommen ist?«

Erst das sei die wahre Weisheit (*vera sapientia*), was uns vom schrecklichen Tod (*horribilis mors*) und der Notwendigkeit des Sterbens befreien und uns ein sicherer Weg zur Auferstehung werden könne. Das gelinge aber nur jenen, die den Weg Jesu einhalten. Und allein auf diesem Weg sei die mit höchster Sicherheit zum Besitz der Unsterblichkeit führende Jagd sicher.¹⁸¹ Für den Menschen gipfelt die göttliche Ordnung also in Jesu Verheißung der *resurrectio vitae* und in der durch Gleichförmigkeit mit Christus zu erlangenden *vita aeterna*.

181 Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 4–19.