

Die »Jagdbeute« von *De venatione sapientiae*

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

Einleitung

In den bisherigen Referaten zu *De venatione sapientiae* haben wir uns mit den ersten 33 Kapiteln dieser Schrift auseinandergesetzt. Es bleiben demnach noch die restlichen sechs Kapitel, in denen Cusanus auf das Ergebnis seiner Jagdzüge eingeht und die er mit den Worten einleitet: »Da ich die zehn Felder so wie beschrieben durchstreift habe, bleibt mir die Aufgabe, einzusammeln, was ich erjagt habe«. Während die ersten drei der sechs Kapitel dem Titel »Die erjagte Beute« (*De praeda capta*) zugeordnet sind, tragen die letzten drei die Überschriften »Verdeutlichung« (*De declaratione*), »Erinnerung« (*Rememoratio*), und »Abschließende Zusammenfassung« (*Epilogatio*).

Ihrer Thematik nach lassen sich die sechs Schlusskapitel wie folgt gliedern: Erstens unterstreicht Cusanus den Gedanken, dass er sich auf eine große Jagd eingelassen hat, um dann auf das Problem der Größe einzugehen. Zweitens verbindet er den Grund der Größe mit den zehn Bestimmungen, die er im Feld des Lichtes erbeutet und im Sinne von Lobpreisungen im Feld des Lobes gedeutet hatte. Drittens differenziert er das Problem der Größe, indem er es mit dem der Wahrheit verbindet. Viertens geht er der Frage nach, wie es mit der Grundlage seiner Jagdzüge bestellt ist, sofern sie vom Gedanken des Werden-Könnens geleitet werden. Fünftens kontrastiert er die Möglichkeiten des Werden-Könnens mit dem Anspruch des Ewigen und den Einschränkungen, die sich aus diesem Anspruch ergeben. Sechstens weist er darauf hin, dass das Können ein dreifaches ist, das in Machen-Können, Werden-Können, und Gewordensein-Können angedeutet wird, und erläutert dies an Hand von Beispielen.

Im folgenden möchte ich auf die sechs Punkte näher eingehen und dem Gedankengang des Cusanus mit Inachtnahme des Gesamtwerkes sowie mit Berücksichtigung traditioneller Motive folgen. Daran anschließend möchte ich in einem siebten Punkt versuchen, die vorhergehenden Punkte in ihrer Gesamtheit zu würdigen.

De praeda capta: Causa magnitudinis

Ähnlich wie er es in *De docta ignorantia* getan hatte, wo er seine Absicht, »die höchste (maxima) Lehre des Nichtwissens« zu behandeln, in eine Reflexion über die Größe (maximitas) umsetzte,¹ lässt Cusanus den Leser von *De venatione sapientiae* wissen, dass auch diese Schrift um den Gedanken der Größe (hier als magnitudo angedeutet) kreist. Die Verbindung von großer Jagd und Jagd nach dem Großen und Größten mag ein Wortspiel sein. Sie zeigt aber, dass Cusanus unter Größe alle Erfahrungen zusammenfasst, die ein Mehr oder Weniger zu erkennen geben und darin auf ein Größtes und Kleinstes hindeuten, das vor und über allen Erfahrungen in diesen zum Ausdruck kommt. Die Denknötwendigkeit dieser Größe, die bereits Anselm in seinem Proslogion nachgewiesen hatte, und die Cusanus in *De docta ignorantia* vom Verständnis der Wahrheit her entwickelt hatte,² ergibt sich jedoch nicht nur aus dem Denken, das den Bewegungen seines eigenen Vollzuges folgt. Sie folgt auch aus der Analyse des Werdenkönnens, das ein Schlüsselbegriff von *De venatione sapientiae* ist. »Nicht mit einem Großen, das noch größer sein könnte«, so stellt Cusanus fest, »habe ich den Grund der Größe, der nicht größer sein kann, durchforscht« – und schließt daraus, dass dieser Grund »das ist, was er sein kann« und mit nichts vergleichbar ist, das größer oder kleiner werden kann. »Wenn jener größer sein könnte, dann könnte er durch das von ihm Begründete größer werden« – was jedoch nicht möglich ist, da sonst »das Spätere vor dem Früheren käme« (N. 101).

1 *De docta ignorantia* I, 2: h I, S. 7, Z. 1 ff. (N. 5).

2 Vgl. dazu auch *Sermo XX*, N. 6, wo Cusanus darauf hinweist, dass wir die Aussage, Gott sei besser (melius) als man denken kann, von Anselm haben (nam hoc solum habemus per Anselmum), und hinzufügt, dass dieses ›melius‹ unnennbar ist, wenn es nicht denkbar ist (bzw. wenn es, wie Anselm sagt, größer ist als man zu denken vermag). Darum ist auch nicht *optimus* der Name Gottes, sondern *superoptimus*, und zwar deshalb, weil wir (wie Augustinus sagt) eher wissen, was Gott nicht ist als was er ist. Ferner siehe *Sermo CCLVIII* sowie *De ven. sap.* 25 (h XII, N. 77), wo es in Hinblick darauf, dass dem possess nichts fehlt, heißt: beato Anselmo veraciter asserente deum esse maius quam concipi possit [*Proslogion* XV: Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit], und wozu Kurt Flasch bemerkt, dass »jetzt – wenn ich nicht irre: zum ersten Mal – [...] Cusanus die Dankesschuld ab[trägt], die er gegenüber Anselm von Aosta hat wegen der Gottesdefinition ›worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.« KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 2001) 622. Des Weiteren siehe DONALD F. DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus* (Aldershot 2006): »Anselm's *Proslogion* and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise«, 283–292.

Entscheidend in *De venatione sapientiae* ist, dass der Grund jeglicher Größe, den er der Einfachheit halber »jetzt als Größe bezeichnet«, nicht nur größer ist als man zu denken vermag, sondern auch größer als dass er vom Werdenkönnen erreicht werden könnte. Die so verstandene »Größe geht allem Gewordenen sowie dem Werdenkönnen voraus, da sie, weil sie alles ist, was sein kann, nichts anderes werden kann.« Kurzum, »[sie] ist die Ewigkeit, die keinen Anfang und kein Ende hat« (N. 101).

Da der Gedanke der Größe in allem, das kleiner oder größer werden und sein kann, zur Geltung kommt, sieht sich Cusanus berechtigt, diesen Gedanken sowohl im Bereich sinnlicher als auch geistiger Erfahrungen zu thematisieren. Er verweist auf die Linie, die geteilt werden kann, die aber auch, wie er es in *De docta ignorantia* ausgeführt hat, bis ins Unendliche erweitert werden kann, und damit gerade als größte Linie – oder wie wir auch sagen könnten: als größte Zahl – zwar Wirk-, Gestalt- und Zielgrund aller Linien, selbst aber keine Linie (bzw. Zahl) mehr ist. Cusanus schließt aus diesem Gedankenexperiment, das auf alle Erscheinungen anwendbar ist, die an der Größe teilhaben, dass die absolute Größe, die er jetzt im Rückgriff auf das Feld vom Können-Ist als Können-Ist bezeichnet, alles und nichts von allem ist.³ Da das Können-Ist sowohl »zugleich alles und nichts von allem ist« als auch früher ist als das Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen kommt ihm strikt genommen kein Name zu, der genannt werden kann. Erinnerung man sich jedoch, wie wir uns der absoluten Größe bewusst werden, und dass diese in allen Erfahrungen von groß und klein miterfahren wird, dann folgt daraus, dass gleichwohl »in jedem Namen genannt wird, was unnennbar bleibt« (N. 103).

Der Hinweis auf die geteilte Linie war ein erster Schritt, um dem Sinn und der Bedeutung der Größe auf die Spur zu kommen. Cusanus setzt diese Betrachtungsweise fort, indem er im folgenden Kapitel auf die Erfahrungen menschlicher Lobpreisungen und deren Wirklichkeit näher eingeht und die Transzendentalienlehre der Scholastik im Sinne koinzidentaler Lobpreisungen ausweitet und modifiziert.

3 Vgl. *De docta ign.* I, 16: h I, S. 31, Z. 4–7 (N. 43): *Deus enim qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, »non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non«. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium«; sowie *Apologia doctae ignorantiae*: h²II, N. 46; S. 31, Z. 26, wo er mit Berufung auf Dionysius festhält, dass Gott »alles und nichts von allem ist«. Vgl. dazu KLAUS KREMER, »Gott – in allem alles, in nichts nichts – Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues«, MFCG 17 (1986) 188–219.*

De eodem: Laudabilia

Mit der Behandlung der Lobpreisungen greift Cusanus auf das Feld des Lichtes und des Gotteslobes zurück. Er denkt dabei an die Erfahrungen des Guten, der Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Billigkeit und Hinlänglichkeit, sofern sie im Werdenkönnen zur Geltung kommen und, um den Hinweis auf das Werdenkönnen in etwas anderer Form zu wiederholen, miteinander verglichen und gesteigert werden können. Der Bewegung zum Größten entsprechend, das weder größer gedacht noch werden kann, hält Cusanus fest, dass »dasjenige Gute, das so gut ist, dass es im Vergleich zu ihm kein Besseres geben kann, darin dass es das Können-Ist selbst ist, der Grund der Größe ist« (N. 104). Geht man dagegen vom Schönen aus, das schöner nicht sein sein kann, oder vom Wahren, das wahrer nicht sein kann, oder von den anderen Lobpreisungen, von denen dasselbe gilt, dann sind diese der Grund der Größe. Ähnlich folgt aus dem Großen, das so gut ist, dass es nicht besser sein kann, und dem Schönen, das so gut ist, dass es nicht besser sein kann, sowie den anderen Steigerungen in diesem Sinn, dass sie der Grund des Guten sind.

Der Perspektivenwechsel, der diesen Aussagen zugrunde liegt und sowohl auf die Weisheitslehre von Dionysius Areopagita zurückgeht⁴ als auch von Raimundus Lullus und Heymericus de Campo angeregt ist,⁵ ergibt sich aus dem umfassenden und übergreifenden Sinn, der den Lobpreisungen eigen ist. Als Ausdrucksformen religiöser Praxis gehören sie zunächst zur Welt, in der die Geschöpfe ihrem Wesen nach Lobpreisungen Gottes sind. Ihrem eigentlichen Sinn nach sind sie jedoch konkrete Gestalten der Menschenwelt, in die sich das Menschsein seinem schöpferischen Wesen entsprechend entfaltet, an denen es sich orientieren und messen kann und in denen es das Ziel seines Strebens, Könnens und Werdens entdeckt.

4 Cf. *De divinis nominibus* VII, 1–3; sowie HANS GERHARD SENGER, »Griechisches und Biblisch-Patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff«, in: MFCG 20 (1992) 147–183, insbesondere 168 ff.; sowie DERS., *Ludus sapientiae: Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002).

5 Vgl. dazu EUSEBIO COLOMER, »Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde«, in: MFCG 4 (1964) 198–213.

Während das Können-Ist der gemeinsame Grund von Gutheit, Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Billigkeit und Hinlänglichkeit ist, ergibt sich, sofern jede der Lobpreisungen sich auf die anderen ausdehnt, aus deren Werdenkönnen, dass ihr Können-Ist Grund und Ursache der entsprechenden Lobpreisung ist. So können wir z. B. sagen, dass alle Lobpreisungen schön sind. Achten wir jedoch auf die Schönheit, die mit dieser Aussage gemeint ist, dann erweist sich das den Lobpreisungen vorausgehende Können-Ist als Grund und Ursache dieser Schönheit. Denkt man dabei an die zehn Lobpreisungen von Cusanus,⁶ dann folgt daraus, dass »jeweils neun derselben das Können-Ist als Grund und Ursache der zehnten aufzeigen« (N. 104).

Es ist an dieser Stelle, dass Cusanus darauf hinweist, dass alle Lobpreisungen auf Grund der Teilhabe am Lob lobenswert sind. Mit Moses, der zur Ehre Gottes ein Loblied sang und den Herrn sein Lob nannte (Exodus 15,2), bezeichnet er darum das Können-Ist als »Lob, das das ist, was es sein kann, weil es die Quelle und der Grund aller Lobpreisungen ist« (N. 105). Da Gott der wesenhafte Grund alles Lobswerten ist, kann darum Cusanus (mit Dionysius) festhalten, dass die Dinge, die geworden sind oder werden, durch die Teilhabe am Lobswerten das sind, was sie sind. Dementsprechend kann er jetzt auch sagen: »Das ist es, was ich bei meinen Jagdzügen erbeutet habe«; nämlich, dass mein Gott der ist, der als das absolute Lob selbst und wesentlich lobenswert ist. Was auch immer Welt und Wirklichkeit sein mögen, als Werke Gottes sind sie Lobpreisungen, die durch die Teilhabe am Gotteslob gebildet sind. Zwar weiß Cusanus, dass sein Gott größer ist als alle Lobpreisungen und von keiner so gelobt wird, wie er lobenswert ist. Gleichwohl ist er davon überzeugt, dass Gott sich dem offenbart, der ihn immer besser zu loben versucht und darin begreift, dass Gott »lobwürdig, ruhmreich und hocherhaben in Ewigkeit ist« (N. 105).

6 Ob Cusanus den *Liber de laudibus B. Virginis Mariae* von Ramon Llull gekannt hat, muss ich offen lassen. Es ist aber bemerkenswert, dass sich fast alle Lobpreisungen von Cusanus unter den dreißig Prinzipien von Lullus finden und Cusanus selbst sich nicht auf zehn Formen der Teilhabe (*participationes*) festlegt (N. 105). Vgl. dazu RAMON LLULL: *Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria*. Katalanisch-Deutsch, herausgegeben von Fernando Domínguez Reboiras. Übersetzt von Elisenda Padrós Wolff, *Mystik in Geschichte und Gegenwart* I. 19 (Stuttgart-Bad Cannstatt 2005).

»Gott offenbart sich im Bemühen ihn mehr und mehr zu loben nicht nur in der Güte, durch die er sich allem mitteilt, durch Größe die er auf alles verteilt, durch Schönheit, die er allem zuteilt, oder in Wahrheit, in der nichts fehlt, in Weisheit, die alles ordnet, in Wonne, in der sich alles seiner selbst erfreut, in Vollkommenheit, deren alle sich rühmen, in Klarheit, die alles erleuchtet, in Billigkeit, die alles reinigt, in Hinlänglichkeit, in der alles zur Ruhe kommt und zufrieden ist – oder in anderen göttlichen Teilhaben. Sie loben den Gott der Götter in Sion, indem sie ihn in dem von ihm offenbarten Licht seiner selbst betrachten« (N. 105).

Mit der Darstellung der Lobpreisungen hat sich für Cusanus ein Raum eröffnet, in dem er Gott nennen und preisen kann. Er bleibt dabei jedoch nicht stehen, sondern setzt seine eingeschlagene Betrachtungsweise fort, indem er sich im nächsten Kapitel dem Problem der Wahrheit zuwendet.

De eodem: Veritas

»Wenn man es richtig bedenkt«, so führt Cusanus seine Gedanken zum Großen weiter aus, »dann ist die Wahrheit, das Wahre, und das Wahrähnliche alles, was mit dem Auge des Geistes gesehen wird« (N. 106). Diese Aussage setzt voraus, dass menschliches Erkennen und Wissen, auf welche Weise auch immer sie zum Ausdruck kommen, sich im Medium der Wahrheit vollziehen. Die Erfahrungen von Wahrheit orientieren sich an Bildern, die einem Urbild entsprechen, und diesem mehr oder weniger ähnlich sind. Die Unterscheidung von Ähnlichkeiten, die größer oder kleiner sein können, verweist auf Zusammenhänge und Bewegungen, die auf Identität ausgerichtet sind, und an deren Ende sich die Wirklichkeit so darstellt, wie sie ist; nämlich, als »Dasselbe vor allem Verschiedenen, in dem«, wie Cusanus die Wahrheit in Predigt CXXII definiert, »alle Verschiedenheit Identität ist«. ⁷

Die Wahrheit, die in der Steigerung des Wahrwerdenkönnens in den Blick kommt, erweist sich als Größe, die »alles ist, was sie sein kann«, die »weder vergrößert, noch verkleinert werden kann, sondern ewig währt« (N. 106), und die darum von der Wirklichkeit nicht verschieden ist, son-

7 *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 4: Est autem veritas id Ipsum sive Ego [ich folge dem Pariser Druck von 1514, der das ›sive Ego‹ weggelassen hat] ante omne diversum, in quo omnis diversitas est identitas. Das ›Ich‹ als ›Wahrheit‹ wird verständlich, wenn wir es mit der Aussage, dass Wahrheit ist, was sie sein kann, und dem Exodus Zitat ›Ich bin der ich bin‹ (3,14) verbinden.

dern mit dieser vor und in allem Sein und Werden koinzidiert. Wahrheit besagt, so möchte ich diesen Gedanken interpretieren, dass Welt und Wirklichkeit grundsätzlich erkennbar sind, und dass menschliches Erkennen und Handeln in diese passen, sofern sie im Zeichen der Wahrheit zur Entfaltung kommen. Dementsprechend ist das Wahre, das der Transzendentalienlehre zufolge mit dem Seienden und Einem vertauschbar ist, ein »immerwährendes Gleichnis der ewigen Wahrheit, an der es auf geistige Weise teilhat« (N. 106) und die es als Gewordenes darstellt. Dagegen ist das Wahrähnliche insofern vom Wahren unterschieden, als es dieses, wie Dionysius und vor ihm Plato festgehalten haben, auf unterschiedliche Weise nachahmt und innerhalb der ihm eigenen Grenzen vergegenwärtigt.

Das Zusammenspiel von der Wahrheit, die alles ist, was sie sein kann, und im Wahren als ontologische Wahrheit wirklich wird, mit der Wahrheit, die im Wahrähnlichen und seinen Bewegungen sowohl im Bereich des Sinnlichen als auch in dem des Denkens zum Ausdruck kommt, zeigt sich an der Bestimmung des Intellekts, die Cusanus in diesem Zusammenhang als Beispiel anführt. Der Intellekt ist so wie er gut, groß usw. ist, auch wahr (*verus*), weil er an den zehn Lobpreisungen teilhat. Gleichwohl wird er aber auch durch seine Tätigkeiten wahr, wenn er der eingesehenen Sache angemessen ist und mit dem Wesenssinn seines Gegenstandes, der als ratio oder Begriff geistiger Natur ist, eins wird.

Cusanus weist darauf hin, dass wir das Vergängliche nicht begreifen, es sei denn, wir nähern uns ihm von seinem geistigen Wesen her, das die denkende Seele, wie Aristoteles in *De anima* gezeigt hat, von seinen sinnlichen Erscheinungen abstrahiert.⁸ So ist der Wesenssinn (*ratio*) des Warmen, Kalten, oder was immer es sein mag, das veränderbar ist, nicht selbst warm, kalt oder eine andere Eigenschaft, sondern erscheint vor der Veränderlichkeit, da er das »wahre Urbild« in Wahrheit repräsentiert. Daraus ergibt sich, dass der Intellekt in seinem Begreifen des Veränderlichen »über alles Zeitliche und Vergängliche erhaben ist, und reiner als alles andere, von Natur immerwährend ist« (N. 107). Dies wird nicht zuletzt darin bestätigt, dass geistige Begriffe wie das absolut Eine bei Proklos und die durch sich selbst bekannten Prinzipien in Mathematik und Wissenschaft, die Spezien ihrer selbst oder ihres geistigen Wesenssinnes

8 Vgl. dazu *De Anima* III 8, 432a3–8, sowie *De docta ignorantia* II, 9: h I, S. 96 (N. 150); Schr. 1, 382.

sind, schneller erkannt werden als andere Wesensmerkmale, die von vergänglicher Materie erst noch gereinigt werden müssen.

Mit der Unterscheidung von Wahrheit, Wahrem, und Wahrähnlichen hat Cusanus seine Beschreibung der erjagten Beute abgeschlossen. Gleichwohl fügt er dem noch eine Erklärung sowie eine Erinnerung und ein abschließendes Nachwort hinzu, in denen er seine Jagd und das erzielte Resultat kommentiert.

De declaratione: Ratio venandi

Mit seiner Erklärung (*declaratio*) möchte Cusanus den Sinn oder die ratio all seiner Jagdzüge verdeutlichen. Er wiederholt damit, was er schon oft gesagt hat. Denn in Hinblick auf die Regel der wissenden Unwissenheit kann dieser Sinn dahingehend zusammengefasst werden, dass »das Gewordene deshalb, weil es dem Werdenkönnen nachfolgt, niemals so geworden ist, dass das Werdenkönnen in ihm völlig beschlossen wäre« (N. 108). Denken wir z. B. an Plato, dann ist zwar das Platonische festgelegt, wie es in Plato und seinen Nachfolgern wirksam ist, nicht aber das Werdenkönnen des Menschseins. Wie vollkommen Plato auch war, es gibt immer noch andere Weisen menschlicher Vollkommenheit. Auch kann der Mensch vieles werden, was Plato nicht war. In Wahrheit wird nämlich »das Werdenkönnen nur im Können-Ist vollständig bestimmt, das nach Dionysius zugleich sein Ursprungsgrund und Ende ist« (N. 108).⁹

Von entscheidender Bedeutung ist die doppelte Differenz zwischen Können-Ist und Werdenkönnen einerseits, und zwischen Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen andererseits. Dieser Differenz entsprechend ist es wichtig, im Gewordenen die Dimension des Ersten zu beachten und z. B. die Urbilder hervorzuheben, die dem Können-Ist unmittelbar zugewandt sind, und von diesen die Nachahmungen zu unterscheiden, denen bestimmte Urbilder zugrunde liegen. Hierbei wiederholt sich das Bestimmungsverhältnis von Können-Ist und Werdenkönnen in abgewandelter Form in allem, was einem Ersten nachfolgt, und zwar dergestalt, dass dem Ersten, sofern und weil es immerwährend ist, dann gewissermaßen die Bedeutung des Können-Ist zukommt.

⁹ Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* V 6, PG 3,820D.

In diesem Sinn ist etwa die Monas oder Eins der Ursprung und das Ziel der Zahlen. Ebenso können wir an die Welt oder das Gesamt aller Dinge denken. Obwohl nämlich das Gesamt der Dinge seinem Ursprung nach größer und vollkommener werden kann, ist das Werdenkönnen der einzelnen Dinge und ihrer Eigenschaften gleichwohl auf dieses Gesamt beschränkt, da es »in seiner Aktualität das Vollkommenste und Größte ist« (N. 108), wie Cusanus dies im zweiten Buch von *De docta ignorantia* ausgeführt hat.

Cusanus ist der Meinung, dass alles, was dem Bereich des Ersten angehört, unvergänglich ist, da das Werdenkönnen in ihm eigengestaltig bestimmt ist und seine Teilhabe am Ursprungsgrund nicht von einem früher Gewordenen abhängt. Zum Bereich des Ersten gehören die geistigen Naturen, zu denen Cusanus auch die Sonne, den Mond, und die Sterne rechnet. Hierbei beruft er sich jedoch nicht auf Aristoteles, sondern auf die Hl. Schrift (Gen 1,14–18), in der es heißt, dass Gott sie geschaffen habe, damit sie, wie Cusanus dies deutet, immerdar leuchten und damit der Sichtbarkeit wegen notwendig sind.

»Die Dinge, die geschaffen sind, um immer zu leuchten, müssen darum so bleiben. Darum sind sie nicht nach einem Früheren geworden, das ihnen vorausgeht, durch dessen Teilhabe sie das sind, was sie sind« (N. 109).

Dem gegenüber sind die Individuen der sinnlichen Natur vergänglich, da sie die geistigen Urbilder nachahmen, auch wenn sie, wie Dionysius sagt, in ihrer Einzigkeit unwiederholbar sind. Während sie damit dem Geistigen nur bedingt nahekommen vermögen, haben sie dennoch am Immerwährenden auf veränderliche und zeitliche Weise teil. Soweit die Erklärung.

Rememoratio: Repraesentatio boni

In dem nun folgenden Kapitel, das die Überschrift *rememoratio* trägt, weist Cusanus nochmals darauf hin, dass sich das Werdenkönnen auf etwas bezieht, das ihm vorangeht und notwendigerweise ewig ist, da es weder geworden ist noch werden konnte. Wäre dem nicht so, dann müsste es das Werdenkönnen voraussetzen und wäre damit gerade das nicht, was vom Werdenkönnen gefordert wird. Dem Anderen gegenüber, das im Werdenkönnen beginnt, ist dieses Ewige ein Nichtanderes, das

zwar nicht werden kann, das aber (in seiner Wahrheit) von allem, was wird, auch nicht verschieden ist. Vielmehr ist es Ursprung und Ziel des Werdenkönnens, so dass umgekehrt die Welt des Werdens »die Vergegenwärtigung des nicht gewordenen Ewigen ist« (N. 110).

Cusanus schließt auf Grund dieser Überlegungen, dass die Welt des Werdens sich auf die in *De ludo globi* I N. 45 erwähnte archetypische Welt im Geiste Gottes zurückbezieht. Da diese weder wahrnehmbar noch einsichtig ist, weder ganz vergegenwärtigt werden kann, noch vorstellbar und assimilierbar ist, kann er darum sagen:

»Ich sehe also, dass alles, was werden kann, nur jenes einfachste Urbild besitzt, das, da es die Wirklichkeit jeden Könnens ist, von jedem, das werden kann, ein Nicht Anderes ist« (N. 111).

Das Werdenkönnen erschöpft sich letztendlich nicht im Gewordenen und wird demnach von diesem nur bedingt begrenzt. Vielmehr verweist es auf ein einfaches Urbild, das ihm in all seinen Erscheinungsformen als die Wirklichkeit jeden Könnens vorausgeht und jedem Anderen gegenüber Nichtanderes ist. Da das Können-Ist weder größer noch kleiner noch anders werden kann, geht es allem, das ist, lebt und denkt, als dessen Grund, Urbild, Maß und Ordnung voraus. Umgekehrt ist alles als Vergegenwärtigung dieses Urbildes

»auf es hingewandt, verlangt nach ihm, nennt und lobt es, verherrlicht es und verkündet laut, dass es das unendlich Gute ist, das in allem widerstrahlt und durch dessen Teilhabe jedes das ist, was es ist« (N. 111).

Als unbegrenzte Grenze (*terminus interminus*) kann kein Denken es erreichen, »da sowohl der denkende Geist (*intellectus*) als auch alles andere sein Bild und Gleichnis ist« (N. 111). Dennoch können wir dieses Urbild, das Gott ist, aus unendlicher Ferne in der Zielgrenze der Bilder erkennen; etwa wenn wir Gott, im Sinne der *theologia negativa*, *affirmativa* und *eminentiae* – oder wie Cusanus (im Anschluss an Augustinus¹⁰) auch sagt, im Überstieg von Sein, Leben und Denken – als ewiges Leben oder als Ursprung des vernünftigen Geistes ansprechen. Das Leben das wir kennen, ist in diesem Sinn selbst »schwächer als ein gemaltes Feuer einem wahren gegenüber« (N. 112). Aus diesem Grund ist keine Vorstellung des ewigen Urbildes so genau, wie es die Ähnlichkeit mit ihm erfordert – [oder, wie das vierte Laterankonzil es formuliert hat, so

10 Vgl. dazu *De Libero Arbitrio libri tres*, liber secundus 3. 7–15. 40.

ähnlich, dass die Unähnlichkeit nicht noch größer wäre¹¹]. Gleichwohl ist es nicht sinnlos, über das unfassbare Urbild nachzudenken. Da nämlich die ungreifbare Wahrheit die Hypostase eines jeden Bildes und Gleichnisses ist, leiten sich letztere nicht nur von ihrem nichtanderen Urbild ab, sondern ahmen es auch nach, indem sie an dieser Wahrheit teilhaben und sie (mehr oder weniger) vergegenwärtigen. Auch wenn damit Vergegenwärtigung und Nachahmung bestenfalls Hinweise auf ihren Ursprung geben, so bedeutet dies nicht, dass beide auf ihre Weise nicht wahrer werden könnten, und dass die Frage nach dem Urbild nicht in dem Maße an Bedeutung gewinnt, als sie dieses Besserwerden in die Wege leitet und es als Ziel aller Erkenntnisanstrengungen ausweist.

Cusanus fasst das, was er in diesen Überlegungen begreift und von dem er weiß, »dass es niemals ausgesprochen oder geschrieben werden kann«, dahingehend zusammen, dass »die Zielgrenze allen Werdenkönnens das alles Machenkönnen [sei]« (N. 113). Zur Verdeutlichung dieses Axioms verweist er auf das Feuer, in dem er die Zielgrenze des Warmwerdenkönnens sieht, und auf das Licht, sofern im »Licht-machenkönnen das Licht-werdenkönnen beschlossen ist« (N. 113), und fügt hinzu, dass dieses »im Sinnlichen Sonne und im Geistigen göttlicher Intellekt oder das Wort, das jeden Intellekt erleuchtet, genannt wird.« Desgleichen nennt er das Vollkommen-werdenkönnen und Bewegt-werdenkönnen, die im Vollkommen-machenkönnen, bzw. im Bewegenkönnen den Anfang und das Ende des Wünschenswerten als Grund und Ziel des Wählens erkennen lassen.

Sofern nun der Allmächtige, der ist, was er sein kann, alles machen kann, kann er auch das Werdenkönnen machen, so dass er sowohl dessen Ursprung als auch Zielgrenze ist. Das Werdenkönnen geht ihm nicht voraus, sondern kommt nach ihm, und zwar sowohl als Werdenkönnen, dessen Anfang und Ziel er ist, als auch als Werdenkönnen, das im Gewordenen verschränkt ist und, obwohl es in allem Werden vorgängig gesehen wird, in diesen tatsächlich zu Ende kommt. Cusanus hält fest:

11 Enchiridion symbolorum nr. 432: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Vgl. dazu *De docta ignorantia* I, 11: h I, S. 22, Z. 11–16 (N. 30): Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris, tamen praeter maximam imaginem quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis exemplari quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam ista ex superioribus nota facta sunt.

»Es ist dies eine Bestimmung, die vom Schöpfer ausgeht, der, weil er allmächtig ist, es allein vermag das Werdenkönnen so oder so werden zu lassen«. Demnach ist diese

»Bestimmung des Werdenkönnens in dem, was wird, keine Begrenzung desselben in dem Sinn, dass der Allmächtige aus ihm nicht machen könnte, was er wollte, sondern eine Bestimmung, die es auf einmalige Weise zu dem verschränkt, was es als Gewordenes seiner Natur und Substanz nach ist« (N. 114).

Epilogatio: Creatio ex nihilo

Eine Frage, die im Anschluss an das soeben Gesagte unausweichlich geworden ist, ist die nach dem Ursprung und Wesen des Werdenkönnens. Geht man mit Cusanus davon aus, dass »nichts geworden ist, das nicht hätte werden können, und [dass auch] nichts sich selbst machen kann«, dann folgt daraus, »dass das Können dreifach ist«; dass es sowohl das Können des Gewordenseins, als auch das des Werdens und des Machens ist (N. 115). Konzentriert man sich auf das Gewordenseinkönnen, dann geht ihm das Werdenkönnen und diesem das Machenkönnen voraus. Demnach ist, wie Cusanus annimmt, »das Gewordenseinkönnen durch das Machenkönnen aus dem Werdenkönnen gemacht« (N. 115). Das wiederum bedeutet, dass in der Folge des Könnens das Machenkönnen seinem eigentlichen Sinn nach nicht gemacht werden kann, ohne dass die Folge des Könnens erneut auftreten würde und als Problem bestehen bliebe. Aus diesem Grund geht Cusanus davon aus, dass »das Machenkönnen weder geschaffen ist noch etwas anderes werden kann« (N. 115), sondern »alles ist, was es sein kann« und so mit dem Grund der Größe zusammenfällt, der ebenfalls alles ist, was er sein kann. Was daher vom Grund der Größe gilt, das kann auch vom Machenkönnen gesagt werden. Dagegen ist »das Werdenkönnen in jedem Gewordenen das, was geworden ist« (N. 116). Beide gehören zusammen, und sind nicht wie das nicht-andere Machenkönnen der Grund allen Wesens, der im Unterschied zu dem von ihm Begründeten, selbst kein Wesen (*essentia*) ist.

Da freilich das Werdenkönnen nicht mit dem Geworden- und Gemachtseinkönnen gleichgestellt werden kann, sondern von diesem vorausgesetzt wird, stellt sich die Frage, wo und wie wir es einzuordnen haben. Wäre nämlich das Werdenkönnen ein Gewordenes, dann ergäbe

sich daraus die Frage nach dem Werdenkönnen, das diesem Gewordenen zugrunde läge. Ginge man dagegen davon aus, dass das Werdenkönnen aus dem Werdenkönnen stammt, dann brächte uns dies auch nicht weiter, da wir entweder nach dem Werdenkönnen dieses Werdenkönnens fragen müssten, oder davon ausgehen müssten, dass Werdenkönnen und Machenkönnen zusammenfielen. Letzteres hat Cusanus in *De mente* 11 versucht. Es bedeutet aber, dass wir dann die Differenz verlieren würden, die für die Folge des Könnens maßgebend ist. Die Lösung, die Cusanus hier vorschlägt, hält jedoch an dieser Differenz fest. Da vor dem Werdenkönnen nichts ist außer dem Machenkönnen, müssen wir darum schließen, dass das Werdenkönnen aus dem Nichts geworden ist; dass es zwar »durch das Machenkönnen hervorgebracht ist«, dass es aber »nicht gemacht, sondern aus dem Nichts geschaffen ist« (N. 116).

Cusanus weist nochmals darauf hin, dass der Ewig-Allmächtige alles geschaffen hat, und vor dem Nichts und Werdenkönnen steht, und dass damit auch keine Aussage über ihn zutreffend ist, da »das Nennbare dem Werdenkönnen folgt [und es] voraussetzt um genannt werden zu können« (N. 116). Auch ist er der Meinung, dass das Werdenkönnen keine andere Begrenzung kennt als die des Machenkönnens. Denn selbst wenn es je verginge, würde damit das Werdenkönnen dieses Vergehens als dessen Voraussetzung bestätigt werden. Es bleibt demnach nichts anderes übrig als davon auszugehen, dass »[das Werdenkönnen] immerwährend ist, da es einen Anfang hat und nicht zunichte werden kann, weil seine Zielgrenze vielmehr sein Anfang ist« (N. 117). Desgleichen ist auch alles Erste immerwährend, da in ihm, d. h. sofern es das ist, was es werden kann, das Werdenkönnen wirklich und vollständig ist (N. 117). Dagegen ist, das, was das Vollkommene und Immerwährende nachahmt, selbst nicht immerwährend, sondern unbeständig und zeitlich.

Mit der Charakterisierung des Werdenkönnens als eines zeitlich unbegrenzten Anfangs hat Cusanus seine grundsätzlichen Überlegungen zur »Kunst der allgemeinen Jagd nach Weisheit« abgeschlossen (N. 118). Doch möchte er seine »absolute Vorgehensweise« noch an Hand konkreter Einzelbeispiele erläutern. Dazu bezieht er sich im Bereich sinnlicher Erfahrungen auf Wärme, Feuer, und Licht; und im Bereich der Begriffe auf die Bedeutung des »An-sich« sowie auf die Elementenlehre und die Symbolik von Sonne und Licht. Hierbei wiederholt sich auf konkrete Weise, was im Sinne grundsätzlicher Erörterungen über die

Größe und den Grund der Größe gesagt worden ist. Im Unterschied zu den Variationen des Warmen begreift er die Wärme als deren Ursache, die – wie bereits im Kapitel über die Wahrheit ausgeführt – selbst kein Warmes ist, sondern im Warmwerden als Anfang ohne Ende »unnennbar« zum Ausdruck kommt.

Im Unterschied zu Autoren, die das sinnliche Feuer als das Warme ansehen, das alles ist, vertritt Cusanus (mit Plato) die Meinung, dass das Feuer nicht Ziel und Grenze des Warmwerdendkönnens ist, sondern des Feuerartigen. Eben darum ist es, weil es »vor jedem sinnlichen Feuer völlig unsichtbar und unbekannt ist«, ein Gleichnis der ersten Ursache, das Dionysius ausführlich behandelt hat, und das auch jenem »Heiligen« vor Augen stand, der Gott ein »verzehrendes Feuer« nannte (Dt 4,24, Hebr 12,29). Da das Brennbare durch Bewegung entzündet wird und das Licht dies begleitet, gehen Bewegung und Licht dem sinnlichen Feuer voraus. Dementsprechend ist das Licht der Grund alles Lichthaften, so dass weder die sinnlich wahrnehmbare Sonne noch irgendein anderes Lichthaftes das Licht ist.

Cusanus denkt an Proklos, der die Einheit als den Urprung aller Vielheit betrachtet,¹² und an Aristoteles, der das am meisten Solche als das Maß dessen voraussetzt, das an ihm teilhat.¹³ Er verweist auf die Platoniker, die das an-sich Einfache als den Grund alles an-sich Solchen annehmen,¹⁴ und spricht vom An-sich ohne qualifizierende Beifügung als der Ursache alles dessen, das ein An-sich mit qualifizierender Beifügung ist – und meint dazu, dass jedesmal – d. h. sofern man Platoniker und Peripatetiker (seinem Verständnis nach) richtig versteht –

»die Ursache aller Ursachen und Einzeldinge auf unterschiedliche Weise das Prinzip von allem genannt wird, weil alles, obwohl diese Ursache allem Nennbaren vorausgeht, an ihr in sich ändernden Differenzen teilhat« (N. 120).

Der Schlüssel zu diesem Verständnis des begründenden Prinzips ist seine Lehre vom Können-Ist, wie er sie gerade dargelegt hat.

Bezieht man sich dagegen auf das Verständnis der vier Elemente von Feuer, Wasser, Luft und Erde, dann liegt es nahe, den Zusammenhang dieser Elemente als Problem von früher und später zu thematisieren. Da nämlich die Wärme an sich alle Elemente umfasst, insbesondere jedoch

12 PROKLOS, *In Plat. theol.* II 4, p. 95; IV 277, p. 222.

13 Anal. post. A 2 79a29; Met. II 1, 993b24–27.

14 Vgl. dazu DIOGENES LAERTIUS III. 13, Kap. 8 N. 20.

mit dem Feuer verbunden ist, kommt dieses an erster Stelle, während die feste Erde an letzter Stelle kommt. Dazwischen befinden sich gleicherweise Luft und Wasser, auch wenn die Freundschaft zwischen Luft und Feuer größer ist als zwischen Wasser und Erde. Beide sind mit dem Feuchten bzw. dem Kalten an-sich verbunden und können je nachdem, wie sie sich umwandeln und mischen, in der Erde fest werden. Dementsprechend müssen die Dinge, die aus dem Spannungsverhältnis der Elemente hervorgehen, aus diesen Elementen bestehen.

Etwas anderes ist jedoch die Frage, wie sich die Elemente und Himmelserscheinungen zum Licht verhalten, an dem sie teilhaben und dessen An-sich der Grund alles Lichthaften ist, »den einige Sonne nennen, weil sie unter den sinnlich wahrnehmbaren Lichtern das am meisten leuchtende ist« (N. 122). Da jedoch die Sonne sichtbar ist, gehen ihrem Licht der Gesichtssinn und die geistigen Vermögen, mit denen er dieses Licht wahrzunehmen vermag, voraus. Dementsprechend kommt dem Licht sowohl eine sinnliche als auch geistige Bedeutung zu. Cusanus verweist auf die Weisheit an-sich, die das intelligible Licht ist, das nicht nur in den verschiedenen Arten von Wahrnehmen und Erkennen leuchtet, sondern auch vor allen Unterschieden deren Grund ist, gleichgültig ob es sich dabei um die Differenz zwischen dem Sinnlichen und Geistigen, oder um die Unterschiede in der Ordnung aller Dinge handelt. Während darum »das an-sich sichtbare Licht die materiale Grundlage alles Sichtbaren ist, und weil – [wie Aristoteles es in *De anima* III 2 ausgeführt hat] – im wirklichen Sehen das Sichtbare wirklich ist, ist das Sehen die formale Ursache alles Sichtbaren, da es der Grund von Gesehenwerdenkönnen und Sehenkönnen ist« (N. 123). Dementsprechend verbindet der Akt des Sehens das sinnliche mit dem intelligiblen Licht als zwei Extreme; d. h. »als das Höchste der unteren und körperlichen Natur und das Unterste der höheren erkennenden Natur« (N. 123).

Cusanus schließt seine Jagd nach Weisheit mit einem Hinweis auf den »großen Plato, der im Gleichnis von der Sonne zur Weisheit aufstieg«. ¹⁵ Er verweist auf »den großen Dionysius«, der im Bild »vom Feuer zu Gott und in dem der Sonne zum Schöpfer emporgestiegen ist«, ¹⁶ und

15 *Politeia* VI 509b–510e (Gleichnis der zweigeteilten Linie); VII 514a–518b (Höhlengleichnis); (PROKLOS, *In Plat. theol.* II 1, 90f.). Dazu auch ARISTOTELES, *De anima* III 9.

16 *De divinis nominibus* IV 4; PG 3, 697 (Dionysiaca I 163f.); *De caelesti hierarchia* XV 2; PG 3, 333A–C (Dionysiaca II, 994–1000).

erwähnt Gregor von Nyssa,¹⁷ der dasselbe vorschlägt, weil wir, wie der heilige Paulus sagt,¹⁸ in dieser Welt, wo wir teils wissen und raten, nur in Bild und Gleichnis aufsteigen können (N. 124). Er, Nikolaus, hat sein Bestes getan und unterbreitet das spröde, nicht ganz ausgefeilte Konzept seiner Streifzüge einem jeden, der besser über diese großen Dinge nachzudenken versteht.

Rückblick: Unendlichkeit

Versucht man die letzten sechs Kapitel von *De venatione sapientiae* in ihrem Zusammenhang zu lesen, so fällt vor allem die übergreifende Bedeutung auf, die dem Werdenkönnen, und mit dem Werdenkönnen der Differenz und Folge von Machenkönnen, Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen zukommt. Dass das Gewordene, eben weil es dem Werdenkönnen folgt, niemals so geworden ist, dass in ihm das Werdenkönnen völlig begrenzt und erschöpft wäre, ist nicht nur einer der vielen Sätze dieser Schrift, sondern ein Grundsatz, der wie Cusanus sagt, seine ganze Jagd bestimmt.

Wie bereits in *De docta ignorantia*, so können wir auch hier davon ausgehen, dass die Welt, in der Cusanus lebt und denkt und die ihn aufs tiefste berührt und beunruhigt, von Erfahrungen geprägt ist, die dem Werden, den Bewegungen und den Veränderungen einen zentralen Platz einräumen. Auch wenn wir als denkende Wesen das Bedürfnis haben, alles nach Art rationaler Überlegungen genau festzulegen und auf scheinbar unveränderliche Beziehungen zurückzuführen, so lassen es diese Erfahrungen doch nicht zu, dabei stehen zu bleiben. Es gibt in diesem Sinne kein abgeschlossenes Ganzes, das einem umfassenden Konstruktionsplan gleich ein für allemal feststünde und lediglich darauf wartete, erkannt und ausgeführt zu werden. Umgekehrt sind wir uns bei all dem nicht nur dieser Erfahrungen bewusst, sondern auch im Stande, darüber nachzudenken und den Hinweisen zu folgen, die sowohl vom Denken als auch im tatsächlichen Lebensvollzug gegeben werden. Der Gedanke eines um-

17 GREGORIUS VON NYSSA, *Contra Eunomium* X, XII PG 645, 832AB, 945AB. Zur Bedeutung von Gregor von Nyssa für Cusanus siehe D. DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance* (wie Anm. 2) 273 ff.: »Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *Via Negativa*«.

18 1 Kor. 13,12.

fassenden Ganzen ist nicht sinnlos. Er muss aber den Möglichkeiten des Denkens entsprechend so gedacht und begriffen werden, wie es der Sinn dieses Ganzen erfordert.

Ich erwähne dies, weil es deutlich macht, dass die Unterscheidungen von groß und klein, von größer und kleiner, von mehr und weniger, von Sein und Nichts, die mit zu den Erfahrungen von Werden und Veränderung gehören, die Frage aufrufen, wie es mit Anfang und Ende allen Strebens und aller Bewegungen bestellt sein mag. Es ist dies eine Frage, die einerseits die Welt des Werdens sein lässt, was sie ist, in der wir uns andererseits aber auch der Möglichkeit bewusst sind, Teilaspekte der Wirklichkeit in sich ausweitenden Vorstellungen eines koinzidental Ganzen zusammenzufassen, und auf ein Größtes hinzudenken, das größer ist als man zu denken und zu erstreben vermag. Da dieses von Denken und Streben zwar geforderte, der Forderung entsprechend aber alles überragende und nicht fassbare Größte kein Ding unter Dingen ist, kann es auch nicht als ein Ding behandelt werden. Doch selbst wenn es unsagbar ist und bleibt, so gestatten uns die unterschiedlichen Bewegungen auf dieses Größte hin, sowohl die Bewegungen selbst zu unterscheiden, als auch dementsprechend das Größte so zu begreifen wie es sich in diesen Bewegungen andeutet und auf unfassbare Weise zu erkennen gibt. Entscheidend ist das konjekturale Verständnis dieses Begreifens, in dem Größe und Größtes sich als Symbol erweisen, das nicht nur (seinem abstrakten Sinn nach) für die Wirklichkeit steht, sondern als »Bildwort« (wie Rudolf Haubst das Ineinsfallen der Gegensätze bezeichnet¹⁹) mit dem Anspruch der Unendlichkeit selbst verschmilzt, der im Prozess der Symbolbildung, diesen steuernd, zum Ausdruck kommt.

Die Vorstellung vom Großen und Größten mag sich in der Praxis unbegrenzten Vergleichens und Erwartens verlieren. Doch zeigt diese Praxis, dass die momentanen Erfahrungen der Unendlichkeit sowohl dem Denken als auch dem Streben eigentümlich sind, und dass es darum keineswegs gleichgültig ist, ob wir uns darauf einlassen oder nicht. Jedenfalls orientiert Cusanus sich an diesen Erfahrungen, wenn er die Frage nach dem letzten Grund stellt, und zwar dergestalt, dass er nicht nur wie Anselm auf das seine Grenzen aufbrechende Denken eingeht, sondern sich auch von den Hinweisen des Werdenkönnens leiten lässt, das er

19 RUDOLF HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 118.

bis hin zu den allgemeinen Bedingungen seiner Möglichkeit zurückverfolgt. Entscheidend ist nicht, ob es die Größe, die weder größer noch kleiner sein kann, geben kann, sondern dass sich im Symbol dieser Größe Perspektiven anbieten, welche die Welt, in der wir als denkende Wesen leben und handeln, auf ihre Weise erschließen und sinnvoll werden lassen; d. h. ob der Sinnraum, der sich in diesen Perspektiven eröffnet, dem Streben nach dem bestmöglichen Leben förderlich ist und damit von diesem selbst grundsätzlich gefordert wird.²⁰

Auf dem Weg zur Größe als dem Grund aller Dinge kann sich Cusanus auf unterschiedliche Ansätze der philosophischen und theologischen Tradition berufen.²¹ Er kennt die Auffassungen von Plato und Aristoteles, von Neuplatonikern wie Proklos und insbesondere Pseudo-Dionysius, sowie, um nur einige Autoren zu nennen, von Augustinus, Eriugena, Bonaventura, Thierry von Chartres, Thomas, Albertus Magnus, Eckhart, Lullus, teils aus eigenen Quellenstudien, teils sind sie ihm aus Kontakten mit Zeitgenossen wie etwa Plethon in Florenz bekannt,²² oder durch die Werke von Heimericus de Campo vermittelt.²³ Cusanus weiß sich den Ansätzen der Tradition verpflichtet. Vor allem aber braucht und gebraucht er sie, um sie aus der Sicht des Unendlichkeitsgedankens in seine Darstellung von Grund und Größe zu integrieren,²⁴ oder wie es in *De possest* heißt, sie intellektuell zu übersetzen.²⁵ Doch ist es bezeich-

20 Vgl. dazu *Idiota de sapientia* I: h²V, N. 25, Z. 1–9: Sic vides unicam et simplicissimam Dei sapientiam, quia est infinita, esse omnium formarum formabilium verissimum exemplar. Et hoc est suum attingere, quo omnia attingit, omnia finit, omnia disponit. Est enim in omnibus formis ut veritas in imagine et exemplar in exemplato et forma in figura et praecisio in assimilatione. Et licet se omnibus communicet liberalissime, cum sit infinite bona, tamen a nullo capi potest uti est. Identitas enim infinita non potest in alio recipi, cum in alio aliter recipiatur. Et cum non possit in aliquo nisi aliter recipi, tunc recipitur meliori modo quo potest.

21 Vgl. dazu RUDOLF HAUBST, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 10ff.

22 Cf. KURT FLASCH, *Nicolaus Cusanus* (München 2001) 152f.

23 Vgl. dazu z. B. dessen *Compendium* (herausgegeben von J. B. Korolec, in: *Studia Mediewistyczne* 8 [1967] 19–75 und 9 [1968] 3–90) und die Skizzierung desselben durch M. J. F. M. HOENEN in: *Trinität und Sein. Der Traktat De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des Heymericus de Campo*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 206–263, S. 207ff. sowie, was die Elementenlehre betrifft, S. 232ff.

24 Vgl. dazu DONALD DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance* (wie Anm. 2) 229–325.

25 Vgl. dazu *De possest*: h XI/2, N. 11, Z. 10f.: Non refert igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse esse intellectualiter transferas.

nend, dass Cusanus sich bei dieser Darstellung in *De venatione sapientiae* ausdrücklich auf die Erfahrungen des Lobenswerten beruft und die Grenzen der Größe mit dem Ganzen verbindet, das im Zusammenklang der *Laudabilia* angedeutet ist. In dieser Darstellung der Größe eröffnet sich ihm nicht nur deren Sinnraum als Maß menschlichen Verlangens, sondern er kann auch ausrufen, dass sein Gott der ist, der durch alles Lobenswerte lobenswert ist. Mit anderen Worten, wenn nicht schon die Nähe zu Anselms *Proslogion* die Vermutung nahelegte, dass wir es im Denken auf die Größe hin mit einem Gottesbeweis zu tun haben, so wird dies jetzt ausdrücklich bestätigt. Gott, so sagt Cusanus, erschließt sich dem, der ihn immer mehr und besser zu loben versucht – und, so möchte ich dies interpretieren, der ihn dadurch zu loben versucht, dass sich seine Denkanstrengungen mit denen des lobenswerten Verhaltens und Strebens verbinden. Doch liegt diesem Beweis nicht die Absicht des Beweises zugrunde, so als könnte das Denken seine Verbindung mit der Praxis lobenswerten Verhaltens und Strebens außer Acht lassen. Vielmehr ergibt sich das Resultat gewissermaßen von selbst, wenn und je nachdem wie wir uns auf die letzten Grenzen einlassen, die Denken und Erfahren kennzeichnen. Wie Anselm folgt auch Cusanus dem Gedankengang des sogenannten »ontologischen Arguments«. ²⁶ Zugleich zeigt er aber auch, dass dieser Gedankengang erst dann wirklich vollzogen wird, wenn er im Begreifen und Werdenkönnen des Geistes den Sinnansprüchen des Unendlichen gerecht wird, das alle Grenzen sprengt und sich in seiner Unendlichkeit allen Verhältnisbeziehungen entzieht, so dass es nur als Ungekanntes gekannt werden kann. ²⁷

Dem Gedanken des Unendlichen, dessen Bestimmungen Cusanus an Hand von Linie und Punkt und dem Versuch, die Zahl π zu finden, verdeutlicht hat, ²⁸ entspricht die grenzbegriffliche Unterscheidung von Wahrheit, Wahrem und Wahrähnlichem. Auf Grund der Einsicht, dass Aussagen und Verhältnisse mehr oder weniger wahr sein können, und dass im Umgang mit der Wahrheit verschiedene Weisen und Ebenen zu unterscheiden sind, ergibt sich die Notwendigkeit, Wahrheit als einen Grundzug der Größe überhaupt zu denken, in dem Wahrheit und Größe

26 Siehe I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 591, B 619.

27 Vgl. dazu *De docta ignorantia* I. 1: h I, S. 5, Z. 23 – S. 6, Z. 8 (N. 3).

28 Vgl. dazu FRITZ NAGEL, *Nicolaus Cusanus – mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 13 (Trier 2007).

nicht verschieden sind.²⁹ Umgekehrt folgt daraus aber auch, dass Wahrheit ebenso wie die Größe nur grenzbegrifflich, d. h. im Sinne der Annäherung auf das Unendliche hin, gedacht und erstrebt werden kann. Während damit Wahrheit, der Größe gleich, in allem gegenwärtig ist und ihrer Bedeutung nach mit Platons Ideen verglichen werden kann, die den Dingen in ihrem Erscheinen zugrunde liegen, erweist sie sich als »Harmonie der Welt«,³⁰ die nicht zuletzt auch darin besteht, dass die Wirklichkeit erkenntnisfähig ist und die verschiedenen Erkenntnisarten nicht vergebens sind. Daraus ergibt sich, dass wir uns als denkende und handelnde Wesen im Spannungsfeld von Wahrem und Wahrähnlichem einerseits und von Wahrheit und Wahrem andererseits bewegen. Nur was wahr ist, ist auch wirklich,³¹ da das An-sich der Wahrheit die Hypostase alles Ähnlichen in seinem Ähnlichsein ist. Soweit der Intellekt von Natur mit sich selbst und der Mensch mit den Prinzipien des Menschseins im Einklang stehen, sind sie gut. Wie bereits angedeutet, können sie dies aber auch werden, sofern sie auf Grund ihrer Freiheit den Einklang mit der Welt suchen und sich entsprechend ihren Möglichkeiten und denen der Welt (im Sinne kulturellen Daseins) entfalten.

Die Bewegungen auf das Größte hin versetzen uns in ein Beziehungsgefüge, das von der Welt des Werdens und der Veränderungen verschiedener nicht sein kann, das aber in wachsender Verschiedenheit den Punkt erreicht, wo sich diese Verschiedenheit als Nicht-Andersheit und Identität vor allen Differenzen erweist. Sofern die Thematisierung der Größe von konkreten und alltäglichen Erfahrungen ausgeht und auf diese rückwirkt, zeigt sich deren primäre Bedeutung in der Erhellung des menschlichen Daseins und der Anweisungen zum bestmöglichen Leben, die mit der Thematisierung der Größe gegeben werden.³² In diesem Sinn ist die Darstellung der Größe gewissermaßen ein Zweck an sich, der den mit

29 Vgl. dazu W. DUPRÉ, *Weg und Wege der Wahrheit. Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 11 (Trier 2005).

30 Vgl. dazu *Sermo LXXI*: h XVII, N. 12, Z. 1–13: Plures autem creaturae cum non reperiantur nisi in assimilatione unius absoluti, hinc erunt in diversitate singularitatis concordantes; et haec est harmonia mundi. Omnis igitur creatura, sicut ab uno habet, quod est una, ita habet et unire. Quare omnis operatio creaturarum pariformiter reperitur in assimilatione.

31 Vgl. dazu *De Beryllo*: h ²XI/1, N. 5, Z. 1 f.: quod non est verum neque verisimile, non est.

32 Vgl. dazu INIGO BOCKEN, *De kunst van het verzamelen. Historisch-ethische inleiding in de conjecturale hermeneutiek van Nicolas Cusanus* (Budel 2004) 93 ff.

Gott und göttlichen Wesen lebenden Menschen deutlich macht, was sie tun, wonach sie streben, und wie sie sich zu Recht und Unrecht verhalten. Doch ist dies nur die eine Seite ihrer Bedeutung, da die Einsichten, die dabei gewonnen werden, auf alle Bereiche des Menschseins ausgelehnt werden können und damit auch für die Erkenntnis der Welt erheblich sind. Bei Cusanus zeigt sich dies, wenn er Welt und Universum der Regel der *docta ignorantia* entsprechend als das tatsächlich Größte denkt und den Sinn von Werden und Gewordensein in der Spannung von Früherem und Späterem, von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, von Zeitlichkeit und Dauer präzisiert.

In der Anwendung seiner Gedanken über die Größe bezieht sich Cusanus im Schlusskapitel von *De venatione* auf Lehrstücke der Tradition, wie etwa die platonische Ideenlehre und die Auffassungen von Pseudo-Dionysius, an denen er sich selbst orientiert hat; die er, wenn wir etwa an Platoniker und Peripatetiker denken, auf seine Weise zu harmonisieren versucht; und die er, wie etwa die Elementenlehre, mehr oder weniger als allgemeinen Wissensbestand übernimmt,³³ wobei er freilich auch hier um eine vermittelnde Darstellung im Sinne grenzbegrifflicher Überlegungen bemüht ist.

Heute, da sich die Elemente von Feuer, Luft, Wasser und Erde auf Grund veränderter Perspektiven und Voraussetzungen in eine Vielzahl von Elementarteilchen aufgelöst haben und die ihnen zugeordneten Eigenschaften wie warm, kalt, feucht und trocken ihre Distinktheit als spezifische Wahrnehmungen verloren haben, wird es schwer fallen, die Elementenlehre nachzuvollziehen und in den Beispielen, die Cusanus gibt, eine Hilfe für das Verständnis seiner Gedanken zu finden. Zugleich stellt sich damit die Frage, ob den Gedanken über die Größe nicht dasselbe Schicksal beschieden ist wie denen über die Elemente. Umgekehrt kann man sich aber auch fragen, ob man die »seinsdynamische Gesamtperspektive«, als welche Rudolf Haubst das vom Werdenkönnen bestimmte Denken charakterisiert hat,³⁴ auch wirklich begriffen hat. Da Cusanus seine erfahrungsbestimmten Beobachtungen unterschiedlicher Wahrnehmungen mit dem Wechsel grenzbegrifflicher Bestimmungen verbindet, kann er nicht

33 Marten Hoenen zufolge (*Trinität und Sein* [wie Anm. 23] 235) »[gehörte] die Kenntnisnahme der thomistischen und albertistischen Argumente zur Elementenlehre in Köln offensichtlich zur Ausbildung der Studenten an der Artesfakultät.«

34 RUDOLF HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 66, 612.

nur ›Gott‹ im Einzelnen und An-sich der Dinge zur Geltung kommen lassen – wie etwa wenn es heißt, dass für ein Kind die Mutter Gott sei³⁵ – sondern es folgt daraus auch, dass dies ein Prozess ist, in dem das Denken seine *elementa prima* in veränderten Konstellationen neu entdecken und schaffen kann.³⁶ Da alles, was z. B. genau ist, genauer werden kann, ist der unendliche Abstand zwar ein Abgrund, den niemand zu ergründen vermag, der aber, weil er sich immer wieder und überall auftut, unter wechselnden Bedingungen und mit aufschlussreicheren Konjekturen bedacht und in Erinnerung gerufen werden kann. Dazu gehören auch die Konjekturen von *De venatione sapientiae*, die Cusanus zum Zwecke erneuten Betrachtens der Nachwelt hinterlassen hat.

35 Vgl. dazu *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 8, Z. 6–20: Sicut si oculi omnium hominum deberent Deum nominare, ipsum nominarent sensibilem lucem, quia ad illam maxime inclinatur, cum ab ipsa luce habeant immediate ut sint oculi, et pascantur a luce, sine qua non vident. Et ita omnis res inclinatur ad illud tamquam ad optimum, a quo habet immediate suum esse, sicut puer ad matrem, a qua est et pascitur; ideo non habet puer ut puer nisi matrem pro deo. Sed cum interior homo inclinatur ad veritatem, iustitiam, bonitatem, vitam, rationem, scientiam, et omnibus illis ad unum, in quo uno haec omnia sunt idem, ideo hunc colit pro Deo, quem nominat his nominibus, quae significant ipsum, a quo est interior homo et per quem vivit et pascitur.

36 Vgl. dazu *De coniecturis* II. 4: h III, N. 92, Z. 1 f.: fingit ratio elementa prima ad invicem circulariter resolubilia unibiliaque.