

CUSANUS-GESELLSCHAFT

Vereinigung zur Förderung der Cusanus-Forschung e.V.

Bernkastel-Kues

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von WALTER ANDREAS EULER

unter Mitwirkung von

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

Redigiert im Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Niels Bohnert und Alexandra Geissler M. A.

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

33

Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues

Akten des Symposions
in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2010
Herausgegeben von Walter Andreas Euler
unter Mitarbeit von
Niels Bohnert und Alexandra Geissler

2012

PAULINUS

© 2012 Cusanus-Institut Trier

ISBN 978-3-7902-1594-6

Satz Cusanus-Institut, Dr. Niels Bohnert und Alexandra Geissler M. A.

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

Druck Krüger-Druck, Dillingen/Saar

INHALT

Vorwort	IX
PETER J. CASARELLA und WALTER ANDREAS EULER, Nachruf auf Morimichi Watanabe	XI

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

HANS GERHARD SENGER, Der wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft aus der Sicht eines langjährigen Mitglieds	3
--	---

HAUPTREFERATE

WENDELIN KNOCH, Die historische und systematische Bedeutung der cusanischen Trinitätsspekulation	19
MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, Cusanus und die Frage der Gottesbeweise	37
KAZUHIKO YAMAKI, Die cusanischen Gottes-Namen	59
PRASAD J. THERUVATHU, Die Unausagbarkeit (<i>ineffabilitas</i>) Gottes im Verständnis des Nikolaus von Kues	83
DAVID ALBERTSON, Gott als Mathematiker? Das Schöpfungsverständnis des Nicolaus Cusanus	99
KLAUS RIESENHUBER SJ, Transzendenz und Immanenz bei Cusanus im Gespräch mit Nishida Kitarō	123
VIKI RANFF, Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues	149
ANDREAS SPEER, Zwei Versuche, Gott zu denken: Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus	169
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues und seine erkenntnistheoretische Bedeutung für die Gegenwart	195

SONDERBEITRÄGE

- DAVIDE MONACO, Dio come libertà nell'ultimo Cusano 213
(1458–1464)
- VIKI RANFF, Gibt es eine absolute Prädestination Christi 229
zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und
Nikolaus von Kues?
- CECILIA MARIA RUSCONI, *Commentator Boethii ›De Trinitate‹* 247
[...] *ingenio clarissimus*. Die Kommentare des Thierry von Chartres
zu *De Trinitate* des Boethius als Quellen des Cusanus
- NORBERT FISCHER, Die Beziehung zwischen Unendlichem und 291
Endlichem im Denken des Cusanus
- MENSO FOLKERTS, Eine frühe Form von Nikolaus von Kues' 315
Schrift *De arithmetiis complementis*

BUCHBESPRECHUNGEN

- BRUNO HUBERTUS BEUTER, *Ubi non est ordo, ibi est confusio*: 337
Konflikte und Konfliktlösungen im Leben und im Werk des Ni-
kolaus von Kues, Frankfurt a. M. 2007 (Karl-Hermann Kandler)
- PETER EHLEN, Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: 339
Simon L. Frank, Freiburg i. Br., München 2009 (Mihail Khorkov)
- STEPHAN GROTZ, Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, 345
Cusanus, Hegel, Hamburg 2009 (Max Rohstock)
- MORIMICHI WATANABE, *Nicholas of Cusa: A Companion to His* 348
Life and Times, Farnham 2011 (David Albertson)
- PRASAD JOSEPH NELLIVILATHEKKATHIL (THERUVATHU), *Ineffa-* 350
bilis in the Thought of Nicolas of Cusa, Münster 2010 (Buchreihe der
Cusanus-Gesellschaft. Band XVIII) (Mariano Álvarez-Gómez)
- Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, 355
hg. von Harald Schwaetzer und Marie-Anne Vannier (Texte und

Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B, Band 2),
Münster 2011 (Norbert Winkler)

Videre et videri coincidunt – Theorien des Sehens in der ersten 361
Hälfte des 15. Jahrhunderts, hg. von Wolfgang Christian Schneider,
Harald Schwaetzer, Marc de Mey und Iñigo Bocken (Texte und
Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B, Band 2),
Münster 2011 (Cecilia Rusconi)

REGISTER

Personenregister	367
Ortsregister	375
Handschriftenregister	377
Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues	379
Abkürzungsverzeichnis	383
Die Autoren dieses Bandes	387

Vorwort

Der vorliegende Band 33 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (= MFCG) enthält die Referate des vom Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft veranstalteten Symposions »Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues« sowie weitere Beiträge aus dem Bereich der Cusanus-Forschung und zahlreiche Rezensionen zu einschlägigen Neuerscheinungen. Allen Autoren des Bandes sei herzlich für ihre Mitwirkung gedankt. Das genannte Symposion fand aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft und des Instituts für Cusanus-Forschung in Trier vom 21.–23. Oktober 2010 statt. Bei der feierlichen Eröffnung wurden Grußworte von Staatssekretär Michael Ebeling (Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Jugend und Kultur Rheinland-Pfalz), Präsident Prof. Dr. Peter Schwenkmezger (Universität Trier) und Rektor Prof. Dr. Reinhold Bohlen (Theologische Fakultät Trier) gesprochen, die in dem vorliegenden Band nicht abgedruckt sind. Ich habe über das Thema »Das Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier: Geschichte, Gegenwart, Zukunft« referiert. Da dieser Vortrag bereits im Cusanus Jahrbuch 2010 (S. 29–44) veröffentlicht ist, wird er hier nicht nochmals publiziert.

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

Am 5. Januar 2011 ist Dr. Alfred Kaiser, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft seit 1995, verstorben. Ein Nachruf im vor wenigen Wochen erschienenen Cusanus Jahrbuch 2011 (S. 99f.) würdigt seine Verdienste für die Cusanus-Forschung und das Cusanus-Institut, dessen langjähriger Mitarbeiter er gewesen ist. Aus diesem Grund entfällt der sonst übliche Nekrolog im vorliegenden Band.

Die Drucklegung von MFCG 33 wurde zunächst (bis Ende April 2011) von Herrn Dr. Niels Bohnert und anschließend von Frau Alexandra Geissler M. A. betreut. Beiden sei herzlich für die engagierte Arbeit gedankt. Zu danken ist ebenfalls Frau Christiane Bacher M. A., Herrn Marco Brösch, Herrn Henrik Preuß und Frau HD Dr. Viki Ranff, die

den Band Korrektur gelesen haben. Den Mitarbeitern des Paulinus Verlages, insbesondere Frau Adriana Walther, sei herzlich für die reibungslose und vertrauensvolle Zusammenarbeit bei der Drucklegung gedankt. Des Weiteren ist Herrn Matthias Schneider, Herrn René Tobner und nicht zuletzt Herrn Dr. Michael Trauth für ihre Unterstützung zu danken.

Trier, im Januar 2012

Walter Andreas Euler

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

Morimichi Watanabe (1926–2012)

1. Leben und Werk

Morimichi Watanabe, president emeritus of the American Cusanus Society, passed away peacefully in his sleep on April 1, 2012 at his home in Port Washington, New York.

Watanabe was a retired Professor of History and Political Science from the C. W. Post Campus of Long Island University. He served as President of the American Cusanus Society from 1983–2008 and was also editor of the *American Cusanus Society Newsletter* from its debut in 1984 to the present. His research on the historical context of the life and political thought of Nicholas of Cusa set the standard for all work done in this field in the English language.

Watanabe's research grew out of a fascination with the historical shape of Western legal and political theory that started in his childhood in Japan. He straddled these two cultures his whole life. The obituary posted by the Institut für Cusanus-Forschung in Trier correctly opines that what weighs heavier even than the loss of an extraordinary scholar is »the loss of the man Morimichi Watanabe, who in his personality brought into harmony the most charming facets of Japanese and US-American tradition.« This all too true statement points nonetheless to a source of tension that Watanabe sensed in his own biography. In a collection of essays published in 2001, Morimichi Watanabe posed and answered the question of how a native of Asia became interested in the legal and political thought of a Western Cardinal from the late Middle Ages. His answer began with these characteristically simple words: »Born as the second son of a Protestant pastor in the capital of a rural province in Northern Japan.«¹ The autobiographical account highlights both his father as a convert from Buddhism to the Christianity of German Reformed Missionaries and his maternal grandfather, who »had become a Christian after the fall of the Tokugawa Shogunate in 1867 as a result of meeting a

1 This and what follows is taken from: MORIMICHI WATANABE, »Preface« in: *Concord and Reform: Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century*, ed. Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson, Aldershot: Ashgate, 2001, xi-xvii.

Dutch Reformed missionary.«² His mother married a pastor and his three uncles on his mother's side were all Protestant pastors. This was his world as a child. His father's library was his introduction to, *inter alia*, both Confucianism and Calvinism. This coincidence of opposites awakened an intellectual curiosity, indeed a passion to grasp more deeply the arc of the Western intellectual and religious heritage that had made him and his family rather unique in his mid-twentieth century Japanese context. He quickly trained a critical eye on the categories with which this missionary intellectual heritage had been traditionally transmitted: »I began to have some doubts about the neat tripartite division of Western history into the exuberant Ancient Times, the dark Middle Ages, and the progressive Modern times after the brilliant Renaissance and the revolutionary Reformation.«³ The intentionally exaggerated adjectives in this sentence point indirectly to the very fissures in existing historiography that eventually intrigued and motivated his study as a scholar.

The educational path of this extraordinary man serves as its own fascinating, twentieth century novel of how migration and a passion for knowledge can create unique opportunities for learning. He describes an epiphany he received just after the end of World War II from Professor Sakae Wagatsuma, a noted legal scholar with whom he studied at the Law School of the University of Tokyo: »Gentleman, dig a well!« Morimichi took this admonition to heart. Where Watanabe dug, he always dug deep. He avoided superficial, ideologically motivated academic skirmishes in order to uncover unknown, or at least barely known, historical facts about Nicholas of Cusa and his contemporaries.

In his early years in Japan, he read *A Study of Medieval Political Thought* (Tokyo, 1932) by Toyohiko Hori. This led to an interest in the political thought of Marsilius of Padua. »That he had been condemned as a heretic,« he writes, »was no hindrance to my academic curiosity and pursuit.« After that he spent two years studying »Political Theory and Comparative Government« in a graduate program in Princeton but still did not encounter the desired path to shedding interdisciplinary light on the so-called Dark Ages.

2 Ibid., xi.

3 Ibid., xi-xii.

At Columbia University, at which he undertook doctoral studies from 1954–1960, he found »sympathetic, supportive professors in many fields.« In his latest book he took another opportunity to thank his professors from Columbia, noting that alongside their erudition »they paid almost no attention to my non-European background and treated me simply as a graduate student interested in Nicholas of Cusa and Europe in the fifteenth century.« He highlighted the contributions of Herbert A. Deane (his dissertation advisor), Dino Bigongiari (an expert on Aquinas), W. T. H. Jackson (his teacher in Latin Paleography), Paul Oskar Kristeller (Renaissance Philosophy), and Garrett Mattingly (Renaissance Diplomacy). Based on his earlier study of Marsilius, Watanabe set about writing a seminar paper for Mattingly on »The Influence of the Platonist Doctrines on Nicholas of Cusa.« Afterwards, Mattingly encouraged him to turn this initial effort into a dissertation topic on »The Political Ideas of Nicholas of Cusa.« That project naturally also sparked the avid interest and supportive gaze of Kristeller, a member of the Department of Philosophy at Columbia.

His teaching career included two years at a college in Tokyo after Princeton and later junior appointments at Kansas State College and Queens College. In 1963 he became a member of the faculty at the C. W. Post Campus of Long Island University and remained there until his retirement on August 31, 2009. Long Island University became his true academic abode and thereby the *de facto* center of operations for Cusanus Studies in the United States. Watanabe's reputation as a genteel scholar and popular teacher helped to solidify a crucial relationship of generous institutional support from Long Island University to the American Cusanus Society, one that has lasted several decades.

While on the faculty at Long Island University, Watanabe was a visiting professor at the University of Tokyo, Keio University, Himeji Dokkyo University and Seigakuin University in Japan. He also established an exchange program with Meiji Gakuin University in Tokyo.

Watanabe produced three books and numerous articles and reviews. His dissertation, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De concordantia catholica*, was published in 1963, the same year as the publication of Paul Sigmund's Harvard dissertation, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*. Reviewers accordingly scrambled to show the complementarity of the two works, and the pure

coincidence solidified a life-long friendship between Watanabe and Sigmund. Watanabe's book dug deep into the medieval philosophical roots based on his quest to understand better the new and emerging multi-faceted points of entry to Western medieval political thought seen through the lens of Cusanus's early writings.

From the beginning, he depended greatly on European scholarship and made it more accessible to a non-European audience. His bonds of friendship and professional exchange with Professor Dr. Erich Meuthen, Dr. Hermann Hallauer, Dr. Hans Gerhard Senger, and Prof. Dr. Walter Andreas Euler are particularly noteworthy examples of how he utilized the best of European scholarship and commended it to the attention of other scholars in the U. S., even while continuing to refer to himself as an »outsider« to this world of Cusanus studies. This is not to say that he was just a passive conduit for European scholarship. He approached this world in the same way he approached his father's library as a young boy – as a highly curious and critically engaged discoverer of a new world of learning. This irenic but resolutely critical spirit is very much a part of his legacy. In print he showed the utmost admiration for finely crafted exchange of differences, even when spawned by Cusanus's critics. For example, in his »Preface« to his volume of reprints from 2001, *Concord and Reform*, he defends unapologetically his decision to focus on Gregor Heimberg, whom he labels »Cusanus's arch-enemy.« »Why not listen to the severest critic of Cusanus?« he writes. »After all, I have often tried to understand other writers and theorists, such as Marsilius of Padua, Panormitanus and Martin Mair, in conjunction with or in comparison with Cusanus.«⁴

A distinctive feature of Watanabe's scholarship was his journeying »in the footsteps of Cusanus.« These historical essays about the actual locations of Cusanus's life and career began as contributions to the *American Cusanus Society Newsletter* and were recently revised and collected together with other introductory essays in a beautiful and useful volume entitled: *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and Times*. The presence of Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki as the editors of this work speaks to an intense spirit of mutual collaboration with colleagues in the U. S. that was nurtured over many decades and in count-

4 *Concord and Reform*, xvi.

less other projects. The pieces that began in the *Newsletter* contained original research and extremely useful references to secondary literature. But they were also framed by charming vignettes about bus tours with English tourists, the »spooning white and black smoke« of Mount Aetna in the distance, and black and white photographs of »the editor« on location. As scholars we followed in these footsteps to gain secure knowledge about Cusanus's context, but we were also drawn not a little bit by the »editor's« palpable sense of adventure and wit.

A final noteworthy point about Watanabe's scholarship, especially in recent years, was his concern to make us more aware of what he termed the »globalization« of Cusanus studies.⁵ He judiciously records in his book introduction from 2011 how the current proliferation of events and societies extends from Buenos Aires to St. Petersburg. What he failed to note was his own quiet example in the middle of this revolution. He anchored the discipline in the United States even while lecturing frequently in Japan and attending conferences in Europe. Many factors contributed to the slow evolution of the new configuration, but the perpetual presence at international meetings of the American Cusanus Society's beloved »Shogun« was no small factor in its early maturation.

The American Cusanus Society mourns the loss of an always joyful friend, its most devoted member and wisest leader, a groundbreaking, productive, and exemplary scholar, its most accomplished foreign diplomat, and the ever present social glue that kept things together through and beyond our founding decades. His loss cannot be measured, and its brief impact has already resulted in letters of condolences from four continents. In solidarity with the »world« of Cusanus scholarship, we offer our most sincere gratitude for his selfless and singular dedication to promoting the study of Nicholas of Cusa on two continents. We also commit ourselves to seeking to assimilate according to our own capacity and mode of receptivity his remarkable legacy of critical scholarship, gracious friendship, and untiring service.

Peter J. Casarella

President of the American Cusanus Society

Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft

5 Nicholas of Cusa: A Companion to His Life and Times, 7.

2. Verbindung zum Cusanus-Institut und zum Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus Gesellschaft

Bereits 1964 hatte M. Watanabe an dem großen Jubiläumskongress in Brixen teilgenommen und dort auch einen Vortrag gehalten. 1965 arbeitete er dann für mehrere Monate im Cusanus-Institut in Mainz, das damals von Prof. Rudolf Haubst geleitet wurde. Seiner Korrespondenz mit Haubst entnehme ich, dass beide einander sehr geschätzt haben. Watanabe schrieb Haubst Karten von den verschiedenen Cusanus-Gedenkorten, die er besucht hatte, Haubst umgekehrt setzte sich für dessen Aufnahme in den Wissenschaftlichen Beirat ein. Am 6. Januar 1965 schrieb er ihm: »Ihr Buch (= über *De concordantia catholica*) und Ihr Vortrag in Brixen haben mir so gut gefallen, daß ich Sie neulich in Kues für die Aufnahme in den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft vorgeschlagen habe. Das wurde nur für vorerst zurück gestellt, weil zunächst ältere Herren berücksichtigt wurden. Wenn Sie in der Cusanus Forschung weiter arbeiten, kommt es sicher in einiger Zeit dazu.« Es dauerte tatsächlich nicht lange. Bereits am 24. Juli 1968 konnte Haubst Watanabe die Ernennung zum Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft mitteilen. Haubst schreibt: »Sie dürfen darin eine ehrliche Anerkennung für Ihre Verdienste um die Cusanus-Forschung erblicken.«

Der kontinuierlichen Korrespondenz zwischen Watanabe und Haubst (später dann zwischen ihm und Prof. Kremer und schließlich mit mir) kann man entnehmen, dass Prof. Watanabe die Mitgliedschaft in unserem Beirat sehr ernst genommen hat; er hat auch regelmäßig an unseren Symposien teilgenommen, solange dies seine Gesundheit zuließ und immer wieder im *American Cusanus Society Newsletter* über die deutsche Gesellschaft informiert. Als M. Watanabe zum Präsidenten der American Cusanus Society gewählt wurde, gratulierte ihm Haubst, und er fügte seiner Gratulation folgende Bemerkung hinzu: »[...] ich weiß, daß mit Ihnen eine gute Zusammenarbeit leicht ist [...]« (Brief vom 21. Januar 1984). Haubst hat auch die besonderen Qualitäten der Arbeiten von M. Watanabe gut erfasst, obwohl er, wie er selbst bemerkt, nur schlecht Englisch verstand. Am 16. Dezember 1986 schreibt er mit Blick auf einen Artikel von Watanabe über die Bemühungen von Cusanus um die Reform der Klöster in Tirol: »Ich muß Ihre exakte Kenntnis der Tiroler

Verhältnisse, die Sie nun mit der Politologie verbinden, bewundern. Es sieht so aus, als seien Sie ein Professor der Kirchengeschichte in irgendeiner katholischen Fakultät, aber zugleich mit besonderen Cusanus- und Tirol-Kenntnissen. Die Literatur, die Sie heranziehen, ist auch für mich erstaunlich reichhaltig.«

Die Bemerkungen von Haubst können mühelos auf alle Veröffentlichungen von M. Watanabe übertragen werden, die kleinsten und scheinbar marginalsten Texte im *American Cusanus Society Newsletter* eingeschlossen. Er war kein Autor, dem es darum ging, spektakuläre Thesen in die Welt zu setzen. Man spürt seinen Texten an, dass er das, was er erforschte möglichst umfassend verstehen und erfassen wollte. Mich beeindruckten die Worte, die er im Vorwort von *Concord and Reform* schrieb: »It was not really my Protestant background and upbringing, but a strong sense of doubt about oversimplifying the complex historical processes and perhaps an intellectual curiosity about the medieval times that led me to pay an increasingly greater attention to the Middle Ages. How could there be a dark period that lasted over one thousand years? Was it true that the Catholic Church controlled everything in the Middle Ages?« (S. XII) – »A strong sense of doubt about oversimplifying« und »intellectual curiosity«: in diesen Worten spiegelt sich der Charakter seiner Arbeiten. Dass die von Watanabe angesprochene intellektuelle Neugier ein ungemein herausforderndes Programm darstellt, ergibt sich aus dem Vorwort zu seinem letzten Buch *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*: »The author believes that the serious researcher and student of Cusanus should seek not just an understanding of Cusanus' literary, intellectual expressions, such as ›the coincidence of opposites‹ (*coincidentia oppositorum*) and ›possibility itself‹ (*posse ipsum*), but the ›total view‹ of his thought and experience.« (S. IX) Um eine Gesamtsicht des cusanischen Denkens und seiner Erfahrung zu gewinnen, bedarf es eines lebenslangen Studiums, ja mehr als das: es bedarf eines lebenslangen Suchens »in the footsteps of Cusanus«, wie Prof. Watanabe dies zusammen mit seiner Ehefrau praktizierte, solange ihm die Gesundheit das Reisen in Europa ermöglichte. Watanabes *Companion* eröffnet der Cusanus-Forschung neue Perspektiven, weil er das Umfeld des Cusanus sowohl in sozialer als auch in geographisch-räumlicher Sicht in den Blick rückt, wie dies wohl noch nie geschehen ist. Watanabe schreibt, wie er selbst sagt, »[...] not only for advanced scho-

lars in the field of Cusanus studies, but also for beginners« (S. IX). Bei der Lektüre des Buches habe ich mich oft als »beginner« gefühlt, so viele mir unbekanntes Dinge sind darin enthalten. Man wird immer und immer wieder darin lesen müssen, um all die darin enthaltenen Reichtümer und Schätze zu erfassen. Es ist ein Werk, das noch lange ein unverzichtbarer Referenzpunkt der Forschung sein wird.

Walter Andreas Euler

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

ERÖFFNUNG DES SYMPOSITIONS

Der wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft aus der Sicht eines langjährigen Mitglieds

Von Hans Gerhard Senger, Köln

50 Jahre Cusanus-Gesellschaft. *Gratulor?* Als jahrzehntelanges Mitglied der Cusanus-Gesellschaft zu und langjähriges Mitglied ihres Wissenschaftlichen Beirats gratuliere ich dieser Gesellschaft wie auch dem von ihr getragenen Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier in eigenem Namen, nicht als Sprecher des Beirats und seiner Mitglieder. Denn der Beirat der Cusanus-Gesellschaft kennt nicht das Amt eines Sprechers, nur das des Vorsitzenden. Und da der Vorsitzende des Beirats zugleich auch Direktor des Cusanus-Instituts ist, wäre es schon mehr als seltsam, wenn er den beiden Institutionen und deren Leiter, also sich selbst gratulieren würde. Wenn ich also auch nicht namens des Wissenschaftlichen Beirats spreche, so doch immerhin auf die Bitte seines Vorsitzenden, als langjähriges Beiratsmitglied hier ein paar Worte zu sagen. Also nochmals: *Gratulemur!* Und das gleich dreifach.

Denn 50 Jahre Cusanus-Gesellschaft und 50 Jahre Cusanus-Institut bedeuten auch 50 Jahre Wissenschaftlicher Beirat dieser Gesellschaft. Obwohl dieser erst ein halbes Jahr nach seiner Bestallung, am 4. März 1961, zu seiner konstituierenden Sitzung zusammentrat,¹ ist seine Existenz durch Beschluß der Mitgliederversammlung der Cusanus-Gesellschaft vom 26. August 1960 satzungsmäßig belegt. Aber eigentlich ist er älter. Ich spreche nicht von den zwei Monaten, die beide schon über die 50 hinaus sind. Ich meine tatsächlich: älter als die Cusanus-Gesellschaft. Das damit aufkommende Kurationsproblem läßt sich indes leicht erklären. Institutionell besteht dieser Beirat als Organ der Satzung auch nur die 50 Jahre der Gesellschaft, ist er doch zeitgleich mit ihr ins Leben gerufen worden und simultan mit ihr in die Öffentlichkeit, wenn damit auch noch nicht an die Öffentlichkeit getreten. Beratung mit und Rat von

1 RUDOLF HAUBST, Aus dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft, in: MFCG 6 (1967) 15.

Wissenschaftlern gab es aber, wie wir es vom Vorsitzenden des Wissenschaftlichen Beirats gehört haben, auch schon vor Gründung der Gesellschaft. Josef Koch, damals schon Professor emeritus der Philosophie an der Universität zu Köln und Direktor emeritus des dortigen Thomas-Instituts, war mit seinem Rat schon in die Vorgeschichte der Gesellschaft eingebunden. Sicher war er nicht der einzige, vielleicht aber der Prominenteste, der damals Beirat gab. Ja, Beirat gab!

›Beyrath‹ – das war ursprünglich nicht, wie heute, der Name eines beratenden Gremiums, sondern »ein Rath, welchen man einem andern gibt«. So hieß es zumindest im Oberdeutschen. Im Niedersächsischen entsprach dem der ›Mitrath‹.² ›Beirath‹ war das *consilium* der Freunde, die ›beirathen‹, das *consilium dare, suadere*, raten. Genossen, Freunde sind es, die »beiräthig und mitthätig« auf jemanden oder eine Situation einwirken.³

Längst ist der ›Beyrath‹ als beratendes Subjekt sprachlich obsolet. Institutionalisierte Beiräte sind ›in‹, in der Politik, wo sich Regierungen und Ministerien Beiräte erlauben, in Verbänden, Stiftungen, Museen, jetzt selbst in Hochschulen, Akademien, Instituten und, wo es tatsächlich Sinn ergibt, bei wissenschaftlichen Zeitschriften, bei denen er oft als Scientific Advisory Board firmiert.

Damit komme ich zur Funktion unseres Beirats. Die Funktion des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft ist durch die Satzung nur in drei Punkten festgelegt. Hinsichtlich der Beiratsmitglieder bestimmt sie ganz allgemein (§ 9), daß diese »zur wissenschaftlichen Mitarbeit oder Beratung der Cusanus-Gesellschaft bereit« sein sollen. Das eröffnet viele Möglichkeiten, die genutzt sein wollen. Konkret sind dem Beirat dann die Wahl eines Vorsitzenden aus seiner Mitte und schließlich das Vorschlagsrecht für die Neuaufnahme von Beiratsmitgliedern aufgetragen, die dann auf Vorschlag des Vorstandes durch das Kuratorium bestellt werden. Die letztere Aufgabe hat der Beirat, solange ich das verfolgen konnte, stets sehr ernst und solide wahrgenommen. Daß »die Funktionen ›des wissenschaftlichen Beirats‹ in § 9 der Satzung der Cu-

2 JOHANN CHRISTOPH ADELUNG, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen mundarten, besonders aber des Oberdeutschen, mit Dietrich Wilhelm Soltau's Beyträgen, revidiert und berichtigt von Franz xaver Schönberger, Erster Theil, Wien 1808, Sp. 987f.

3 Das Deutsche Wörterbuch von JACOB und WILHELM GRIMM, Leipzig 1852, Bd. 1, Sp. 1389f.

sanus-Gesellschaft so knapp umschrieben sind«, hat Rudolf Haubst schon 1966 beklagt.⁴ Dazu fällt mir die cusanische Klage über eine damalige Reform-Untätigkeit nach gut 25 Jahren ein: *sed nihil tunc per synodum actum est*⁵ – d. h.: aber die Versammlung hat dann nichts getan, oder: daran hat sich bisher nichts geändert.

Wenn die Satzung unserer Gesellschaft die Aufgaben ihres Beirats nur so knapp umreißt, da zudem auch das große historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland⁶ uns hinsichtlich einer näheren Bestimmung von Beirat, Beiratspflichten und Beiratsrechten im Stich läßt, habe ich mich bemüßigt gefühlt, anderweitig Rat zu suchen, um ein paar Leitideen für eine institutionelle wie personelle Bestimmung von ›Beirat‹ zu finden.

Der Beirat. Eine kurze, erfahrungsgestützte phänomenologisch-typologische Betrachtung

Das lateinische Äquivalent zu ›Beyrath‹ im ursprünglichen Sinn ist, wie soeben schon einmal erwähnt, *consilium*. Durch eine Definition dieses Begriffs erfahren wir, was ein Rat der Sache nach ist: *consilium* ist das, was aus Voraussicht und Fürsorge des Geistes irgendeinem zuteil wird. So konnte Cusanus im *Catholicon* (1286) des Johannes Balbus, einem an der Bibelerklärung orientierten Lexikon, lesen, das ihm vielleicht in einem Mainzer Gutenberg-Druck von 1460 vorlag.⁷ Das Substantiv *consilium* leitet sich vom Verb *consulere* her. Das lateinische Verb hat nach einem anderen, neuzeitlichen Lexikon ein breites, bedenkenswertes Bedeutungsspektrum: zu Rate gehen oder beratschlagen, sich beraten, einen

4 HAUBST, Aus dem Wissenschaftlichen Beirat (wie Anm. 1) 17.

5 *Reparatio kalendarii*, cod. Cus. 219, fol. 50^r (vgl. VIKTOR STEGEMANN, Die Kalenderverbesserung. De correctione kalendarii. Lateinisch-deutsch [Schriften des Nikolaus von Kues], Heidelberg 1955, Apparat zu S. 90, Z. 6; TOM MÜLLER, »ut reiecto paschali errore veritati insistamus«. Nikolaus von Kues und seine Konzilsschrift *De reparatione kalendarii* [Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XVII], Münster 2010, 319 [N. 60]).

6 Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart 1972 ff.

7 »consilium a consulo [...] quod ex animi providentia alicui tribuitur« Mainz 1460, sine pagina, s. v. *consilium*.

Beschluß fassen oder beschließen, für jemand oder etwas Rat schaffen oder Sorge tragen, auf etwas bedacht sein, aber auch mit etwas zufrieden sein; oder aus anderer Sicht: jemanden zu Rate ziehen, befragen, Umfrage halten, sogar notfalls beim Volk, einen besonders Kundigen befragen oder, in letzter Verzweigung, das Orakel.⁸ In ihrer breiten Auffächerung liest sich die Wortsemantik von *consilium*, ins Handlungstheoretische gewendet, wie ein Beichtspiegel zur Gewissenserforschung.

Von *consilium* leitet sich eine Reihe verwandter Wörter her, u. a. *consiliarius*, der Ratgeber oder Sekretar, wie es im *Catholicon* heißt:

sicut dei filius dicitur consiliarius patris, id est secretarius, quia omnia secreta eius ab eterno nouit.	Wie der Sohn Gottes Rat des Vaters genannt wird, d. h. Sekretar, weil er alle dessen Geheimnisse von Ewigkeit her weiß.
(cf. Rm 11,34)	

Zwar ist weder der erwähnte Sekretar biblisch noch dessen Wissen um alle Geheimnisse die Situation, in der sich ein Beiratsmitglied wiedererkennen könnte; aber der nächste Satz des *Catholicon* ist für unsere Gesellschaft wie deren Vorstand durchaus beherzigenswert: Man solle wissen, daß in wichtigen Angelegenheiten und Zweifelsfragen der Rat vieler erforderlich sei. Das wird mit Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III begründet: Was gewiß, sicher und schon entschieden ist, bedarf keines Rates.⁹ »Zu Entscheidungen von großer Tragweite«, so heißt es dann bei Aristoteles, »ziehen wir Ratgeber bei« – συμβούλους, wörtlich: Mitberater – »weil wir uns nicht die Kraft zutrauen, allein zu einer Lösung zu kommen.«¹⁰

Man sieht, daß die Aufgabe des Beratens und die des Sich-Beraten-Lassens bei den Alten eine biblisch-theologische und philosophische Dimension hatte, an die man hier noch einmal erinnern darf, wie auch an die Rolle des Ratgebers im ›Buch der Bücher‹. Denn die erfahrungsgesättigten alttestamentlichen Bücher enthalten vieles über den ›wunderbaren Ratgeber‹ (*admirabilis consiliarius*, Jes 9,5). Hier greife ich natürlich nur die Stellen auf, die von menschlichen Ratgebern sprechen.

8 Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, ... ausgearbeitet von KARL ERNST GEORGES, Hannover ¹¹1962, I. Bd., Sp. 1527–1531, s. v. *consilium*.

9 »Et scias quod [...] multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut Philosophus dicit in III Ethicorum. In hiis autem quae sunt certa et determinata non requiritur consilium.«

10 Eth. Nik. III 5 1112b10–11 (ARISTOTELES, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, übers. u. kommentiert von FRANZ DIRLMEIER, Darmstadt ⁹1991, 51).

Ratgeber scheinen aber stets vonnöten, wo ein Plan, ein Werk gelingen soll. Denn:

Dissipantur cogitationes ubi non est <i>consilium</i>	Wo Beratung fehlt, misslingen die Pläne,
Ubi vero sunt plures consilarii confirmantur	wo viele Ratgeber sind, gelingen sie.

Was für ein Spruch im *Buch der Sprüche* (Spr 15,22)!

Das biblische Argument für eine große Zahl von Beratern ist im Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft von Anfang an beherzigt worden, wie sich noch zeigen wird. Mißlingen und Gelingen von Planungen sind indes an eine wesentliche Voraussetzung geknüpft. Gutes Gelingen ist nur dann zu erwarten, wenn der Ratgeber ein *vir prudens et literatus*, ein kluger, gelehrter Mensch ist wie Davids Freund Jonatan in 1 Chr 27,32. Von solchem Format ist aber der Ratgeber nicht per se. Denn selbst »weise Berater« geben bisweilen »dummen Rat« (ein *consilium insipiens*), wie die *sapientes consilarii* des Pharaos nach Jes 19,11 in ihrem Weisheitsstolz bewiesen haben. Kritische Aufmerksamkeit Beratern gegenüber ist also empfohlen, damit sie nicht mit Dummheit geschlagene Tore werden:

Adducit consiliarios in stultum finem	Er schlägt die Berater mit Dummheit
Et iudices in stuporem.	und macht die Richter zu Toren.

Das nach Hiob 12,17, wo kurz zuvor einem »Rat der Alten« (γερονσία) das Wort geredet wurde, das später noch aufzugreifen ist. Dagegen ist hier weder vom »Rat zu bösem Tun« und dem daraus folgenden Verderben zu reden, von dem 2 Chr 22,4 berichtet, noch ein ansonsten sicher beherzigenswerter Rat zu beachten, der aus Erfahrung weiß (Sir 37,8–9):

Omnis consiliarius prodit consilium, Sed est consiliarius in semetipso	Jeder Ratgeber weist mit der Hand die Richtung, aber mancher rät zu seinem eigenen Nutzen.
A consiliario serva animam tuam	Hüte dich vor dem Ratgeber!
Prius scito quae sit illius necessitas. et ipse enim animo suo cogitabit.	Erforsche zuerst, was er nötig hat, Denn auch er denkt an sich selbst.

Auch wenn kein Beobachter unseres Beirats je Grund für solchen Rat ausmachen konnte, kann es nicht schaden, für die Gegenwart und in Zukunft Maß am biblischen »Rathgeber« und an dem zu nehmen, was auch in der Vergangenheit nie hätte schaden können.

Damit kehre ich zur pragmatischen Geschichte des Beirats zurück. In seinen 50 Jahren hat der Beirat nur fünf Vorsitzende gekannt. Josef Koch, der, wie zu hören war, noch vor Gründung der Gesellschaft ersten »Beyrath« gegeben hatte, wurde dann ja auch erster Vorsitzender des neugeschaffenen Gremiums. Er saß dem Beirat, der anfangs aus 20 Mitgliedern bestand – 15 davon ausgewiesene Cusanus-Forscher – sieben Jahre (1961–1967) vor. Unter den im Jubiläumsjahr 1964 nur noch 16 Beiratsmitgliedern waren die »Senioren der Cusanus-Forschung«, wie sie anlässlich ihrer Ehrung beim Festakt 1964 genannt wurden: Gerhard Kallen und Josef Koch (beide Universität zu Köln), Raymond Klibansky (McGill University, Montreal), Maurice Patronnier de Gandillac (Sorbonne, Paris), eine spannungs- und konfliktreichere Tetrarchie, als die Erinnerungsbilder von damals glauben lassen. Von den Erstberufenen leben heute noch zwei: Hermann J. Hallauer und Erich Meuthen, die im vergangenen Jahr zu gleichen Teilen als erste mit dem »Cusanus-Preis der Dr. Birgit Helander Stiftung« ausgezeichnet wurden.

Auf Koch folgte als Vorsitzender des Beirats zunächst, aber nur kurz Maurice de Gandillac, der im Schock auf die Pariser Studenten-Revolution im Mai 1968 von allen öffentlichen Ämtern zurücktrat, nicht nur den Beirats-Vorsitz, sondern auch das Präsidium der S.I.E.P.M. niederlegte, von 1970 (23. Okt.) bis 1973 jedoch erneut als Vorsitzender fungierte. Es folgten Rudolf Haubst (1973–1992), der neben de Gandillac schon seit 1970 als Geschäftsführender Vorsitzender gearbeitet hatte,¹¹ dann Klaus Kremer (1993–2007) und 2008 schließlich Walter Andreas Euler, dem wir heute mit unserem Dank für das bisher Geleistete eine lange, erfolgreiche Amtszeit wünschen können. Die Cusanus-Gesellschaft zählt in ihrem halben Jahrhundert bisher sechs Vorsitzende.¹² Beide, Gesellschaft wie Beirat, zeigten somit viel Stabilität, die der Wahrnehmung ihrer jeweiligen Aufgaben nur nützlich sein konnte und – *cum grano salis* – insgesamt zum Wohl geriet.

11 So RUDOLF HAUBST, Über die Anfänge der Cusanus-Gesellschaft, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, Bernkastel-Kues 1986, 10; DERS., Aus dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Institut für Cusanus-Forschung, in: MFCG 10 (1973) 11.

12 Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mainz, 1960–1967; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier, 1967–1969; Staatssekretär a. D. Dr. Wilhelm Steinlein, Mainz, 1970–1973; Dr. Helmut Gestrich, Bernkastel-Kues, 1973–2004; Prof. Dr. Wolfgang Lenzen-Deis, Trier, 2004–2007; Dr. Christoph Böhr, Trier, 2007–2010.

Das bisher kurz Berichtete und vieles andere, von dem nicht die Rede sein konnte, ist Geschichte, die der Vortragende nicht als Mitglied des Beirats erlebt hat, sondern nur als Mitglied der Gesellschaft kennt, soweit es bis zu diesem vordrang. Eine ›oral history‹ des Zeitzeugen kann er nur über die letzten zwanzig Jahre geben, seitdem er Sitz und Stimme im Beirat hat. Das ist die Ära Klaus Kremers und seines Nachfolgers.

Heute umfaßt der Beirat, dessen Mitgliederzahl durch die Statuten der Gesellschaft weder vorgeschrieben noch begrenzt wird, 27 Mitglieder, etliche davon (sieben) seit längerem inaktiv. Andere wissenschaftliche Gesellschaften kommen mit weniger aus: Die American Cusanus Society hat in ihrem Advisory Board nur gut ein Drittel (2010: elf), die Internationale Hegel-Gesellschaft satzungsgemäß »höchstens 15 Personen« (aktuell 13 aus zwölf Ländern). Selbst die Görresgesellschaft mit ihren 23 Sektionen und drei Untersektionen hält schon eine Mindestzahl von 30 Beiratsmitgliedern für ausreichend. Aber hier soll für uns gelten, was sich in der Vergangenheit auch erwiesen hat: Vielheit ist Reichtum. Die Mitglieder unseres Beirats kommen derzeit aus neun Nationen, die meisten aus Deutschland (zwölf), den USA (sechs) und Japan (drei); aus Argentinien, Frankreich, Italien, Niederlande, Portugal, Spanien je ein Mitglied: der Beirat – ein veritabler ›think-tank‹ der Cusanus-Gesellschaft, eine ›Denk-Werkstatt‹ auch des Instituts im besten Sinn.

Die Zugehörigkeit zum Beirat wird durch die Satzung nicht begrenzt. Sie gilt deshalb, wie bei vergleichbaren Institutionen, etwa der Görresgesellschaft (Satzung § 24), lebenslänglich. Mit einem ›gefühlten‹ Durchschnittsalter von etwa 68 bis 70 Jahre darf sich die Cusanus-Gesellschaft weisen Rat von ihm erhoffen, jedenfalls nach Hiob 12,12:

In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia Bei Ergrauten hält sich die Weisheit auf. Ein langes Leben ist Einsicht.

Es ist wohl keine Frage, daß ein gerontokratischer Beirat auch den Vorstellungen des Cusanus entspräche, der sich Berater als *viri graves et maturi*,¹³ *docti* und *experti*¹⁴ wünschte. Wohlgemerkt: *viri* – Männer! Dem entspricht unser Beirat vollends. Das war nicht immer so. Von Anfang war Gerda Freiin von Bredow dabei, alles andere als eine *mulier in silentio* (von der 1 Tim 2,10f. die Rede ist), bis sie nach 30 Jahren unter

13 Vgl. *Ref. gen.*: h XV/2, N. 7, Z. 1f.

14 AC I,3a, N. 1000,68.

Protest den Beirat verließ. Dann folgte (1991) für vier Jahre Renate Steiger. Seitdem gilt: *mulier quoque taceat in Cusa!*¹⁵

Sollte man um einer Frauenquote willen den Beirat vergrößern? Oder um einer wirksamen Mitarbeit willen diesen eher verkleinern? Sollte man dann ein Comité d'honneur einrichten, in dem an aktiver Mitarbeit Gehinderte an herausragender Stelle für die Cusanus-Gesellschaft eintreten könnten? Sollte man angesichts des Durchschnittsalters behutsam Überlegungen zu einer Verjüngung des Beirats angehen, ohne gleich des Rates der *maturi periti* zu entraten, deren Innovationsfreude dann vielleicht nicht nur erhalten, sondern vielleicht noch gesteigert werden könnte? Fragen, die, wie auch die folgende, heute nur zu stellen, demnächst aber einmal zu überdenken sind.

Die wissenschaftliche Beratung der Cusanus-Gesellschaft erfolgt gewöhnlich in den Sitzungen des Wissenschaftlichen Beirats. Wann und in welchem Turnus der Beirat zusammenzutreten hat, ist satzungsmäßig nicht reglementiert. Daß ein Quorum der Mitglieder von sich aus eine Sitzung beantragen könnte, ist auch nicht vorgesehen. Die Vorsitzenden verfahren nach meiner Erinnerung weitgehend pragmatisch, indem sie Sitzungen des Beirats jeweils anlässlich von Tagungen und Symposien der Cusanus-Gesellschaft anberaumten, d. h. in einem Turnus von zwei, allenfalls drei Jahren. Und dazwischen? Bei der internationalen Zusammensetzung ist allein schon wegen der räumlichen Disparität ein kürzerer Turnus, der kurzfristige Beratung und ad-hoc-Entscheidungen ermöglichen würde, nicht möglich. Es ist zwar bekannt, daß der jetzige Vorsitzende wie sein Vorgänger sich zwischendurch des Rates von Beiratsmitgliedern versicherte; nicht bekannt ist, wie viele an Beratungen, die zwischen den Sitzungen ad-hoc erforderlich werden, beteiligt werden konnten oder, was ja auch geht, sich *sponte sua* beteiligten.

Die satzungsgemäße »wissenschaftliche Mitarbeit« des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft findet u. a. auch darin Ausdruck, daß die Beiratsmitglieder von Anfang an bei der Herausgabe des wissenschaftlichen Organs der Cusanus-Gesellschaft, der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge*, mitwirken, formal wenigstens. Die eigentliche Arbeit leisteten nämlich die Herausgeber und jeweiligen Bandredaktoren, die letzten drei Jahrzehnte lang Dr. Alfred Kaiser, der – neben anderen Ar-

15 Vgl. 1 Cor 14,34; vgl. 1 Tim 2,12.

beiten – von 1980 bis 2010, also für mehr als der Hälfte der Geschichte der Gesellschaft mehr als die Hälfte der bisher 32 Bände, nämlich 18, redigierte. Wir anderen vom Beirat erfüllen unsere ›Pflicht‹, indem wir uns beim Erscheinen eines neuen MFCG-Bandes die stattliche Zahl der auf Seite II aufgeführten Beiratsmitglieder gedankenvoll ansehen, es sei denn, der eine oder andere hat wie jedes gemeine Mitglied einmal einen eigenen Beitrag beigesteuert. Diese Art von Mitarbeit ist ausbaufähig. Hier könnten Potenziale abgerufen oder auch angeboten werden, wie das bei anderen Gremien ungeniert geschieht. Im übrigen firmieren auf Seite II die Beiratsmitglieder nicht als solche; sie treten nur unter der Rubrik »unter Mitwirkung von« auf. Dafür existiert der Beirat auf der Homepage der Cusanus-Gesellschaft zwar statutengemäß, dort aber ohne Personen- und Namensnennung.

Die wohl wichtigste Aufgabe und effektivste Mitarbeit des Beirats geschieht bei der Wahl der Themen und Weichenstellungen der wissenschaftlichen Tagungen, an denen er bei seinen Sitzungen aktiv beteiligt wird. Bisweilen tritt er dann auch – mehr oder weniger dezidiert – als Mitveranstalter der Symposien hervor. Aufs Ganze gesehen, beratschlagt der Beirat also eher das Cusanus-Institut als die Cusanus-Gesellschaft.

Mit Genugtuung kann ich hier feststellen, daß ich während meiner Tätigkeit im Beirat keine unüberwindbaren Parteiungen erlebt habe, wohl aber kontroverse Dispute, die nicht nur die Diskussionen belebten, sondern, indem sie sachbezogen blieben, auch der Klärung anstehender Fragen dienten.

*

Zum Schluß frage ich mich: Wie kann ein langjähriges Beiratsmitglied der Cusanus-Gesellschaft zu ihrem Jubiläum »mit gefälligkeit beiräthig« sein, was ihr Gutes tun? Ich meine, nicht mehr, aber auch nicht weniger, als offen und ehrlich seine Meinung dazu zu sagen, was für die Zukunft der Cusanus-Gesellschaft gut oder gar notwendig sein könnte.

So meine ich zum einen, daß nach 50 Jahren die Geschichte der Gesellschaft, ihres Wissenschaftlichen Beirats und des von ihr getragenen Cusanus-Instituts erfaßt und geschrieben werden sollte. Das sollte als ein Anliegen der Gesellschaft anerkannt werden und zwar nicht nur aus In-

teresse an ihrer eigenen Geschichte. Die Cusanus-Gesellschaft sollte dies auch in dem Bewußtsein betreiben, damit einen nicht unwesentlichen Beitrag zur allgemeinen Wissenschaftsgeschichte beitragen zu können. Dazu ist aber ein gut geordnetes, (vielleicht bis auf die jeweils letzten Jahre) öffentlich zugängliches Archiv erforderlich. In historischer Dimension gesehen, reicht es nicht, ein »Cusanus-Portal« anzubieten, das sich der Geschichte der durch das Portal zugänglichen Institutionen noch nicht versichert hat. Nach 50 Jahren wäre es an der Zeit, sich solcher Aufgabe zu stellen, solange noch die zweite Generation dieser Gesellschaft da ist und der dritten berichten kann, was ihrer beider Herkunft ist. Wie schwierig es bereits jetzt ist, einen Überblick über die bisherigen Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft und ihres Beirats mitsamt ihren Amtszeiten zu gewinnen, habe ich selbst in den letzten Tagen erfahren und nur mit Frau Fuhrmanns dankbar erfahrener Hilfe geschafft.

Die Wurzeln der Cusanus-Gesellschaft liegen zweifellos da, wo der herkam, dessen Erbe zu pflegen die Gesellschaft sich vor einem halben Jahrhundert zu eigen gemacht hat. Indem sie sich entschied, dafür auch ein wissenschaftliches Forschungsinstitut einzurichten, hat sie die Bühne betreten, auf der Wissenschaftsgeschichte dargestellt wird. Die Geschichte ihres Wissenschaftlichen Beirats und des Instituts für Cusanus-Forschung kann darum keine allein moselländisch-zentrierte Geschichte sein. Die Geschichte beider ist aus und in der Dimension der umfassenderen Forschungsgeschichte zu erfassen, in der sich das Cusanus-Institut in der Verbindung mit den älteren Förderern und Beförderern der Cusanus-Edition und Cusanus-Forschung sehen muß, der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, ihrer Cusanus-Commission und deren Forschungsstelle am Thomas-Institut der Universität zu Köln.¹⁶ Ich bin mir nicht sicher, ob das in der Cusanus-Gesellschaft und ihrem Beirat immer so gesehen wurde und wird. Sicher bin ich mir indes, daß dies im Rahmen einer wissenschaftshistoriographischen Erfassung und Würdigung der anteiligen Leistung des Cusanus-Instituts und des Wissenschaftlichen Beirats unabdingbar ist.

16 S. dazu HANS GERHARD SENGER, Zur Geschichte der Edition der Opera omnia des Nicolaus Cusanus, in: Nicolai de Cusa opera omnia. Symposium zum Abschluß der Heidelberger Akademie-Ausgabe Heidelberg 11. und 12. Februar 2005, hg. von Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger (Supplemente zu den Schriften der HAW, Phil.-hist. Kl., Bd. 19 (2006). CSt XI, Heidelberg 2006, 37–77; DERS.: Die Kölner Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, in: Litterae Cusanae 2,2, Regensburg 2002, 66–71.

Eine Erfassung und Darlegung der Geschichte des Mainz-Trierischen Beitrags zur Cusanus-Edition und Cusanus-Forschung kann, muß aber nicht im Institut für Cusanus-Forschung versucht werden. Für eine externe Bearbeitung im Rahmen einer historischen Arbeit spräche manches, nicht zuletzt das gebieterische *sine-ira-et-studio*-Argument. Denn da die 50jährige Geschichte auch von parteiischen Auseinandersetzungen, groben Mißverständnissen, unsachgemäßen Befindlichkeiten und manchen Verletzungen weiß, bedarf es Historiographen ›ohne Zorn und parteilichen Eifer‹, damit sich zukünftig jeder an diesem Teil der Wissenschaftsgeschichte Interessierte so objektiv darüber belehren lassen kann, wie Geschichtsschreibung bestenfalls gerät.

Das Institut für Cusanus-Forschung hat sich in der Vergangenheit kraftvoll an der internationalen Cusanus-Forschung beteiligt, und es wird dies auch weiterhin tun. Nachdem es mit Abschluß der historisch-kritischen Edition der Predigten des Nikolaus von Kues seine bisher größte Aufgabe absolviert hat, kann es nun in Ruhe und Gediegenheit andere Aufgaben weiterführen und in Maßen neu übernehmen. In Gegensatz zu einer heute weit verbreiteten Meinung verträgt solide Forschung keine Hektik. Sie braucht den begeisterten und begeisteten Forscher, nicht blindmachende Begeisterung für das zu Erforschende. Auf die Cusanus-Forschung bezogen heißt das nach meiner Meinung: Sie bedarf weder ständiger Versicherung einer in sich schon problematischen Aktualisierung des Nikolaus von Kues und erst recht keiner Politisierung. Das haben um die Jahrtausendwende entsprechende Politisierungsversuche in und aus den U.S.A. deutlich werden lassen.¹⁷ Entweder ist das, was Nikolaus von Kues im Jahrhunderte-Kontext seiner Zeit gedacht und hinterlassen hat, in sich gut. Dann hat es auch darüber hinaus Bestand aus sich. Andernfalls könnten wir es vergessen. Einer Aufwertung seines Denkens auf einer *via triumphalis* durch andauernde Aktualisierung in einer anderen Zeit, die nicht mehr die seine ist, bedarf es jedenfalls nicht. Dadurch wird es nicht besser, als es aus sich ist – oder nicht ist.

Mit Blick auf die erschreckend zunehmende Cusanus-Literatur der letzten 15 bis 20 Jahre, auf die historische Unkenntnis und historischen Verkennungen, die manche Arbeiten dokumentieren, und angesichts eines um sich greifenden Umgangs mit Forschung, die sich über die Jahre

17 Kreise um Lyndon H. LaRouche (LaRouche-Bewegung), in Deutschland Helga Zepp-LaRouche und das Schiller-Institut.

bewährt hat, sei er durch Unkenntnis, Mißachtung oder mißbräuchliches Plagiiere gekennzeichnet, möchte man, wie jedweder, so auch der Cusanus-Forschung die Ruhe und Gelassenheit wünschen, welche die Forschung stark macht. Zur Illustration nur ein paar Zahlen. Seit 2002 gibt es im Jahresdurchschnitt, nur soweit mir bekannt geworden, weit über 120 Publikationen, Editionen, Übersetzungen, Anthologien, Einführungen und Kommentare dazu nicht mitgezählt. Viele davon wiederholen bloß längst Bekanntes. Wer solche Publikationsfülle zur Kenntnis nehmen will, müßte Monat für Monat mehr als 10 Publikationen von durchschnittlichem Umfang eines Aufsatzes bis zum Buch oder Sammelband lesen, das heißt zwischen 300 und 600 Seiten. In solcher Situation ist ein strengeres Rezensionswesen gefordert, das über Maßstäbe verfügt, die Spreu vom Weizen zu trennen.

Was über eine ungezügelter Publikationsintensität gesagt werden kann, trifft *mutatis mutandis* auch auf die vielen nationalen oder internationalen Cusanus-Kongresse, Cusanus-Symposien, Cusanus-Tagungen und sogenannte Workshops zu. Was ist davon zu halten, wenn solche Tagungen jährlich stattfinden, oft mehrere in einem Jahr? 2008 waren es mindestens vier, 2004 und 2005 mindestens je drei; keines der Jahre nach dem Jubiläum 2001 blieb ohne Kongreß. Der Kongreß zieht weiter ..., tröstlich dabei, daß es zugegebenermaßen meist in schöne, interessante Städte geht.

Angesichts solcher Zahlen und des Ertrags der Forschungsbeiträge, in dessen Einschätzung ich mich in Übereinstimmung mit etlichen anderen weiß, scheinen mir die stillen Cusanus-Gewässer momentan nahezu überfischt, die zehn oder auch mehr ›Jagdfelder nach der Weisheit‹ des Cusanus überjagt. Man muß deswegen nicht für eine Schonzeit plädieren, aber man könnte wohl für eine ruhige Denk-Zeit, eine Art Sabbat-Zeit des Denkens eintreten, die als eine Zeit des Nach-Denkens kein Brachjahr sein muß. Wenn eine solche Zeit dem Cusanus-Institut beschert sein könnte und es selbst in Verein mit den Mitgliedern des Beirats – jedes an seiner Stelle – in diesem Sinn weiterwirken wollte, würde das der Cusanus-Forschung meiner Meinung nach allgemein frommen.

Als ehemaliger Heidelberger, nun wieder Kölner Cusanus-Forscher freut es mich, den Quinquagenarii von Kues und Trier in dieser Stadt meinen Glückwunsch aussprechen zu können. Der Wissenschaftliche Beirat kann,

wie ich meine, der Cusanus-Gesellschaft und dem Cusanus-Institut aus gutem Grund zu ihren Jubiläen gratulieren wie andererseits die Cusanus-Gesellschaft mit gleichem Grund nach 50 Jahren sich selbst zu einem solchen Beirat gratulieren kann, der in Kontinuität, die ihn bei allem Wechsel und Wandel auszeichnet, in der Vergangenheit die Internationalität der er und Trierer Cusanus-Forschung im Inneren garantiert, nach außen hin repräsentiert und dadurch maßgeblich befördert hat.

Wenn ich am Ende meiner Ausführungen das Wort, um das mich der Vorsitzende unseres Beirats gebeten hatte, an ihn zurückgebe, hoffe ich nun doch insgeheim auf die Zustimmung der anwesenden Kollegen des Beirats – zumindest mehrheitlich.

HAUPTREFERATE

Die historische und systematische Bedeutung der cusanischen Trinitätsspekulation

Von Wendelin Knoch, Bochum

1. Zur Einführung

Das Ringen um ein tieferes Durchdringen der christlichen Gotteslehre begleitet die Epochen der Theologie- und Dogmengeschichte bis zur Gegenwart. Aktuellen Untersuchungen über das biblische, alt- wie neutestamentliche Gottesbild und seine Bedeutung für Anfragen unserer Zeit treten systematische Arbeiten zur Seite, die – eher auf die westlich geprägte *traditio* fokussiert – als einflussreiche patristische Quellen insbesondere Augustinus und Dionysius Areopagita zitieren, sodann aus der Fülle mittelalterlicher Autoren aus der Epoche der Frühscholastik die Viktorinerschule und Petrus Lombardus sowie als Hochscholastiker Bonaventura und Thomas von Aquin herausgreifen, um durch deren Denkanstöße aktuelle Engführungen der Gotteslehre wie auch deutliche Horizonterweiterungen aufzuweisen.

Unbestreitbar wird so einerseits wertvolles theologisches Erbe dem Vergessen entrissen. Andererseits ist die Gefahr nicht zu übersehen, dass die Zeugnisse der *traditio* auch hier als Steinbruch genutzt werden in der Auswahl passender Einzelstücke gemäß dem jeweils interessengeleiteten Zugriff. Umso verdienstvoller sind deshalb in Bezug auf Nikolaus von Kues und seine Trinitätsaussagen die Untersuchungen von Rudolf Haubst, an die hier ausdrücklich mit Dank zu erinnern ist. Sie nötigen dazu, einführend einen Blick auf die Dogmengeschichte zu werfen, in der die biblische Gotteslehre gleichsam als ein überreich fließender Strom erkennbar wird, dem im Prozess der Formung des christlichen Credo die unverzichtbaren Grundwahrheiten des Gottglaubens entnommen sind. Die Grundstruktur patristischer Gotteslehre spiegelt sich in der Ausformung der *Symbola* wider, und hier zeigt sich, dass die Entfaltung der Gotteslehre der Patristik nicht ohne den Kontext der tieferen Erschließung der Christologie und der Pneumatologie zu leisten war,¹ verbunden zudem mit der Aufnahme gnostischer und mittel-

1 Exemplarisch ist auf Leo d. Gr. (1440–61) zu verweisen. In einer Pfingstpredigt führt

bzw. neuplatonischer Akzente. So wundert es nicht, dass der mit dem Nizäno-konstantinopolitanischen Credo erreichte Abschluss der Fixierung der christlichen Gotteslehre »nach außen« die theologische Durchdringung des »mysterium trinitatis« »nach innen« nicht hat zu Ende bringen können. Das erklärt die erstaunliche Bandbreite divergierender Akzentsetzungen in der Epoche der Frühscholastik. Zweifelsohne gehört Rupert von Deutz († um 1130) in Bezug auf die Gotteslehre zu den einflussreichsten Denkern der Epoche der Frühscholastik.² Rupert hat sich nämlich vor allem um die Vermittlung zwischen »auctoritas« und »ratio«, Tradition und Fortschritt, geistlicher und wissenschaftlicher Theologie bemüht. Deshalb versucht er in seiner Trinitätslehre, eine einseitig spekulative Ausrichtung der Gotteslehre auf die »immanente« Trinität, tendenziell der lateinischen (römischen) Theologie eigen, durch eine Betonung der »ökonomischen« Trinität zu ergänzen, in Sonderheit ein Anliegen der orthodoxen Theologie. Bezeichnender Weise bindet er dabei Trinitätslehre und Christologie in geschichtstheologischer Perspektive engstens zusammen. Gestalt und Werk des Erlösers werden von ihrem Bezug: rückgewandt, d. h. hin zur Sendung durch den Vater, und nach vorne gewandt hin zur Vollendung durch das Wirken des Geistes betrachtet. In diesem Sinne ist Geschichtstheologie für Rupert das Offenbarwerden des Heilswirkens der Trinität nach außen. Einzig die Offenbarung eröffnet den Zugang zur Immanenz Gottes. Und weil die Offenbarung zunächst Tat- und Werkoffenbarung des dreifaltigen Gottes ist, können wir von der Wirkung auf die Ursache zurückschließen, d. h. über die Werke zur Erkenntnis der immanenten Trinität gelangen. Einen unmittelbaren Zugang zum Wesen Gottes eröffnet einzig das mystische Erleben. Hat die Viktorinerschule hier andere Akzente gesetzt, wo mit Rupert die trinitarische Gotteslehre zum Quellgrund der ganzen Theo-

er u. a. aus: »Da nämlich die Person des ›Ausgesandten‹ (missio) eine andere ist, als die des ›Aussendenden‹ (mittentis), oder die des (die Aussendung) ›Verheißenden‹ (promittentis), so offenbart sich uns hier zugleich die Einheit und die Dreiheit« (*Sermo* 77,1 [CCL 138A, 488], zitiert in: PETER STOCKMEIER, Dreifaltigkeit und Erlösung bei Leo dem Großen, in: Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, Festschrift W. Breuning, hg. von Michael Böhnke u. Hanspeter Heinz, Düsseldorf 1985, 197–208, hier 207).

2 Siehe LEO SCHEFFCZYK, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung, in: Kirche und Überlieferung, Festschrift Joseph R. Geiselman, hg. von Johannes Betz, Freiburg 1960, 90–118.

logie wird? Schauen wir auf Hugo von St. Viktor († 1141). Umfassend gebildet, bringt er auch in seiner Gotteslehre die grundlegenden Momente des ihn überkommenden Gedankengutes eingeprägt zur Geltung. Sein systematisches Hauptwerk »De sacramentis christianae fidei« betrachtet in Liber 1 das »opus conditionis«, die Schöpfung der Welt, die Gott in sechs Tagen gemäß der Genesis ins Sein stellte und die im Menschen ihre Krönung findet: »Opifex Deus mundum fecit; ac deinde hominem possessorem et dominum mundi«. ³ Die Gotteslehre ist also unmittelbar der Schöpfungslehre und Anthropologie zugeordnet. Gott vollendet als Dreifaltiger alle seine Werke. ⁴ Die Schöpfung bildet in ihrer immensitas, pulchritudo und utilitas die Dreifaltigkeit Gottes ab und zugleich dessen Einheit. ⁵ Weil nämlich Gott seit ewig der in seiner Einheit Dreifaltige ist, muss jede Selbstoffenbarung, die als solche erkannt wird, diese Unveränderlichkeit auch enthüllen. Insofern ist Hugo genial-konsequent. Dieser Glaube ist von der Vernunft gestützt und diese durch den Glauben vervollkommnet. Die Aussagen Hugos finden Ergänzung in dem, was Richard von St. Viktor († 1173) in diesem Kontext ausgeführt hat. An Hugo von St. Viktor anknüpfend, führt er dessen Gotteslehre an der Stelle weiter, wo dieser, von der Erfahrung menschlicher Liebe ausgehend, von der Wirklichkeit der »dilectio« in Gott gesprochen hat. ⁶ Damit wird der Unterschied zu Hugo deutlich. Richard nimmt zuerst das Mysterium Gottes in den Blick, soweit es sich in der Einheit (von Substanz und Eigenschaften) erschließt. Und erst nachdem er auf diese Weise ein tritheistisches Missverständnis seiner Spekulation ausgeschlossen hat, wagt er hier an Augustinus anknüpfend den Aufstieg zum »Mysterium trinitatis«. Da es aber die Seele ist, die diesen Aufstieg wagt, – hier klingen Gedanken Bernhards von Clairvaux an, ⁷ – wird sie in Gott

3 PL 176, 205 B.

4 Nähere Nachweise: siehe WENDELIN KNOCH, »Deus unus est trinus«, in: Im Gespräch (wie Anm. 1) 209–230.

5 »Quia in divinitate una, in qua et per quam operantur, unum sunt« (PL 176, 373 AB).

6 Hugo spricht von der »dilectio« in Gott und identifiziert den Heiligen Geist mit »caritas« (siehe: PL 176, 971 [und öfter]: »De laude caritatis«).

7 Siehe: BERNHARD VON CLAIRVAUX, Über die Stufen des Stolzes und der Demut; Sämtl. Werke II, 38–144 (lateinisch/deutsch mit Kommentar und Anm.). U. a. schreibt Bernhard (Abschnitt 20, S. 75): »Hier leuchtet mir das wunderbare und geteilte Wirken der ungeteilten Dreifaltigkeit hervor, wenn überhaupt vom Menschen, solange er in Finsternis verharrt, jene unaussprechliche Teilung der untereinander zusammenwirkenden Personen begriffen werden kann. Auf der ersten Stufe scheint mir der Sohn, auf der zweiten der Heilige Geist, auf der dritten der Vater zu wirken.«

das als vollendeten Besitz finden wollen, was ihr selbst zutiefst eignet. Deshalb genügt es Richard nicht nur, mit Augustinus in den Ternaren der Seele zugleich die Trinität abgebildet zu finden. Er will überdies darlegen, dass eine in sich verschlossene Einheit nicht die Fülle der Seligkeit und der Glorie besitzen kann. Diese kann erst in einer Dreieinigkeit gefunden werden, in welcher sich Liebesgemeinschaft vollendet. Gott zeigt sich als Liebe »nach außen«; und da diese Liebe in Schöpfung und Neuschöpfung dem Menschen gilt, wie auch Hugo gezeigt hat, spiegelt sich in der Intimität der Gott-Mensch-Beziehung die »personale Struktur« der göttlichen Liebe. So eröffnet sie in sich die tiefste Begründung der christlichen Glaubenswahrheit: »Deus unus est trinus«. Hans Urs von Balthasar hat Recht, wenn er sagt, Richard habe mit seiner Sicht der Trinität das griechische und lateinische Denken zur Einheit gebracht.⁸

Vor diesem dogmengeschichtlichen Hintergrund, hier nur in groben Strichen gezeichnet und anhand von einzelnen Denkern exemplarisch verdeutlicht, kann nun der Blick auf Nikolaus von Kues gelenkt werden, dessen Persönlichkeit, Leben und Wirken wie auch sein theologisches und philosophisches Œuvre in vielschichtigen Untersuchungen facettenreich reflektiert und in ihrer Aktualität erschlossen sind.⁹ Die Trinitätspekulation des Nikolaus von Kues, in diese »traditio« eingeordnet, wird sowohl in ihrem Profil wie auch in ihren Grenzen erkennbar, wenn das in den Blick genommen wird, worauf die systematische Entfaltung der Gotteslehre hin zur Neuzeit zielt.

8 RICHARD VON SANKT-VICTOR, *Die Dreieinigkeit*, Übertragung und Anm. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1980, hier 19.

9 JOHANNES SCHABER, *Nikolaus von Kues*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* VI (1993) 889–895, Lit. 895–909; KLAUS REINHARDT, *Nikolaus von Kues*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* VII (1998) 854–857; THOMAS SCHUMACHER, *Trinität. Zur Interpretation eines Strukturelements Cusanischen Denkens*, München 1997; JAKOB HOMMES, *Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und über das Verhältnis Gottes zur Welt*, Augsburg 1926; JASPER HOPKINS, *Verständnis und Bedeutung des Dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues*, in: *MFCG* 28 (2003) 135–164; MARTIN THURNER, *Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen nach Nikolaus von Kues*, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 47 (1996) 345–363; RUDOLF HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trierer Theologische Studien 4), Trier 1952; DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Sonderbeitrag), Münster 1991.

2. Die Aussagen des Nikolaus von Kues zur Trinität – Vorklärungen und Ansatz –

2.1 Vorklärungen

Das spekulative Denken als Zugang zu dem rationalem Zugriff entzogenen »Mysterium Trinitatis«.

Als erstes ist hier im Blick auf den Cusaner daran zu erinnern, dass ihn das Kerndogma des christlichen Credo seit ca. 1430 in seinem Werk beschäftigt hat. Obwohl neben der Pneumatologie die Christologie als »Herzstück« (K. Reinhardt) seiner Theologie zu gelten hat, bleibt für ihn das Bekenntnis zu dem *einen* Gott als Dreifaltigem das höchste Geheimnis, der eigentliche Kern, die Stammwahrheit der Offenbarung. Wörtlich hält Nikolaus von Kues in seinem *Sermo* IV dazu fest: »Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur.«¹⁰ Deshalb ist der Kardinal darum bemüht, das Denken an dieses »Grundgeheimnis des christlichen Glaubens« heranzuführen,¹¹ den *Deus unitrinus*.

2.2 Der Ansatz

Das grundlegende Charakteristikum des ausgefalteten Trinitätsdenkens bei Nikolaus von Kues ist die enge Verknüpfung mit seiner Geistmetaphysik.¹²

Wie der Kardinal in »De docta ignorantia« ausführt, muss die *mens*, die »unzerstörbaren Wahrheiten« übersteigend, »die nach menschlicher Erkenntnisweise erkennbar sind«, sich erheben »zu jener Einfachheit, in der die Gegensätze zusammenfallen«.¹³ Das setzt auf Seiten des Menschen, der bei Cusanus seinem Wesen nach geradezu als »intellectus« definiert werden kann, ein »posse« voraus, das kein Ertrag des Denkens, sondern Vorgabe ist. Im Voraus zum konkreten Zugriff des Denkens ist nämlich

10 *Sermo* IV: h XVI, N. 1, Z. 1–3. RUDOLF HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 9) 255, Anm. 2 vermerkt auch die Fundstelle des Autographs: Cod. Cus. 220, fol. 17^r–19^r.

11 HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 9) 255.

12 Siehe dazu: *De aequal.*: h X/1.

13 *De docta ign.* III, 12 (Epistula auctoris ad dominum Iulianum cardinalem): h I, S. 163, Z. 11–16 [N. 263–264]: »[...] per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium. [...] Debet autem in hiis profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt; [...]«

bereits eine Bewegung des Geistes vom »dass ist« zum »was ist« anzusetzen.¹⁴ Suchen und Finden sind somit ein zusammengehöriger Vollzug des Erkennens. Weil in dessen Gelichtetheit der trinitarische Gott als ein ermöglichender Grund und angestrebtes Ziel präsent ist, sind Glaube und Denken in ein nicht umkehrbares Verhältnis gesetzt.¹⁵ Das Denken selbst versichert sich seines Ursprungs und Ziels im Glauben mit konkretem Bekenntnisinhalt. Das suchende Denken setzt den Glauben als transzendente Ermöglichungsbedingung voraus. Rudolf Haubst hat in der Methode des Cusaners eine Vorwegnahme des Anliegens erblickt, das Karl Rahner in der Theologie der Moderne zu Wort gebracht hat.¹⁶ Das Trinitätsbekenntnis macht somit die dem Denken eigene »natürliche« Wahrheit begreiflich.

Wenn der Mensch aus der Begegnung mit der Schöpfung die Wahrheit im Begriff erfasst, vollzieht er in »Koinzidenz« sich als lebendiges Bild der einen, unteilbaren göttlichen Wahrheit und bringt dabei das göttliche Urbild in der dem Bildbegriff eigenen Spannung von Identität und Differenz zur Erscheinung. Damit ist die Dignität des Geisterkennens ins Wort gebracht. Es ist nämlich Nachvollzug der Erscheinung Gottes in der Schöpfung. Indem der Geist seinen Selbstvollzug als Abbildung des göttlichen Urbildes, das sich in ihm ausfaltet, liebend-bejahend versteht, entdeckt er in der Rückwendung auf seinen eigenen verborgenen Grund den unsichtbaren Schöpfergott der Welt, vermittelt freilich durch die Alterität des Bildes, also »konjunktural«. »Nikolaus von Kues«, so formuliert es Martin Thurner, »gehört zu jenen Denkern, für die Trinität nicht nur ein theologisches Datum ist, sondern die Grund-Erfahrung des Menschen schlechthin beschreibt«.¹⁷

14 Vgl. CHARLES H. LOHR, *Metaphysics*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988.

15 LUDWIG HÖDL, *Der Gedanke und das Gebet im Traktat »De visione Dei« des Nikolaus von Kues*, in: *Probleme philosophischer Mystik*, Festschrift Karl Albert, hg. von Elenor Jain, Berlin 1991, 227–245.

16 Vgl. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 9) 355–370.

17 THURNER, *Trinität als Grund-Erfahrung* (wie Anm. 9) 345.

3. Die historische Bedeutung

Die Bedeutung der Quellen der cusanischen Trinitätsspekulation

Die trinitätstheologischen Aussagen des Cusaners erfließen aus seiner profunden Kenntnis philosophischer und theologischer Quellen.

3.1 Rückbindung an das patristische Erbe

Die theologischen Autoritäten, in Sonderheit Augustinus und Dionysius Areopagita, haben die Trinitätslehre des Cusaners stark beeinflusst. Der unlösbare Zusammenhang von Schöpfer und Schöpfung ist von Augustinus durch den Aufweis von präsent-erfahrbaren Ternaren auch »psychologisch« zu verifizieren.

Dies zeigt der Rückgriff auf die »psychologischen« Ternare der augustianischen Trinitätsspekulation. Nikolaus von Kues greift z. B. »memoria-intellectus-voluntas« auf. Mit ihrer Würdigung geht Nikolaus von Kues zugleich über sie hinaus.

Die cusanische Reflexion »stützt sich nicht auf Erinnern, Einsehen und Lieben. Sie analysiert die formalen Momente intellektueller Aktivität: Auf tätige Weise einende Einheit überhaupt zu sein, Selbstentfaltung in die geeint gehaltene Vielheit, substantiell-aktive Verbindung der Ersteinheit mit der von ihr entfalteten Mannigfaltigkeit.«¹⁸ Das Schauen des sich im Bild zeigenden Ursprungs erweist sich als ein Prozess, der zum trinitarischen Ursprung hinführt, verbindet er doch die Geistkreatur mit Gott. Im Rückgang auf den alles Begreifen ermöglichenden vor-begrifflichen Grund verwirklicht sich die *docta ignorantia*, die mystische Schau. Im menschlichen Erkennen erweisen sich für Cusanus Gottes Schöpfersein und sein Dreifaltig-sein als untrennbar.¹⁹ Ohne eine trinitarische Geist-Ontologie kommt die Trinitätstheologie nicht zu ihrem Ziel.

Wie bereits angedeutet, steht für Nikolaus von Kues fest, dass sich im menschlichen Erkennen Gottes Schöpfersein und sein Dreifaltig-Sein als untrennbar erweisen.²⁰ Vater und Sohn verstehen einander im Verhältnis

18 KURT FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt 1998, 315 (mit Bezug auf *De mente*, c. 6).

19 HAUBST, Das Bild (wie Anm. 9) bes. 319ff.

20 S. dazu HAUBST, Das Bild (wie Anm. 9) bes. 27–34.

von Zeugen und Gezeugtwerden, von Urbild und Abbild als Ausdruck vollkommener Einheit, ohne Implikation wesenhafter oder zeitlicher Differenz. Im Bild zeigt sich die Einheit des Ursprungs in einer »Ähnlichkeit« und relationalen »Verknüpfung« (*conexio*), die alteritätslose »Gleichheit« (*aequalitas*) ist. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ist gewissermaßen »Ausdehnung« (*extensio*) des einen in den anderen hinein – Identität in Differenz. Der Heilige Geist ist Inbegriff der Verbindung zwischen beiden (*nexus*).²¹

Es ist offenkundig, dass Nikolaus von Kues hier den neuplatonischen(-plotinischen) Emanationsgedanken für seine Logoslehre fruchtbar macht,²² allerdings überformt durch die Betonung einer immanenten trinitarischen Selbstentfaltung Gottes, die zu unterscheiden ist von ihrem geschöpflichen Sich-abbilden. So bleibt die Freiheit des Schöpfergottes denkbar. Enthält die unendliche Seinsfülle Gottes alle geschöpflichen Dinge, ist damit zugleich die trinitarische Transzendenz als notwendige Voraussetzung der trinitarischen Immanenz Gottes ausgesagt. Die Erfahrung der Anwesenheit Gottes in der Welt, die allem Geschöpflichen zutiefst innerlich ist, ohne selbst eingeschlossen zu sein, bleibt stets verbunden mit der Erfahrung der bleibenden Entzogenheit Gottes. Damit führt Nikolaus von Kues eine lediglich affirmative und eine konsequent negative Theologie zusammen, und er sieht die Möglichkeit (geleitet von Scotus Eriugena), von der Trinität her auch in der Schöpfung Gegensätzliches in Einheit zu denken.

3.2 Aufnahme theologischer Reflexionen des Mittelalters

Die Theologie des Mittelalters, durch platonische bzw. neuplatonische (Plotin, Proklos) und durch die über arabische Gelehrte vermittelte Philosophie des Aristoteles geprägt, ist, wie bereits einleitend skizziert, gekennzeichnet durch die Genialität einzelner Denker, wobei hier der Bogen von Anselm von Canterbury über Anselm von Laon, die Viktorinerschule, Petrus Lombardus, Thierry von Chartres und Hugo von Straßburg bis zu den großen Autoritäten der Hochscholastik reicht,

21 Vgl. HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 9) 294f.

22 S. dazu: HANS-GEORG GADAMER, Neuere Philosophie II, Probleme – Gestalten. Gesammelte Werke Band 4, Tübingen 1987, hier: 19. Nikolaus Cusanus und die Gegenwart, 297–305, hier bes. 304f.

namentlich Bonaventura²³, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. »Gelegentlich kann Cusanus sogar die *distinctio formalis* des Johannes Duns Scotus zur Erklärung der Dreieinigkeit gebrauchen.«²⁴ Nikolaus von Kues hat all diese Quellen gekannt und aus ihnen geschöpft. Deshalb darf auch das spekulative Erbe der Mönchstheologie nicht übersehen werden, deren prägender Vertreter Bernhard von Clairvaux (1090–1153) gewesen ist. Mit Raymundus Lullus (†1316) schließlich hat einer der großen »theologischen Außenseiter« des Mittelalters im cusanischen Werk wichtige Spuren hinterlassen.²⁵

Allerdings hat Cusanus auch in der Auseinandersetzung mit diesen Quellen deutliche Eigenakzente gesetzt. Der Ansicht des Thomas von Aquin etwa, der Glaube sei als gnadenhafte Vollendung der natürlichen Erkenntnis zu reflektieren, folgt der Cusaner nicht. Das wird gerade dort fassbar, wo der Kardinal das Geheimnis Gottes als des Einen und Dreifaltigen spekulativ ins Wort bringt.

4. Die systematische Bedeutung

Aktuelle Entwürfe zur Trinitätstheologie setzen an die Stelle der Vorgabe eines Gottesverständnisses, das unter dem vorherrschenden Gedanken der Einheit steht, eine heilsgeschichtlich-ökonomische Sicht, welche die Trinität von vornherein in der Differenz der drei Personen, ihre spezifische heilsgeschichtliche Tätigkeit und ihre heilsgeschichtliche Epochen bildende Spezifität in den Blick nimmt.

Die Quellenkenntnis hat, wie gezeigt, dem Cusaner die Möglichkeit eröffnet, überkommene Trinitätsreflexionen eigengeprägt weiter voran zu treiben.

Der Aufweis von Ternaren hat »eine lange Geschichte«, die von der Metaphysik trinitarischer Rede bei den griechischen Vätern über das Auffinden von Analogien und Spuren (*vestigia*) bei Augustinus sowie in

23 Vgl. THOMAS LEINKAUF, Nicolaus Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus' Gottesname »possest«, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 72 (2005) 113–132.

24 FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 23) 27, mit Verweis auf *Sermo* II: h XVI, N. 2, Z. 1–4.

25 Siehe HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 9) 123–126, 255 und öfter.

der mittelalterlichen Scholastik bis hin zu ganzen Argumentationsreihen reicht. »Res omnis creata gerit imaginem ... trinitatis«, stellt Nikolaus von Kues fest.²⁶ Die Schöpfung ermöglicht den spekulativen Überstieg hin zu dem Gott, der das geheimnisvolle Maß aller Dinge ist. Im Einklang mit der Tradition schreitet der Kardinal *sodann* von der Erhellung der Existenz Gottes zum Aufweis der Notwendigkeit seiner trinitarischen Wirklichkeit fort. Hier knüpft Nikolaus von Kues an Anselm von Canterbury an, für den die Einsicht in ihrer Ausrichtung hin zu Gott in diesem Leben »zwischen dem Glauben und der Schau« steht, und der deshalb eine solche Vision in diesem Leben nicht für möglich hält. Für den Cusaner aber geht es präzise um diese Schau. Sie führt hin zu dem Gott, der zu Recht »theos« heißt, weil er alles sieht. Das eigenständige Profil des Cusaners wird des Weiteren dort erkennbar, wo er sich den Begriffen zuwendet, mit denen über Gott zu reden ist. Begriffe können diesen Gott in ihrer Beschränktheit nicht erfassen, obwohl sie ihn andererseits als auf ihn gerichtete Blicke doch treffen, »so dass in ihm die Gegensätze zusammenfallen«.²⁷ Damit sind Paradoxien legitimiert; denn Gott ist gerecht, »indem sein Blick jedem Standpunkt entgegenkommt, selbst den einander entgegengesetzten. Denn Gegensätze sind sie nur füreinander, nicht für ihn, und der Blick auf ihn wird seinem Blick nur dadurch gerecht, dass er sich nicht ausschließlich nimmt und ›dem Bruder‹ glaubt«.²⁸ So ist »der Gegensatz zwischen Gewißheit aus eigener (subjektiver) Sicht und aus der Mitteilung der Sicht anderer«, wie später bei Kant, aufgehoben.²⁹ Ausschlaggebend ist nur der Grad subjektiver Überzeugung, gleich ob sie nun auf »Wahrnehmung« oder auf »Glauben« beruht. Aber da nach Cusanus die Sicht Gottes nicht eine alle subjektive, standpunktbedingte Sicht falsifizierende, sondern eine die Standpunkte selbst ansehende, d. h. sie verifizierende Sicht ist, heben sich »auch die modalen Unterschiede eines Fürwahrhaltens ohne Gründe (meinen), mit nur subjektiven Gründen (Glaube) und mit subjektiven und objektiven Gründen (Wissen) auf. Diese Unterschiede haben in der Sicht Gottes,

26 Siehe dazu: GIBBERT GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg ²1997, 246, mit Verweis auf *De pace* 8 [h VII, N. 24, S. 25, Z. 14–16].

27 JOSEF SIMON, *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Am Beispiel der Modalitäten*, in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hg. von Jan P. Beckmann u. a., Hamburg 1987, 375–386, hier: 381.

28 Ebd., 382.

29 Ebd., 382, Anm. 16.

und das heißt auch in Bezug auf Gott, keine absolute Bedeutung; sie sind je für sich gerechtfertigt, so dass man auch nicht sagen kann, er sei ein nur mögliches (meinbares), ein wirkliches (glaubbares) oder ein notwendiges (wissbares) Wesen«. ³⁰ Deshalb lassen für Cusanus die Gegensätze, die menschliche Schau wahrnimmt, eine untrennbare Ursprungsverbundenheit von Gott her und in ihm erkennbar werden (*coincidentia oppositorum*). Rudolf Haubst hat diesen cusanischen Koinzidenz-Gedanken geradezu als »Exegese des Trinitätsbekenntnisses« gekennzeichnet und Wurzeln im Denken des Kölner Albertisten Heymericus de Campo († 1460) aufgezeigt, bei dem Cusanus studiert und auch schon die Verbindung der aristotelischen Summisten des 13. Jahrhunderts mit dem Denken des Raymundus Lullus kennengelernt hatte. ³¹ Nicht weniger zentral sind *des Weiteren* für Cusanus die Gottesnamen »possest« ³² und »non aliud«. ³³ Mit »possest« ist Gott in seiner aktualen schöpferischen Unendlichkeit (gewissermaßen als »potentia absoluta«) in den Blick genommen. Möglicherweise entfaltet Cusanus, wie Thomas Leinkauf gezeigt hat, mit der Ineinssetzung von »Sein« und »Können« beim Blick auf die Lebensdynamik Gottes »ad intra« einen Gedanken Bonaventuras aus dessen »Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis« ³⁴. Das »non aliud« drückt ein Innesein Gottes in jedem Anderen und zugleich »seine« bleibende Erhabenheit über alles Andere aus. Als das »Maximum« ist er Wirklichkeit alles Möglichen, erhaben über Sein oder Nichtsein. Da Gott in seinem Wesen kein Überschreitendes wie auch Überschrittenes zulässt, ist er zugleich die absolute Verhältnislosigkeit des »Minimum«. Affirmation und Negation fallen in ihm zusammen, sprachmetaphorisch ausgelotet im Wort IN, dessen zwei Buchstaben, in die Einheit einer Vokalität verbunden, das Sichmanifestieren des einen im anderen repräsentieren. Darum findet sich in »de possest« die cusanische Deutung von IN als Verknüpfung des Ita non, als dreieinige »Zusammenfaltung« von Bejahung und Verneinung.

30 Ebd., 381.

31 Vgl. HAUBST, Das Bild (wie Anm. 9) 88 ff.; DERS., Streifzüge (wie Anm. 9) 117–140.

32 THOMAS LEINKAUF, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XV), Münster 2006, bes. 119–202 (v. a. »Gottesnamen«).

33 Zu beiden auch: SIEGFRIED DANGELMAYR, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Monographien zur philosophischen Forschung 54), Meisenheim am Glan 1969, 161–295.

34 Vgl. LEINKAUF, Nicolaus Cusanus (wie Anm. 23).

Von hierher erschließt sich umso deutlicher die Bedeutung von Gleichnissen, Ternaren und Exempeln, mit denen der Kardinal durchaus in eigener Originalität argumentiert.

Die immanente Trinität kann nämlich nur analog expliziert werden. In der geschöpflichen Welt finden sich nur »Rätselbilder« (*aenigmata*) der göttlich-trinitarischen Realität, deren andeutungsweise Erfassung in den Schriften heidnischer Philosophen Nikolaus von Kues in augustinischer Tradition bejaht. Zu den für die Aussagen des Cusaners über die Trinität charakteristischen Ternaren zählen das Bild der Wassermasse, welche sowohl die hervorbringende Quelle als auch den hervorgehenden Strom und den stillstehenden See einbirgt. Ferner sind zu nennen: Aus Raymondus Lullus entlehnte Korrelativtermini der Endungsgestalt: -tium, -bile, -are; der unendliche Kreis, der seine Integrität aus dem Zugleich von Zentrum, Umfang und Radius bezieht; das gleichwinkelige Dreieck mit unendlichen Seitenlängen als vollkommene Realisierung der einfach-unendlichen Linie bzw. des einfach-unendlichen Winkels oder die Multiplikation » $1 \times 1 = 1$ «, welche ebenfalls die Gleichheit des aufeinander bezogenen Verschiedenen plausibel macht. Über Gottes Trinität zu sprechen, so wird hier deutlich, bedeutet letztlich nichts anderes, als die tautologische Selbstaussage zu wiederholen, in der sich das absolute Sein vollzieht.³⁵ Die lullistische Idee einer *theologia circularis* klingt an. Viele weitere Ternar-Beispiele könnten aus dem Werk des Kardinals zusammengetragen werden: *posse, actus, unio; hoc, id, idem; ego, tu, ille; unitas, iditas, identitas; principium, medium, finis; forma, materia, conexio*. Stets geht es dem Cusaner bei der Reflexion solcher Begriffsgruppen darum, vom Blick auf triadische Rhythmen in der Metaphysik des Geschaffenen auch in der Reflexion des Gottgeheimnisses das Ineinander der Drei zu vermitteln. Die Personen der göttlichen Trinität sind wesensgleich und darum gleich in Ewigkeit, Majestät und Macht; sie sind voneinander unterschieden und durchdringen sich doch vollkommen.

Der Theologe hört hier nicht nur die Mahnung des Kardinals, sich nicht vorschnell dem geistigen Ringen um einen konsistenten Zugriff der *ratio* auf das zentrale Geheimnis des Glaubens, den *Deus unitrinus*, zu entziehen. Wohl ermöglicht die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung die Erkenntnis Gottes in seinem Dasein; das Denken aber muss voran-

35 Vgl. THURNER, Trinität als Grund-Erfahrung (wie Anm. 9) 358.

schreiten von der Einsicht der Einheit Gottes hin zum Bekenntnis seiner trinitarischen Wirklichkeit – ein Weg freilich, den einzig die Offenbarung eröffnet.

So wird das trinitarische Denken des Nikolaus von Kues zur Herausforderung. Philosophische Erkenntnis ist in die eine, Glauben und intellektuelle Schau vereinende theologische *sapientia* aufgehoben. Theologie im strengen Sinne »ist deshalb *docta* oder *sacra ignorantia*. Das ist von Gott belehrtes, vom unberührbar Heiligen erfülltes Nichtwissen, das sich als Schau, Erkenntnis oder als Denken nicht im eigenen Element bewegt«. ³⁶ Damit tritt Gott wesenhaft als transzendente »Einheit« in den Blick, die der Cusaner als »omnia unita«, als »unica simplicissima ratio totius mundi universi« bestimmt, zu deren Benennung kein Name mehr zureicht. Die Schöpfung als offenbarende Entäußerung ist von der inneren Lichtmitteilung Gottes nicht zu unterscheiden, »Darstellung des Schöpfers, der sich selbst bestimmt oder des Lichtes, das Gott ist und das sich selbst offenbart, ... die Verkündigung des Geistes, der sich selbst bestimmt«, wie der Cusaner in »De non aliud« ausführt. ³⁷ Daraus folgert er: »Wo kein gesunder Glaube ist, da ist keine Einsicht (*nullus est verus intellectus*)«. ³⁸ In weitestgehender Übereinstimmung mit Meister Eckhart »ist das Sein der Dinge auch eine *formale Continuation* Gottes in all das, was er verwirklicht«, innertrinitarischer Ausstrom des Heiligen Geistes, die Nikolaus von Kues somit »zum aktuiierenden, das Sein gebenden Prinzip erklärt«. ³⁹ Haben wir in Gott das Alles einschließende Eine, über das hinaus, wie es im Anklang an Anselm heißt, »Besseres nicht gedacht werden kann« (*De principio*), ⁴⁰ ist die *Sacra Doctrina* erkennbar »als eine Ausfaltung des einen durch die trinitarische Differenz in die Idealität des Mannigfaltigen«. ⁴¹ Wörtlich sagt der Cusaner: »Denn die Unendlichkeit selbst ist gemäß der Betrachtung der Einheit Vater, gemäß der Betrachtung der Gleichheit der Einheit Sohn, gemäß der Betrachtung der Verbindung Heiliger Geist, gemäß der einfachen Betrachtung der Unendlichkeit ist sie weder Vater noch Sohn noch Geist (*De docta ign.* I, 26).

36 GUSTAV SIEWERTH, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Gesammelte Werke 4), Düsseldorf 1987, Nikolaus von Kues, 159–177, hier 160.

37 SIEWERTH, Das Schicksal der Metaphysik (wie Anm. 36) 160.

38 Ebd., 161.

39 Ebd., 163.

40 Ebd., 164.

41 Ebd., 165.

Denn die Unendlichkeit als Unendlichkeit ist weder zeugend noch gezeugt noch hervorgehend«.42 »Ohne die Offenbarung der Trinitas und ihre gläubige Erfassung gibt es deshalb keine symbolische Ausfaltung der mathematischen Figuren, [...] die als endliche, begrenzte Gebilde ›für uns am gewissesten sind‹« (*De docta ign.* I, 11). Sie sind nicht im Stande, »uns irgendwelche Erkenntnisse Gottes zu vermitteln«. Denn, so argumentiert der Cusaner weiter, der »unendlichen Linie«, die mit dem Dreieck, dem Kreis und der Kugel koinzidiert und sie deshalb impliziert, »mangelt das Leben und das Erkennen« (*De docta ign.* III, 3). Und er fährt fort: »Deshalb hast Du nicht auf rechte Weise die Kugel, den Kreis und derartiges ausgefaltet (evomuisti), wenn Du nicht erkennst, dass die größte Einheit selbst notwendig dreifaltig sei; denn das Größte kann niemals recht erkannt werden, wenn es nicht als dreifaltig erkannt wird« (*De docta ign.* I, 10).43

Noch ein Weiteres ist hier anzufügen. Nur im unbekanntem Gott subsistiert das »Sein«. Und deshalb sind »Subsistenzen« schlechthin allein die göttlichen Personen: »der Vater als Einheit für die Gleichheit der Einheit und die Verbindung beider (also für Sohn und Geist); der Sohn als Wort für das Universum aller möglichen Dinge; der Geist als *nexus amorosus* für die Subsistenz und Einheit der strebenden einzelnen Wesen; die Gottheit als die absolute ›maximitas‹ für den ›homo maximus‹ Jesus Christus (s. *De docta ign.* III, 4); die hypostatisch unierte humanitas Jesu Christi für die lebendige Einheit aller Menschen oder ›für das Universum aller möglichen Dinge‹; das Universum für alle Wesen und Dinge«.44

Halten wir fest: Nikolaus von Kues ist von einem trinitätstheologischen Rationalismus weit entfernt. Für ihn ist die Trinität als Glaubenswahrheit weder philosophisch zu beweisen noch rational vollkommen auszuloten. Vielmehr sind die Analogien symbolisch-illustrative Zugänge, die als »Kongruenzargumente« für die in der Schrift bezeugte trinitarische Wirklichkeit Gottes ohne zwingende Evidenz sind. Damit bleibt Cusanus in der grundlegenden Spur der mittelalterlichen Überzeugung, daß Glaube und Denken, Theologie und Philosophie untrennbar zusammengehören. Zugleich aber leitet er einen neuen Schritt der Verhältnis-

42 Ebd., 166.

43 Ebd., 166.

44 Ebd., 167f.

bestimmung zwischen den beiden Größen ein, den Martin Thurner bei seiner Interpretation von *Docta ign.* III in Abgrenzung vom Modell des Thomas von Aquin so beschreibt: »Geht nach Thomas die natürliche Vernunft insofern dem Glauben voraus, als sie in den *praeambula fidei* den Nachweis erbringt, daß die Glaubensinhalte, wiewohl sie die Vernunft übersteigen, ihr dennoch nicht widersprechen (und dies auch nicht dürfen), so setzt nach Nikolaus von Kues jeder Vernunftvollzug den Glauben als sein inneres Begründungsmoment voraus. Im Gedanken, daß die Vernunft sich nur im Ausgang von ersten Prinzipien, die sie nicht selbst hervorzubringen, sondern nur als Gegebenheit anzunehmen vermag, vollziehen kann, vergewissert sich das cusanische Denken des Glaubens als seines Ursprungs.«⁴⁵ Im trinitarischen Gott begegnet das menschliche Denken seinem selbst grundlosen Grund, auf den die Bekenntnisformeln des Glaubens, allen voran die Trinitätsaussage, in seiner Unbegreiflichkeit und Erhabenheit hinweisen.

5. Zusammenschau

Im Rückgriff auf die philosophischen und theologischen Quellen wird deutlich, dass Nikolaus von Kues gerade dort, wo er Gott in seiner Einheit und Dreifaltigkeit zum Thema macht, sich nicht in spekulative Unverbindlichkeit flüchtet. Nikolaus von Kues endet nämlich an dieser Stelle nicht. Gerade im Andenken der Dreieinigkeit Gottes tritt die Dimension der Erlösung umso mehr in den Vordergrund. Hier »[...] gibt in der Tat der Vater den ermöglichenden Ruf, der Sohn die aktuerende Information des Glaubens und der Geist die Vollendung der einigenden, ins Absolute transzendierenden Liebe.«⁴⁶ In liebender Freiheit kehrt Gott selbst seine ›Ordnung‹ um: »[...] der Vater, der den ›Sohn sendet‹, ist der, der nur noch vorbereitend ruft [...]« und ermöglicht, dass »[...] der Sohn aber in der Demut [...] gekreuzigter Liebe die Potenz in den Herzen aktualisiert, und der Geist das aus Christi Herzwunde strömende Leben als unendliche, den Himmel ›verdienende‹ Liebe, als *desiderium infinitum* begeistert. Als die reine, Gott durch-

45 THURNER, Trinität als Grund-Erfahrung (wie Anm. 9) 347.

46 SIEWERTH, Metaphysik (wie Anm. 36) 175.

dringende ›Innerlichkeit‹ wird der Geist in der Erlösung die reine ›Gabe‹, oder die absolute Entäußerung Gottes und die Mitteilung an alle und alles.«⁴⁷ In der Menschwerdung Gottes wird die Vollendung der ganzen Schöpfung in einem individuellen Menschen sichtbar, teilt sich der trinitarische Gott der Welt in unüberbietbarer Weise mit, um sie dabei zu »vergöttlichen«.⁴⁸

Nikolaus von Kues nötigt nicht nur die Philosophie zur kritischen Auseinandersetzung; seine trinitätstheologischen Spekulationen erinnern die Theologie aktuell daran, unbeschadet anthropozentrischer Ausrichtungen die Rede vom Menschen an das Bekenntnis zu dem einen und dreifaltigen Gott zurückzubinden; denn, wie Rudolf Haubst als Frucht seiner intensiven Durchdringung des cusanischen Denkens herausgearbeitet hat, stellt »der Mensch als Mikrokosmos schon durch die Dreiheit von *Spiritus, Corpus, Anima* die göttliche Dreieinigkeit dar.«⁴⁹ Diesem platonischen Grundgedanken von Urbild und Abbild tritt bei Nikolaus von Kues in eher neuplatonischer Dynamik die Perspektive zur Seite, dass die Schöpfung »als Ganzes wie in ihren Teilen auf die göttliche Dreiursächlichkeit, auf Gott als *causa efficiens, formalis, finalis* oder als *principium, medium et finis* hin(weist)«. ⁵⁰ Und weiter: »Unsere Seele stellt im Vollzug der mit ihr identischen Potenzen: *memoria (mens), intellectus (notitia), voluntas (amor)* eine lebendige aktive Nachahmung der Trinität dar, indem sie sich auf die Unsterblichkeit oder Macht, Wahrheit und Güte Gottes richtet (*analogia attributionis*). Ferner ist unser Geist die Einheit, Gleichheit und Verbindung im Reich seiner Begriffe. So verhält er sich zu diesen ähnlich, wie Gott der Schöpfer als die absolute Einheit, Gleichheit und Verbindung über dem Universum steht (*analogia proportionalitatis*)«. ⁵¹ Mit dieser Analogie ist die unüberbrückbare Differenz nicht verschwiegen. Allein der Glaube nämlich ist es, der zu Gottes Einheit und Dreieinigkeit vordringt.

Aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen hat Nikolaus von Kues die begrenzte Möglichkeit nach erleuchteter Einsicht in das Trinitäts-

47 SIEWERTH, *Metaphysik* (wie Anm. 36) 175 Anm. 123.

48 Vgl. dazu ausführlich MARTIN THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 45), Berlin 2001, 383–433.

49 HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 9) 328; vgl. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 9) 266.

50 HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 9) ebd.

51 Ebd.

mysterium aufgewiesen⁵² und mit Hugo von St. Viktor den Leitgedanken des Dionysius zitiert: »Das Gute teilt sich mit (*Boni est effluere*) ...« als den Sinngrund (die *ratio*) dieser Trinitäts-Erkenntnis: »der Vater ist die Quelle der Gutheit; aus ihr erfließt der Sohn, und aufgrund des Reichums und der Güte erströmt aus beiden (ab utroque) der Heilige Geist.«⁵³

Nikolaus von Kues sperrt sich gegenüber einer glättenden Aktualisierung. Und dies gilt zumal im Blick auf seine spekulativen Trinitätsaussagen. Gerade weil der Cusaner in der Stringenz seines Denkens die ihm vorgegebenen Denkipulse nicht ungeprüft übernommen, sondern kritisch aufgenommen, gewichtet und seiner Sicht integriert hat, kann heutiges Nachdenken, philosophische wie theologische Fehlstellen aufweisend, mit diesem spekulativen Ansatz weiter voranschreiten. Das Ausloten der nämlichen Quellen bestätigt nämlich nicht nur die hohe geistige Kompetenz des Nikolaus von Kues; er selbst erweist sich einmal mehr als ein Denker, der über sich hinausweist. Indem die aktuellen Publikationen zur Gotteslehre herausarbeiten, von der Dimension der Heilsgeschichte ausgehend, dass sich in der Heilsökonomie Gott in seiner Dreifaltigkeit erfahrbar werden lässt – ein Zugang, den bereits die Frühscholastik tief schürfend erörtert hat –, gelingt der Aufweis, dass sich von der heilsökonomischen Trinität her der Zugang zum Geheimnis der immanenten Trinität eröffnet, zugleich freilich auch die Einsicht in die Notwendigkeit der Einheit.

An dieser Stelle endend, kann gesagt werden: Nikolaus von Kues steht an der Schwelle zur Neuzeit,⁵⁴ sein Trinitätsdenken kann geradezu als »die philosophisch-historische Ermöglichung eines christlichen Frühhumanismus«⁵⁵ gelesen werden. Aber gerade deshalb kommt keiner an Cusanus vorbei, der rückschreitend sich den Reichtum der Quellen erschließen und der voranschreitend das tiefer zu ergründen trachtet, was sich zutiefst in allem, was ist, erfahrbar werden lässt, eben der *Deus unitrinus* als das bleibende, unergründliche Geheimnis.

52 S. HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 9) 255.

53 Ebd.

54 RUDOLF HAUBST spricht vom »Pfortner der neuen Zeit«: Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Heft 12, Trier 1988, bes. 1.

55 So FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 18) 141.

Cusanus und die Frage der Gottesbeweise

Von Mariano Álvarez-Gómez, Salamanca

1. Die Fragestellung

Ich sehe davon ab, welche Fragen man aus der heutigen Sicht des Gottesproblems an die Auffassung des Cusanus stellen könnte. Hier geht es darum, die Stellung des Cusanus zu den vor ihm entwickelten Gottesbeweisen darzulegen, einerseits zu dem sogenannten »ontologischen Gottesbeweis« Anselms, andererseits zu den berühmten »*quinque viae*« – den fünf Wegen – des Thomas von Aquin. Es geht außerdem vorwiegend darum, die Meinung des Cusanus selbst über die Frage der Gottesbeweise in Betracht zu ziehen: ob er die Möglichkeit, die Existenz Gottes zu beweisen, bejaht, ob das für ihn eine wichtige und sogar notwendige Aufgabe ist und schließlich, falls er positiv dazu steht, welcher Art die von ihm gebrauchten Argumente sind.

Zu den zwei erwähnten Punkten sind jeweils zwei Vorbemerkungen angebracht. Zunächst sind die Gottesbeweise von Anselm und Thomas nicht die einzigen, die von der Tradition entwickelt wurden. Es sind da andere zu nennen, die auch bei Nikolaus zur Sprache kommen, wie das sogenannte *argumentum ethnologicum*, das seine Überzeugungskraft von dem »*consensus universalis*« nimmt; ebenso das *argumentum eudemologicum*, das sich auf die Tatsache der Sehnsucht nach Gott stützt oder, was noch wichtiger ist, jenes Argument, das sich aus der einfachen Existenz der Wahrheit, vor allem der unveränderlichen Wahrheiten, ableitet. Dass man heute immer noch, wenn von den Gottesbeweisen die Rede ist, fast ausschließlich an die angegebenen zwei Grundrichtungen, die des Anselm und die des Thomas, denkt, hat teilweise mit der Kritik von Kant zu tun, der alle Versuche, die Existenz Gottes evident zu machen, auf drei Beweise zurückführte, nämlich den von ihm erstmals so benannten ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen bzw. physicotheologischen. Die zwei letzten fassen *de facto* die *quinque viae* des Thomas zusammen.

Die zweite Vorbemerkung bezieht sich auf den Ansatzpunkt, den man bei der Untersuchung über die eigentliche Auffassung des Cusanus wäh-

len sollte. Wenn es darum geht, zu wissen, was er über die Frage der Gottesbeweise dachte und, konkreter gesagt, ob er irgendeinen Gottesbeweis aufzubauen versuchte, so müssen wir uns mit seiner zentralen philosophisch-theologischen Konzeption sowie mit seiner methodischen Denkweise auseinandersetzen. Es handelt sich also nicht darum, ob wir die cusanische Auffassung auf einen apriorischen oder auf einen aposteriorischen Denkweg zurückführen können, ob er den Übergang vom Begriff zum Sein Gottes oder umgekehrt von der Existenz der Dinge zur Existenz Gottes befürwortet. Denn vielleicht vertritt er weder den einen noch den anderen Gesichtspunkt, so aber, dass beide Denkweisen in seinem Denken aufgehoben, also auf eine originelle Weise aufbewahrt sind. Warum soll Apriorismus platonisch-neoplatonischer Art mit dem eher aposteriorischen Denkweg des Aristoteles unvereinbar sein? Nachdem man eine lange Zeit meinte, die platonische und die aristotelische Auffassung seien so sehr voneinander verschieden, dass sie nicht in Einklang zu bringen sind und man z. B. dachte, Thomas sei nur noch Aristoteliker und bei ihm sei keine Spur von Platonismus zu finden, sind wir allmählich eines Besseren belehrt. Die gründlichen Arbeiten von Cornelio Fabro und Klaus Kremer haben uns das gezeigt. Andererseits war Cusanus ein Meister darin, entgegengesetzte Positionen zu harmonisieren, was unter anderem darin zum Ausdruck kommt, dass er grundsätzliche Züge des Nominalismus, z. B. die positive Bewertung des Individuums und die starke Betonung des Konkreten, mit Grundgedanken des Platonismus, etwa der Existenz und der Vorherrschaft der Ideen zu vereinbaren vermag. Vielleicht mussten wir uns länger mit den in *De beryllo* entwickelten Gedanken befassen, nach denen Auffassungen, die unter sich sehr verschieden sind, schließlich eine und dieselbe Wahrheit auf je verschiedene Weise darstellen.

2. Das Schweigen des Cusanus zu den Gottesbeweisen von Anselm und Thomas

Was die Gottesbeweise angeht, so kannte er vermutlich sowohl den ontologischen Gottesbeweis als auch das Verfahren des Thomas, der von den *sensibilia* ausgeht. Auffallend ist, dass er sich dazu weder positiv noch negativ äussert. Er bejaht beide Ansätze nicht, aber er kritisiert sie

auch nicht. Wir können vielleicht annehmen, dass Cusanus mit einigen Aspekten beider Denkweisen einverstanden, aber mit keiner von ihnen durchaus zufrieden ist, so dass er dann versucht, seinen eigenen Weg zu gehen, der nicht unvereinbar mit jenen zu sein braucht.

Wollen wir also zuerst kurz sehen, inwieweit der ontologische Gottesbeweis mit der cusanischen »Regel der belehrten Unwissenheit«, sofern sie sich auf den Gottesbegriff bezieht, vereinbar ist.

Nach der treffenden Zusammenfassung von Johannes Hirschberger lautet der Beweis des Anselm folgendermaßen: »Die Vernunft findet in sich die Idee des denkbar höchsten Wesens vor (*id quo maius cogitari non potest*). Existierte nun dieses Wesen bloß in den Gedanken der Vernunft, so wäre es nicht das höchste Wesen, weil dann noch ein höheres Wesen gedacht werden könnte, ein Wesen nämlich, das nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit existiert. Darum verlangt die Idee des höchsten Wesens, dass dieses nicht nur in der Vernunft, sondern auch in der Wirklichkeit existiert.«¹

Dieser Beweis ist immer wieder kommentiert und auch kritisiert worden. Thomas meint, der Beweis sei nicht stichhaltig, denn eine Aussage kann nur durch sich selbst bekannt sein, wenn das Prädikat zur *ratio subjecti*, d. h. zum Begriff des Subjektes gehört, von dem es ausgesagt wird. Nun gehört das Prädikat der Existenz zum Begriff Gottes *quoad se*, an sich, aber das ist nicht durch sich bekannt *quoad nos*, in Bezug auf uns, denn wir wissen nicht, was Gott ist, bevor wir das durch die Wirkungen – *per effectus* – kennen. Nicht nur das; es kann sein, dass nicht alle unter Gott das vollkommenste Wesen verstehen, über das hinaus es nichts Größeres geben kann, da einige gedacht haben, Gott sei ein Körper. Außerdem, »auch wenn zugegeben wird, dass jeder einsieht, mit diesem Namen Gott werde das bezeichnet, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, so folgt daraus doch nicht, dass er einsieht, das, was durch den Namen bezeichnet wird, sei in der Natur der Dinge, sondern nur es sei in der Auffassung des Verstandes – *in apprehensione intellectus*«; und schließlich, »es kann auch nicht behauptet werden, das,

1 JOHANNES HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie. I. Teil: Altertum und Mittelalter, Basel/Freiburg/Wien 1957, 405. Vgl. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Sentido de la validez del argumento »ontológico« de San Anselmo*, in: SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, ed. J. Velarde-Lombrana, Madrid 2009, 11–31.

über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sei in Wirklichkeit, wenn nicht von vornherein zugegeben wird, dass in Wirklichkeit etwas ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; das aber wird von denen nicht zugegeben, die annehmen, Gott sei nicht«. ² Zusammenfassend kann man sagen: Die Voraussetzung Anselms, dass alle den Namen Gottes in dem angegebenen Sinne verstehen, trifft nicht zu. Aber selbst wenn sie zuträfe, wäre damit über das Sein Gottes nichts ausgemacht, da zwischen dem Sein im Verstande, auch wenn darin die Wirklichkeit mitgemeint ist, und dem wirklichen Sein streng geschieden werden muss. ³

Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises ist radikaler. Das Sein, d. h. die Existenz von etwas überhaupt, also nicht nur die Existenz Gottes, ist kein Prädikat, weder an sich – *quoad se* – noch in Bezug auf uns – *quoad nos* –, denn entweder ist das Sein nur die Verbindung von Subjekt und Prädikat, oder es ist bloß eine Setzung des Inhalts des Begriffs in der Wirklichkeit. Es kann also aus dem Begriff Gottes dessen Existenz in keiner Weise deduziert werden, denn die Existenz liegt auf einer ganz anderen Ebene, weil sie »über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten sein«. ⁴

Zu dem Beweis des Anselm äußert sich Cusanus weder positiv noch negativ. Im Voraus könnte man meinen, er sollte einem solchen Beweis wenigstens sehr nahe stehen, sofern der Begriff des Maximum bekanntlich zu seiner Grundauffassung gehört und es sieht sogar auf den ersten Blick so aus, als ob die Existenz Gottes evident, in diesem Begriff des Maximum mit impliziert wäre. So einfach ist das aber nicht und es ist m. E. nicht zufällig, dass Cusanus den Beweis Anselms nicht direkt akzeptiert.

Zunächst deckt sich sein Maximum mit dem *maximum cogitabile* des Anselm nicht, denn Gott ist für Cusanus nicht »etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, sondern er ist das Größte schlechthin, *maximum simpliciter*; und infolgedessen ist er über jeden Begriff erhaben, den wir über ihn bilden können, also auch über den Begriff des *maximum cogitabile*. Demnach ist Gott größer als das, was wir über ihn denken können. Bekanntlich erscheint Gott in den Schriften, die Cusanus nach *De docta ignorantia* verfasste, nicht immer als

2 THOMAS VON AQUIN, *De ver.*, q. 10, art. 12; *Summa theologica* I, q. 2, art. 1 und ad 2.

3 Vgl. WILHELM WEISCHEDL, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, München 1979, 136.

4 IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626f.; vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main ²1989, 52f.

coincidentia oppositorum, sondern jenseits der Koinzidenz. Weit davon entfernt, das Denken als das Maß dessen zu betrachten, was Gott an sich ist, versucht Cusanus, den Eindruck sogar zu vermeiden, unser Denken sei das Maß dessen, was Gott für uns ist. Streng genommen ist Gott nicht denkbar, sofern man ihn durch bestimmte Kategorien festlegen will.

Nur eine Stelle ist mir bekannt, die der Formel von Anselm ähnlich ist. In *De principio* lesen wir: »Gott aber nennen wir das Eine, über das hinaus nichts Besseres gedacht werden kann [...]«. ⁵ Nun sagt Cusanus nicht »*quo maius cogitari nequit*«, sondern: »*quo melius cogitari nequit*«, d. h. Gott erscheint als Gegenstand des *desiderium*, der Sehnsucht, und als solcher kann verständlicherweise nichts Besseres ersehnt werden, da Gott das höchste Gut ist, so wie er überhaupt das Vollkommenste ist. Andererseits ist hier von einem Namen Gottes die Rede und für diesen wie für jeden Namen gilt auch für den der Einheit: »[...] wie Gott alle Vernunft einsicht [*omnem intellectum*] übersteigt, so erst recht jeden Namen. Die Namen werden durch eine Bewegung des Verstandes, der weit geringer ist als die Vernunft, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt«. ⁶ Jeder Name, auch der der Einheit »bleibt [...] doch vom wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, unendlich weit entfernt«. ⁷

Der ontologische Gottesbeweis wäre, gemessen an der Auffassung des Cusanus, eine Schlussfolgerung des Verstandes. Das bedeutet aber nicht, der Ansatz des Cusanus sei dem des Anselm völlig fremd. Bevor wir uns aber damit beschäftigen, wollen wir kurz sehen, wie die Auffassung des Nikolaus sich zu der des Thomas verhält.

Wie schon gesagt, äußert sich Cusanus über die »fünf Wege zu Gott« des Thomas nicht. Das heißt nicht, er sei gegen den Anspruch, das Dasein Gottes vom Standpunkt dessen, was uns die Dinge zeigten, zu beweisen. Wohl aber können wir vermuten, die Beweise müssten erst vorbereitet werden, das heißt, die Dinge sollten erst in der richtigen

5 *De princ.*: h X/2b, N. 26, Z. 16; übersetzt in NIKOLAUS VON KUES, *De principio*/Über den Ursprung, neu übersetzt u. hg. von Karl Bormann (= NvKdÜ 23), Hamburg 2001, 27.

6 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 4–7 [N. 76]; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band I, *De docta ignorantia*/Die belehrte Unwissenheit, übersetzt u. hg. von Paul Wilpert†, besorgt von Hans Gerhard Senger (= NvKdÜ 15a, ¹1994; 15b, ³1999; 15c, ²1999), Hamburg 2002, 99 (NvKdÜ 15a).

7 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 25–26 [N. 77]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 101.

Perspektive betrachtet werden, auf dass der Übergang von den Erfahrungsstatsachen zu Gott ersichtlich wird. Wenn nämlich als Resultat des Beweises, der von Beobachtungstatsachen seinen Ausgang nimmt, etwas derart Absolutes vorkommen soll, das wir als Gott bezeichnen können, dann müssten die Dinge irgendwie von selbst eine Art Sprache besitzen, die auf ein solches Absolutes hinweist, bzw. Spuren hinterlassen, die uns auffordern, uns in Richtung auf jenes Absolute zu bewegen. Mit anderen Worten: Von innen heraus müssten die Dinge einen unübersteigbaren Grund ihres Seins und ihres Soseins verlangen. Bekanntlich sind die Erfahrungsstatsachen, auf die Thomas sich beruft, erstens die Bewegung; zweitens das Faktum der wirkenden Ursachen; drittens Dinge, welche die Möglichkeit haben zu sein und nicht zu sein; viertens die Stufen der Vollkommenheit, die erfahrungsgemäß in den Dingen gefunden werden; fünftens schließlich »die Lenkung der Dinge«.

Die Erfahrung selbst rückt hier in den Vordergrund: »Es steht durch die Sinnlichkeit fest«; »es gibt im Sinnlichen eine Ordnung der wirkenden Ursachen«, und so weiter. Wenn auch prinzipiell verlangt wird, mit der Erfahrung anzufangen, fällt es umso mehr auf, dass der Hinweis auf das Resultat des Prozesses dort nicht auftaucht: der erste unbewegte Beweger; irgendeine erste wirkende Ursache; etwas, das von sich her notwendig ist; etwas, das für alles Seiende die Ursache des Seins, der Güte und jeglicher Vollkommenheit ist; irgendetwas Einsehendes – *aliquid intelligens* –, von dem alle natürlichen Dinge auf ein Ziel hingeeordnet werden.

Bei den fünf Wegen sind im Laufe des Prozesses zwei Sätze bestimmend: der Kausalsatz und der Satz der Unmöglichkeit des *regressus in infinitum*: eindeutig und explizit bei den drei ersten, implizit auch im vierten und fünften. Aber beim vierten Weg gibt es außerdem etwas, das bei den anderen fehlt: nämlich der Anfang des Prozesses, »das mehr und weniger« (*magis et minus*) wird durchleuchtet – wir könnten sagen, ermöglicht – durch die Präsenz des *maximum*, dessen nämlich, was selbst das Resultat, d. h. die Ursache des mehr und weniger ist: »mehr oder minder aber wird von dem Verschiedenen ausgesagt, je nachdem es auf verschiedene Weise sich etwas nähert, das dies alles auf höchste Weise ist«. ⁸

8 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 2, art. 3.

Das mehr und weniger, der Anfang der *quarta via*, tritt im Horizont des *maximum* zutage, das ein Grundbegriff sowohl bei Anselm als auch bei Cusanus ist. Bei Thomas ist das Maximum da, aber es wird nicht thematisiert, etwa in dem Sinne, dass die Möglichkeit des mehr und minder – *magis und minus* – aus diesem Begriff eruiert wird. Mehr und minder einerseits und das Maximum andererseits sind da vorhanden. Von da ausgehend behauptet Thomas, »mehr und minder« würden von verschiedenen Dingen im Hinblick auf das Maximum gesagt.

Es besteht auf jeden Fall ein Unterschied zu den anderen vier Wegen. Bei diesen hat zwar der Anfang mit dem Resultat begriffsmäßig zu tun: Die Bewegung hat mit dem ersten unbewegten Bewegter zu tun, die Ordnung der Ursachen mit der ersten Wirkursache, das *possibile* mit dem *necessarium*, das auf ein Ziel Gerichtetsein der natürlichen Dinge mit der Wirksamkeit einer ersten Intelligenz. Andererseits aber wird der Begriff der Bewegung als solcher nicht vom Begriff des ersten unbewegten Bewegters abhängig, und etwas Ähnliches kann in den drei anderen Fällen gesagt werden.

Beim vierten Weg ist es anders, denn der Anfang, das »mehr oder minder« wird im Hinblick auf das *maximum* ausgesagt, das letztlich seine Ursache ist. Das »mehr und minder«, welches die Eigenart der Stufen des Vollkommenen darstellt, entsteht im Hintergrund des Begriffs des *maximum*. Das finden wir auch bei Cusanus, freilich mit zwei wichtigen Unterschieden, denn bei Thomas ist das *maximum* nicht, wie bei Cusanus, der Hauptbegriff, auf dem das ganze ontologische und metaphysische Gebäude aufgebaut wird; und was uns noch mehr interessiert in Bezug auf die Frage, die uns jetzt beschäftigt, nämlich die Frage der Gottesbeweise: Das Maximum allein lässt die Dinge unter der Perspektive erscheinen, die uns ermöglicht, die Existenz Gottes als absolut notwendig zu betrachten.

3. Die Bestimmungen des Endlichen und Begrenzten unter dem Gesichtspunkt des Maximum

Das können wir kurz unter den folgenden zwei Aspekten sehen. Der erste bezieht sich auf die ontologische Konstitution der Dinge im Verhältnis zum Maximum: »außer dem Einen, schlechthin Größten [ist] alles

im Verhältnis zu ihm endlich und begrenzt«. ⁹ Das ist der Ausgangspunkt des aposteriorischen Gottesbeweises, aber in einem anderen Sinne als bei den fünf Wegen: konkreter gesagt, bei den drei ersten Wegen.

Dass die Dinge aber endlich und begrenzt sind, kommt daher, dass das unendliche und unbegrenzte Maximum ihnen Ende und Grenze setzt. Wenn man das Endliche als etwas in sich Feststehendes nimmt, so ist es klar, dass von da aus kein Übergang zum Sein des absolut Größten, des Unendlichen, zum Sein Gottes also, möglich ist. Die Stellung des Cusanus ist in dieser Hinsicht eindeutig und klar: »Da es aus sich offenkundig ist [*ex se manifestum est*], daß es keinen Verhältnisbezug des Unendlichen zum Endlichen gibt, so ist daraus auch völlig einsichtig, daß man dort, wo es ein Überschreitendes und ein Überschrittenes gibt, zum schlechthin Größten nicht gelangen kann, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endlich sind. Das schlechthin Größte aber ist notwendigerweise unendlich.« ¹⁰

Das bedeutet nicht, dass jede Form, das Dasein Gottes *a posteriori* zu beweisen, unmöglich wäre. Cusanus unterscheidet zwischen den endlichen Dingen selbst und unserem Denken, das die Dinge in bezug auf das Größte setzt. Er will zeigen, dass die Dinge, sofern sie einfach da sind und da stehen, nur noch endlich und begrenzt sind, *finita et limitata*. In dieser Hinsicht ist kein Gottesbeweis möglich, da die Grenze zwischen endlich und unendlich unüberwindlich bleibt. Das wissen wir gerade nicht, indem wir das Endliche nur noch vor uns haben, ohne darüber nachzudenken, was jenes ist, nämlich das Maximum, das uns die Dinge als endlich und begrenzt erscheinen lässt.

Das ist das Neue, das Cusanus zur Fragestellung der Tradition des aposteriorischen Gottesbeweises hinzufügt: Vom Endlichen und Begrenzten zu sprechen hat keinen Sinn, solange man nicht das Unendliche und Größte in Betracht zieht, das, als Maß alles anderen, es als endlich erscheinen lässt. Die Dinge sind endlich weder in Bezug auf sich noch in Bezug auf andere, sondern nur in Bezug auf das Unendliche selbst, auf das Größte schlechthin. Dieses In-Betracht-Ziehen ist Sache des Denkens. »Ist etwas gegeben, das selbst nicht das schlechthin Größte ist, so ist offensichtlich ein Größeres möglich.« ¹¹ Streng genommen können die

9 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 14–15 [N. 15]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25.

10 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–23, S. 9, Z. 1 [N. 9]; Dupré I, 202; vgl. dazu Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 13.

11 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 2–3 [N. 9]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 15.

Dinge sich dem Unendlichen nicht nähern, denn der Unterschied zu ihm bleibt unüberbrückbar. Und selbst wenn man annimmt, die Ähnlichkeit zu ihm könne sich ins Unendliche steigern, kann das Endliche zum Maximum, zum schlechthin Größten nicht gelangen. Das Endliche bleibt endlich und in seinen Grenzen eingeschränkt. Der Begriff des Maximum, des schlechthin Größten lässt, wie gesagt, das Endliche als solches, das heißt, als endlich und begrenzt erscheinen.

Aber nicht nur die Tatsache der Endlichkeit, sondern auch die Eigenart derselben hat mit dem Maximum zu tun, ist von ihm abhängig. Das wird eindeutig vor allem, wenn man die Weise berücksichtigt, wie das Endliche vom Maximum als dem allmächtigen Schöpfer bestimmt wird. Eine der Stellen, an denen dies deutlich zutage tritt, findet sich am Anfang des zweiten Buches von *De docta ignorantia*.

Zuerst erinnert uns Nikolaus daran, »daß man beim Übersrittenen und Überschreitenden nicht zu einem Größten im Sein und Können gelangt.«¹² Damit hängt ein deutliches Merkmal der Endlichkeit zusammen, nämlich die Unmöglichkeit, dass die Dinge unter sich ähnlich sind, ohne dass sie nicht unendlich ähnlicher sein können. Das wurde auch am Anfang des ersten Buches festgestellt,¹³ aber es wird jetzt sinngemäß betont, denn das Maximum wird schon von Anfang an stillschweigend unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass alles von ihm in seinem Sein und seinem Sosein abhängig ist: »Daraus folgt, dass alle angebbaren Gegenstände außer Gott verschieden sind.«¹⁴ Das wird im Einzelnen an mehreren Bereichen dargelegt wie Astronomie, Geometrie, Musik oder Arithmetik sowie an der Seinsweise des Menschen. Cusanus liegt daran, zu erinnern, dass infolge der grundsätzlichen Unähnlichkeit der Dinge untereinander »wir nichts wissen«¹⁵ und ineins damit die göttliche Macht in den Vordergrund stellen: »[...] so ist klar, daß gegenüber jedem gegebenen Endlichen stets ein Größeres oder Kleineres, sei es der Quantität, der Kraft, der Vollendung oder sonstigen Bestimmungen nach mit Notwendigkeit gegeben werden kann [...] Es läßt sich daher nichts geben, was die göttliche Macht einschränkte.«¹⁶

12 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 8–9 [N. 91]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 5.

13 Vgl. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–22 [N. 9]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 13.

14 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 10–11 [N. 91]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 5.

15 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 28 [N. 94], vgl. S. 62–64 [N. 91–96]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 9 und 5–11 (NvKdÜ 15b).

16 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 26–S. 64, Z. 2 und S. 64, Z. 10–11 [N. 96]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 11.

Nun hat der Glaube an die Schöpfung eine Unterscheidung zwischen Sein und Nichts eingeführt, welche die christlichen Denker – wenn auch in verschiedener Hinsicht und Intensität – vor grundsätzliche Schwierigkeiten gestellt hat. Bei Cusanus hat das einen beinahe dramatischen Ton. Schöpfung bedeutet, dass die Welt von Gott aus dem Nichts hervorgebracht wurde. Die traditionelle Formel lautet: »*creatio est productio ex nihilo sui et subjecti*«, »Schöpfung ist Hervorbringung aus dem Nichts sowohl seiner als eines Zugrundeliegenden«. Da die Schöpfung nichts voraussetzt, aus dem der Schöpfer das Geschaffene entstehen lässt und infolgedessen das Geschaffene das Sein nur noch vom Schöpfer hat, stellt das Nichts selbst ein Problem hinsichtlich des Geschöpfes dar, denn von Gott dem Schöpfer hat die Kreatur nur noch Sein, das Positive also; woher stammt dann das Negative? Cusanus betitelt das zweite Kapitel des zweiten Buches: »Das Sein des Geschöpfes hängt in unerkennbarer Weise vom Sein des Ersten ab« (*Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primo*).

Der erste Schritt zur Lösung der Frage besteht darin, die positiven Eigenschaften des Geschöpfes seinem Ursprung vom absolut Größten zuzuschreiben: »Das Geschöpf hat also von Gott seine Einheit, seine abgesonderte Bestimmtheit und seine Verbindung mit dem Universum; und je mehr geeint es ist, umso ähnlicher ist es Gott.« Diese Eigenschaften lassen sich auf die drei absoluten Seinsweisen des Absoluten, nämlich die Einheit, die Gleichheit und die Verbindung (*unitas, aequalitas et conexio*) zurückführen. Alles andere, was nicht positiv ist, hat das Geschöpf nicht von Gott, auch nicht von irgendeiner positiven Ursache, die als solche nur noch vom Absoluten ist, sondern von einer kontingenten. Das Problem bleibt aber, weil im Geschöpf das Positive nicht vom Negativen abgetrennt ist, das heißt, »seine Einheit besteht in Vielheit, seine Bestimmtheit in Vermischung, seine Verbindung mit dem Universum in Disharmonie«. ¹⁷

Cusanus betrachtet das nicht als eine wahre Lösung, denn was soll es heißen, dass das Negative eine kontingente Ursache hat, dass es somit auch anders sein kann, so aber jedenfalls, dass es vom Vollkommenen abfällt? Die Grundschwierigkeit liegt darin, dass wir dann mit zwei entgegengesetzten unvereinbaren Dimensionen zu tun haben: »Wer kann

¹⁷ *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 2–5 [N. 99]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6) 15–17 (NvKdÜ 15b), Dupré I, 325.

nun das Sein der Schöpfung dadurch begreifen, dass er in ihr die absolute Notwendigkeit, von der sie ist, und die Kontingenz, ohne die sie nicht existiert, miteinander verbindet?«¹⁸

Man sieht: Cusanus versucht, das endliche Seiende zu denken, statt es einfach als ein rein empirisches Faktum, von dem man ausgeht, zu betrachten. Derselbe Ausdruck: »absolute Notwendigkeit«, der im sechsten Kapitel des ersten Teils in Bezug auf das Endliche steht, erscheint hier in Verbindung mit dem Geschöpf. Das ist eine Bestätigung, dass das Endliche unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung betrachtet wird. Das Endliche kann nur als Ausgangspunkt des Gottesbeweises gelten, wenn zuerst seine Eigenart als Schöpfung dargelegt wird.

Nach der eben erwähnten Verbindung der absoluten Notwendigkeit mit der Kontingenz sind wir vor eine doppelte Schwierigkeit gestellt, denn sowohl das absolut Notwendige als auch das rein Kontingente, das jeder Bindung an das Notwendige und Substantielle entbehrt, sind unerkennbar. Es hilft auch nicht, auf die Gedanken von Einheit oder Vielheit zurückzugreifen, denn »die Schöpfung als Schöpfung [lässt sich] nicht als Eines bezeichnen, weil sie von der Einheit abstiegt, und nicht als ein Vieles, weil ihr Sein vom Einen stammt.«¹⁹ Wenn man dazu sagt: »Ihre Einheit besteht vielmehr kontingenterweise in einer gewissen Vielheit«,²⁰ so stoßen wir wieder an das Unbegreifliche.

Das Resultat, wenn man die Konstitution des Endlichen als Geschöpf, d. h. als vom absolut Größten abhängiges Sein – *ab-esse* – mit Hilfe der zwei Begriffe: *absoluta necessitas* und *contingentia* zu erklären versucht, ist, dass alles auf seine Weise positiv, vollkommen ist. Befriedigend ist dieses Resultat dennoch nicht, denn wenn »sich in allem, was ist, nur das Größte findet« – *in omnibus quae sunt non nisi maximum reperitur* – und daraus die eben erwähnte positive Auffassung vom Endlichen folgt, bleibt die Frage, wie das Endliche als solches, das vom größten Sein unendlich verschieden ist, zu begreifen wäre. Auf diese heikle Frage versucht Cusanus mit den Begriffen *complicatio* und *explicatio* zu antworten. Die unendliche Einheit ist die Einfaltung von allem, aber ebenso die Ausfaltung von allem.²¹ Beide Begriffe bedeuten dasselbe wie *maximum*

18 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 7–9 [N. 100]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 17.

19 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 19f. [N. 100]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 17.

20 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 21f. [N. 100]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 17.

21 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 2f. [N. 105]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 23.

und *minimum* unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses Gottes zur Welt: »Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.«²² Genau dieselbe Bedeutung war am Anfang des ersten Buches jeweils dem *maximum* und dem *minimum* zugeschrieben worden, sofern dieses mit dem *maximum* zusammenfällt.²³

Dennoch übersteigt die Weise der Einfaltung und der Ausfaltung die Fassungskraft unseres Geistes. Denn sagen wir, die Vielheit der Dinge entspringt aus dem göttlichen Geiste, sofern er von Ewigkeit her das eine Ding so, das andere so erkannt hat, so ist es klar, dass die Vielheit kein anderes Sein als ihr Abhängigsein von der Einheit hat. Die Grundschwierigkeit findet jetzt diese konkrete Formulierung: »Wer, so frage ich, vermöchte zu erkennen, wie aus dem göttlichen Geist die Vielheit der Dinge hervorgeht, da doch Gottes Erkennen sein Sein ist und er die unendliche Einheit ist?«²⁴

Man kann vielleicht sagen, die Auffassung des Cusanus über die Schöpfung sei von der der großen Theologen des Mittelalters wie Bonaventura, Thomas oder Duns Scotus prinzipiell nicht verschieden. Aber zweierlei fällt bei Cusanus auf: einmal die Radikalität, mit der er die Schöpfungsfrage in Verbindung mit dem Begriff des Unendlichen stellt, und zum anderen die Tatsache, dass er seine Schöpfungslehre voll und ganz in seine philosophische Konzeption integriert. In Bezug auf sein Verständnis des Endlichen als des Ausgangspunkts seines aposteriorischen Gottesbeweises ist gerade besonders zu berücksichtigen, dass, so wie die Schöpfung mit dem Unendlichen, so auch das Geschöpfsein mit dem Endlichen verbunden ist. Der Text, der mir vor allem bezeichnend scheint, ist folgender:

»Betrachtet man die Dinge ohne ihn [nämlich Gott], so sind sie ebenso nichts wie die Zahl ohne die Einheit. Betrachtet man ihn ohne die Dinge, so ist er, und die Dinge sind nichts. Betrachtet man ihn, wie er in den Dingen ist, so betrachtet man die Dinge als etwas, in dem er ist. Und damit irrt man [...], denn das Sein des Dinges ist nicht etwas anderes (eigenes), so wie ein verschiedenes, (selbständiges) Ding, sondern sein Sein ist Abhängigsein [*eius esse est abesse*]. Betrachtet man das Ding, sofern es in Gott ist, dann ist es Gott und Einheit. Es bleibt nur noch zu sagen, daß die Vielheit der Dinge [also das Endliche überhaupt] daraus entsteht, daß Gott im Nichts ist.«²⁵

22 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 14–16 [N. 107]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 25.

23 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 7–11 [N. 5]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 11.

24 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 30–32 [N. 109]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 27.

25 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 13–21 [N. 110]; Wilpert (wie Anm. 6) 27–29 (NvKdÜ 15b), die Einklammerungen vom Verf.

Und ein paar Zeilen weiter unten bestätigt Cusanus, »dass die Vielheit der Dinge dadurch sich entfaltet, dass Gott im Nichts ist.«²⁶ Hier geht es nicht darum, klar zu machen, dass das Nichts kein absolutes ist, noch dass die Schöpfung keinen negativen Wert hat, sondern dass sie eine Theophanie darstellt, wie Cusanus selbst schon hier in diesem Zusammenhang andeutet. Uns liegt es daran festzustellen, dass das Endliche als Anfang des aposteriorischen Gottesbeweises ein Nichtiges ist, einen nichthaften Charakter hat, und zwar dadurch, dass er unter dem Gesichtspunkt des Begriffs des *maximum* bzw. der unendlichen Einheit zum Vorschein kommt.

Das bedeutet, dass Cusanus den Eindruck vermeiden will, als ob er bei dem Gottesbeweis sich vorgenommen hätte, »Bedingungen des Unbedingten« zu entdecken, um es mit den Worten Jacobis zu sagen,²⁷ als ob, anders gesagt, indem das Endliche als affirmativ angenommen wird ohne das Moment des Negativen in Betracht zu ziehen, »das *Unendliche* (Gott) – laut Hegel – auf solche Weise als *begründet* und *abhängig* vorgestellt werde.«²⁸ Weit davon entfernt, lässt Cusanus das Endliche und Begrenzte als vom absolut Unendlichen abhängig erscheinen.

4. Der ontologische Gottesbeweis bei Cusanus

Damit die Möglichkeit besteht, die Existenz Gottes vom Standpunkt des Endlichen, d. h. *a posteriori* zu beweisen, muss das Größte selbst existieren, denn sonst könnte es nicht bewirken, dass die Dinge endlich und begrenzt sind. Die Existenz des Größten soll aber in den vorausgehenden Kapiteln von *De docta ignorantia* bewiesen worden sein. Das ist nun von den endlichen Dingen aus nicht möglich, da Cusanus gleich im ersten Kapitel die Unerkennbarkeit des Unendlichen infolge seiner Disproportionalität zum Endlichen unterstreicht.²⁹ Die Existenz des Größten muss also vom Standpunkt des Begriffs desselben, d. h. mittels eines ontolo-

26 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 72, Z. 7f. [N. 111]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 29.

27 FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, Über die Lehre des Spinoza, in: Werke, Bd. IV, 1. und 2. Abt., Leipzig 1819, 13.

28 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 50, Anm., Hamburg 1959, 76.

29 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1–2 [N. 3]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 9.

gischen Beweises klar gemacht werden. Cusanus formuliert ihn zwar nicht, aber man kann ihn aus dem, was er ausdrücklich sagt, rekonstruieren. Er würde dann folgendermaßen lauten:

Das Größte ist das, demgegenüber es nichts Größeres geben kann; würde es aber nicht existieren, so wäre etwas denkbar, das größer ist als das, was wir zuerst als das Größte gedacht haben, denn ein existierendes Größtes ist größer als ein nur gedachtes.

Das ergibt sich daraus, dass das Größte dem Einen eigen ist, denn wenn es mehr als ein Größtes gäbe, dann wäre keines von ihnen das Größte. »Es fällt also die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit dem Größten zusammen.«³⁰

Dass die Einheit das Größte ist, impliziert, dass sie absolut sein muss, das heißt völlig losgelöst von jedem Bezug und jeder Beschränkung, denn sonst ist denkbar, dass etwas außerhalb der Einheit ist, die dann nicht das Größte wäre.

Ist es nun so, so lässt die Einheit sich nichts gegenübergestellt sein, da sie sonst nicht absolut wäre. Das heißt, das Größte, sofern es das absolut Eine ist, ist alles und alles ist in ihm.

Da dem Größten nichts entgegengestellt sein kann, fällt es mit dem Kleinsten zusammen. Und weil das Größte mit dem Kleinsten zusammenfällt, ist es in allem, was ist. Deswegen ist ihm die Existenz eigen, denn wäre es nicht so, so könnte es nicht in allem existieren, und es käme den existierenden Dingen etwas hinzu, welches das Größte nicht hat, was ja nach dem Voraufgegangenen unmöglich ist.

Zusammenfassend kann man sagen: Das Gewicht des Beweises beruht auf dem Zusammenfall des Größten mit dem Kleinsten, auf Grund dessen das Größte in allem ist, was ja voraussetzt, dass es von Ewigkeit her existiert.

Unter dem Gesichtspunkt der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises ist die berühmte Stelle aus *De Sapientia* II besser zu verstehen: »Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus, und man muß das zur Antwort geben, was in jeder Frage nach Gott die Fragestellung selbst voraussetzt.« In Bezug auf die Existenz Gottes fährt Cusanus fort: »Wenn man dich also fragt, ob Gott ist [*an sit Deus*], dann sag das, was vorausgesetzt wird, nämlich daß er ist, denn er ist die in der Frage vor-

30 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5–6 [N. 5]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 11.

ausgesetzte Seinsheit.«³¹ Es wird nach der Existenz Gottes [*an sit Deus*] gefragt und es wird positiv geantwortet, nämlich dass er ist (existiert), weil er die Seinsheit (die Existenz selbst) ist. Die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises wird insofern vorausgesetzt, als hier der Übergang vom Begriff Gottes, der unter anderem Seinsheit (*entitas*) bedeutet, zum wirklichen Sein, zur Existenz behauptet wird. Es sei nur darauf hingewiesen, denn dieses Thema umfasst andere Fragen, wie Klaus Kremer und ich einmal dargelegt haben.

Eine andere Frage ist hier unumgänglich. Der ontologische Gottesbeweis fängt mit dem Begriff des Maximum, des Größten, an. Wie kommt man aber zu diesem Begriff? Wenn man bei Anselm von einer Vermittlung sprechen kann, dann muss man auf den Glauben und sogar auf das Gebet zurückgreifen. Bei Cusanus finden wir etwas sehr Auffallendes. Gleich im ersten Kapitel von *De docta ignorantia* sagt er, das Unendliche als Unendliches sei unerkennbar. Nicht nur das, auch die genaue Erkenntnis alles anderen, bei den körperlichen Dingen angefangen, ist unerreichtbar. Da wir jedoch die natürliche Sehnsucht haben, zu erkennen und sie nicht ins Leere gehen soll, so dass wir in der erstrebten Vollendung unserer eigenen Natur zur Ruhe kommen können: mit anderen Worten, »da [...] unser Verlangen nach Wissen nicht sinnlos ist, so wünschen wir uns unter den angegebenen Umständen ein Wissen um unser Nichtwissen.«³² Auffallend ist, dass Cusanus, nachdem er so spricht, unmittelbar danach mit dem Maximum anfängt, und zwar auf diese Weise: »Um von der größten Lehre des Nichtwissens zu handeln, halte ich es für notwendig, die Natur der Größe selbst zu betrachten.«³³ Das klingt wie ein Wortspiel. Denn wie kann man das Nichtwissen des Unendlichen mit dem Wissen des Größten, also des Unendlichen selbst verbinden?

Und doch hat dies einen Sinn. Was Cusanus hier zum Ausdruck bringen will ist, dass man bei dem Versuch, etwas über das absolute Sein zu wissen, den Anfang mit der Erkenntnis des Unmittelbaren beiseite lassen muss. Vom Unmittelbaren oder Sinnlichen überhaupt kann man viel wis-

31 *De sap.* II: h²V, N. 29, Z. 11–13, N. 30, Z. 5–7; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES (wie Anm. 6), Band II, *Idiota de sapientia* / Der Laie über die Weisheit, übersetzt u. hg. von Renate Steiger (= NvKdÜ 1, 1988), Hamburg 2002, 49–51 (dort: »Frage über Gott«).

32 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 17–18 [N. 4]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 9.

33 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 3–4 [N. 5]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 11, Dupré I, 199.

sen, sei es auf natürliche, spontane Weise, sei es auf wissenschaftliche Weise. Das wusste und praktizierte Cusanus sehr gut. Etwas anderes ist es, wenn man um das Unendliche selbst wissen will. Da muss man es mit einem ganz anderen Anfang versuchen, mit einer Art Leere. Daher der ernste, feierliche Ton, auf den Cusanus zurückgreift. Hier spricht Cusanus von der *maxima ignorantiae doctrina*. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches ist von der »heiligen Unwissenheit«, »*sacrosancta ignorantia*«, die Rede. Das ist verständlich, da sie uns den Zugang zur Erkenntnis des Größten, also auch der heiligen, uns verborgenen Geheimnisse ermöglichen soll: »Im Voraufgehenden lehrte uns die heilige Unwissenheit, daß nichts aus sich ist außer das schlechthin Größte, bei dem aus sich, in sich, durch sich und auf sich hin dasselbe sind, nämlich das absolute Sein selbst.«³⁴ Gerade weil dieses Absolute »nicht zu den Dingen gehört, die ein Mehr oder Weniger zulassen, steht es über allem, was durch uns begriffen werden kann.«³⁵ Deswegen nimmt Cusanus, vor allem in seinem Spätwerk, vor dem Versagen nicht nur der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern auch der Vernunft – *intellectus* – eine Erkenntnis ganz anderer Art in Anspruch, eine *visio intellectualis*,³⁶ um zum Zusammenfall der Gegensätze und damit zum Absoluten selbst zu gelangen.

5. Der aposteriorische Gottesbeweis

Nach der Darlegung des impliziten ontologischen Beweises kommen wir zum aposteriorischen Gottesbeweis – im sechsten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* –, der dem von Thomas entwickelten Beweis in der *tertia via* ähnlich ist. Ausgangspunkt sind hier die endlichen und begrenzten Dinge – *fnita et limitata*. Die Endlichkeit und die Begrenzung entstehen, wie wir eben gesehen haben, im Horizont des *maximum simpliciter*, seiner schöpferischen Macht über all das, was außer ihm wirklich ist. »Die absolute Größe« wäre »nicht aktuell alles der

34 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 65, Z. 3–5 [N. 98]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 15.

35 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 6–8 [N. 11]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 17.

36 Vgl. *De beryllo*: h ²XI/1, N. 1, Z. 4; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES (wie Anm. 6), Band III, *De beryllo* / Über den Beryll, übersetzt u. hg. von Karl Bormann (= NvKdÜ 2, 42002), Hamburg 2002, 3.

Möglichkeit nach Seiende, wäre diese Größe nicht unendlich, Grenze von allem und durch keines von allen Dingen eingrenzbar [*terminus omnium et per nullum omnium terminabilis*].³⁷

Der aposteriorische Gottesbeweis wird schon am Ende des fünften Kapitels angedeutet, wo gesagt wird, dass die Vielheiten der Dinge, welche von der unendlichen Einheit ausgehen, ohne sie nicht sein können. »Wie sollten sie denn sein ohne das Sein?«³⁸ Im folgenden Kapitel, dessen Titel lautet: »Das Größte ist absolute Notwendigkeit«, wird der Beweis zuerst folgendermaßen formuliert:

»Im vorausgehenden wurde gezeigt, daß außer dem Einen, schlechthin Größten alles im Verhältnis zu ihm endlich und begrenzt ist. Das Endliche und Begrenzte aber hat einen Anfang und eine Grenze. Man kann aber nicht sagen, daß jenes größer sei als ein gegebenes Endliches und selbst endlich und dabei ein solches Verfahren stets ins Unendliche weiterführen, da bei dem, was ein Mehr oder Weniger zuläßt, ein Fortschreiten ins Unendliche nicht wirklich geschehen kann, denn sonst wäre das Größte von der Natur der endlichen Dinge. Notwendigerweise ist also das aktuell Größte Ursprung und Ziel alles Endlichen.«³⁹

Zur Erklärung sei hier folgendes bemerkt:

1. Dass alles außer dem Größten endlich und begrenzt im Verhältnis zu ihm sei, ist nicht im Sinne von Vergleich zu verstehen, da mit dem absolut Größten nichts verglichen werden kann, sondern im Sinne von »auf Grund von ihm«. Auf Grund der schöpferischen Tätigkeit des Größten ist alles andere endlich und begrenzt, wie wir gesehen haben.
2. Der Ausgangspunkt des Beweises ist dennoch *a posteriori*, denn schon vorausgesetzt, dass das Endliche und Begrenzte auf Grund des Größten ist, nimmt der Beweis seinen Ausgangspunkt von der Tatsache der Existenz und der Eigenart des Endlichen und Begrenzten als eines solchen, denn das Endliche kann nicht aus sich selbst sein, muss also etwas haben, ein Prinzip nämlich, von dem es anfängt, und das Begrenzte kann nicht auf sich hin sein, muss also etwas haben, ein Ziel nämlich, auf das hin es ausgerichtet ist.
3. Dieses Prinzip und Ziel kann selbst nicht ein Endliches und Begrenztes sein, denn das setzte wieder ein Prinzip und Ziel voraus und so fort ins Unendliche. Damit würde der Bereich des Endlichen und

37 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 9–11 [N. 12]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 19.

38 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 13, Z. 10–11 [N. 14]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 23.

39 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 14–21 [N. 15]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25, Dupré I, 213.

- Begrenzten nicht überwunden und immer müsste man die Frage nach dem Woher und dem Woraufhin stellen.
4. Die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* beruht also grundsätzlich darauf, dass das Endliche und Begrenzte keinen Grund seiner Existenz im Bereich des Endlichen haben könne.
 5. Dass das *maximum* nicht von der Natur der endlichen Dinge ist, ist selbstverständlich. Die Beweiskraft des Beweises gründet aber darin, dass, wenn das Größte von der Natur der endlichen Dinge wäre, keine Antwort auf die radikale Frage nach Anfang und Ende des Endlichen und Begrenzten möglich wäre.
 6. Aus dem Gesagten ergibt sich die Schlussfolgerung: »Notwendigerweise ist darum das aktuell Größte Ursprung und Ziel des Endlichen«. Der Ausdruck »Ursprung und Ziel« – *principium et finis* – weist auf etwas Tieferes hin als Anfang und Ende, denn es besagt den letzten Grund der Dinge.

Der aposteriorische Beweis hat im selben Kapitel eine zweite Formulierung, die den Gesichtspunkt der Zeit und der Schöpfung impliziert. Der Text lautet:

»Außerdem könnte nichts sein, wenn das schlechthin Größte nicht wäre. Denn da alles Nicht-Größte endlich [*finitum*] ist, hat es auch einen Ursprung. Es hat also sein Sein notwendigerweise von einem anderen. Ansonsten – wenn es aus sich selbst wäre – wäre es schon gewesen, bevor es war. Man kann aber in der Reihe der Prinzipien und Ursachen – wie die Regel sagt – nicht ins Unendliche fortschreiten. Es muß also ein schlechthin Größtes geben, ohne das nichts zu sein vermag.«⁴⁰

1. Das Nichts, das im Text vorkommt, hat mit dem absoluten Ursprung in dem Sinne zu tun, dass alles Seiende sein Sein dem schlechthin Größten verdankt und von ihm aus dem Nichts – *ex nihilo* – hervorgebracht wird.
2. Unter dieser Voraussetzung wird verständlich, dass auf die Unmöglichkeit der *causa sui* bezüglich des Geschaffenen hingewiesen wird.
3. Ineins damit kommt der zeitliche Charakter des Endlichen zum Vorschein, denn gerade weil es sein Sein vom ewigen Sein hat, hat es seinen Ursprung in der Zeit und kann nicht gewesen sein, bevor es ist.

40 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 21–27 [N. 15]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25, Dupré I, 213.

4. Die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* wird so umso ersichtlicher, denn das Endliche, sofern es in der Zeit entstanden ist, entbehrt jedes Grundes in sich selbst.
5. Die Regel, auf die Cusanus hier hinweist, fand in *De venatione sapientiae* folgende Formulierung: »Das ist der Sinn der Regel der belehrten Unwissenheit, daß man in den Dingen, die ein mehr oder weniger zulassen, niemals zu einem schlechthin Größten oder einem schlechthin Kleinsten kommt, wohl aber zu einem tatsächlich Größten und Kleinsten.«⁴¹
6. Aus dem Gesagten wird die Schlussfolgerung ersichtlich: »Es muß also ein schlechthin Größtes geben, ohne das nichts zu sein vermag.«

Der dritte Beweis, der sich in diesem Kapitel findet, gründet in der Gültigkeit der platonischen Ideen und lässt sich so zusammenfassen: Nichts kann sein ohne das Sein. Da die Dinge existieren, existiert auch das absolute Sein, das nichts anderes ist als das Größte selbst. Der Text lautet folgendermaßen:

»Ferner wollen wir das Größte zum Sein kontrahieren und die These aufstellen: der Seinsfülle [*maximo esse*] stellt sich kein Gegensatz gegenüber, also auch nicht das Nichtsein oder die Seinsarmut [*minime esse*]. Wie soll es sich also denken lassen, das Größte könne nicht sein, da doch die Seinsarmut die Seinsfülle ist. Auch lässt sich nichts als seiend denken ohne das Sein. Das absolute Sein aber kann nichts anderes sein als das absolut Größte. Es lässt sich also nichts als seiend denken ohne das Größte.«⁴²

Außer dieser platonischen Denkart, die das Sein der Dinge auf die Idee des Seins zurückführt, ist auch zu bemerken, dass hier die Existenz des Größten die Möglichkeit derselben voraussetzt und diese Möglichkeit wiederum sich aus der Koinzidenz des größten Seins mit dem geringsten Sein ergibt.

Anschließend identifiziert Cusanus die größte Wahrheit mit dem absolut Größten – *veritas maxima est maximum absolute*. Der Gedankengang erinnert an Texte des Augustinus. In der Predigt *Dies sanctificatus* vom 25. Dezember 1440 finden wir eine Formulierung, die nicht mehr explizit die Wahrheit mit dem Größten verbindet, wohl aber mit Gott

41 *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 1–5; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES (wie Anm. 6), Band IV, *De venatione sapientiae* / Die Jagd nach Weisheit, auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu hg. von Karl Bormann (= NvKdÜ 24, 2002), Hamburg 2002, 115 (dort statt »zulassen«: »annehmen«).

42 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 14, Z. 1–6 [N. 16]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25.

selbst. In dieser Predigt bringt Cusanus beide Gottesbeweise, den aposteriorischen und den apriorischen, in wenigen Worten zusammen:

»Alle Völker der Welt bekennen, Gott sei das Beste, von ihm her stamme alles. Das haben selbst die Heiden nicht geleugnet. Denn da nichts sich selbst ins Sein hervorbringen kann – dann wäre es ja, bevor es ist, was der Verstand nicht zugibt –, muß man notwendig auf ein Eines, Erstes, Ewiges kommen.

Diesen ersten Ursprung aber nennen wir Gott, ihn, von dem sich nicht denken läßt, daß er nicht sei. Denn er ist ja die Wahrheit, die nicht als nicht-seiend gedacht werden kann. Die Wahrheit nämlich ist jenes, was Gegenstand des Denkens ist. Ob nun gedacht wird, ›Gott ist‹ oder ›Gott ist nicht‹: wofern nur eins von beiden als wahr behauptet wird, wird behauptet, Gott sei. Oberhalb also allen Gegensatzes und allen Widerspruchs ist Gott, von dem durch beide der einander widersprechenden Aussagen ersichtlich wird, daß er notwendig ist.«⁴³

Die Frage der Gottesbeweise wird hier anders gestellt als in *De docta ignorantia*. Der Ausgang ist zwar das Endliche, aber von ihm aus kommt man nur auf den Gedanken eines ersten Ursprungs. Dadurch ist nicht bewiesen, dass Gott ist. Das wird nur ersichtlich, indem Gott in Verbindung mit der Wahrheit gebracht und die Wahrheit als der Gegenstand des Denkens betrachtet wird, denn wahr muss sein, entweder dass Gott ist oder dass er nicht ist. Er ist also oberhalb dieser einander widersprechenden Aussagen, und deswegen existiert er notwendigerweise.

Dieser Gedankengang ist nicht unvereinbar mit dem, was wir bis jetzt gesehen haben. Aber er ist der weiteren Untersuchung wert, denn einerseits lässt Cusanus durchblicken, dass der ontologische Gottesbeweis den Vorrang hat, und andererseits bringt er die Verbindung Gottes als des absoluten Seins mit der Wahrheit, als dem Gegenstand des Denkens, auf das zurück, was die letzte Wurzel des ontologischen Gottesbeweises ist, nämlich die von Parmenides behauptete Identität von Denken und Sein.

Davon sehen wir ab und kommen auf die Frage zurück, ob beide Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen, vereinbar sind.

43 *Sermo XXII*: h XVI, N. 8, Z. 1–6, N. 9, Z. 1–9; übersetzt in: NIKOLAUS VON CUES, *Predigten 1430–1441*, deutsch von J. Sikora (†) und E. Bohnenstädt (Schriften des Nikolaus von Cues), Heidelberg 1952, 372.

6. Das einzige Argument

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1993 fragte Klaus Kremer: »wie der cusanische apriorische Denkweg zu Gott und der aposteriorische Denkweg der Gottesbeweise zueinander stehen. Handelt es sich hier um zwei legitime und vielleicht gleichberechtigt nebeneinanderstehende Denkwege des Menschen, deren Strukturen einerseits auf Platon, andererseits auf Aristoteles zurückgehen?«⁴⁴ Wenn meine Darlegung richtig ist, müsste man sagen, dass Cusanus beide Denkwege gebraucht, so aber, dass der apriorische den Vorrang hat. Dies hängt bei ihm ja wahrscheinlich mit der intensiven Präsenz des Denkens des Einen zusammen, das, wie Werner Beierwaltes ausführte, Antike und Christentum umspannt.⁴⁵ Beide Denkwege stellen bei Cusanus dennoch einen einzigen Prozess dar, den man folgendermaßen formulieren könnte:

Denke ich das Größte, so denke ich zugleich, wenigstens implizit, dessen Sein, denn das schlechthin Größte – das *maximum simpliciter* – stellt die äußerste Grenze alles anderen dar, das tatsächlich existiert oder zu existieren vermag. Dieser Beweis ist *a priori*, sofern der Begriff des Größten dessen Sein miteinschließt.

Der Beweis ist zugleich *a posteriori*, denn alles, was nicht das Größte ist, ist »endlich und begrenzt«, und als solches kann ohne das Sein des Größten nichts sein. Also sind beide Gottesbeweise miteinander verbunden und man kann den einen nicht vom anderen trennen.

Es sind nur verschiedene Perspektiven eines und desselben Arguments, die man dennoch sinnvoll gedanklich voneinander unterscheiden kann. Beide Perspektiven setzen eine Vermittlung voraus. Die apriorische Perspektive ist von der Erfahrung der *docta ignorantia*, die aposteriorische ist vom Gedanken der Schöpfung, des Absoluten vermittelt. Auf jeden Fall fordert Cusanus uns, wie üblich, zu neuen Fragen heraus, z. B. wie die Frage der Gottesbeweise mit der Bedeutung der Religion selbst oder mit dem Sinn des Denkens überhaupt zusammenhängt.

44 KLAUS KREMER, *Praegustatio sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 176.

45 Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen*, Frankfurt 1985, 382.

Die cusanischen Gottes-Namen

Von Kazuhiko Yamaki, Tokio

1. In den frühen Predigten

Nikolaus von Kues ist schon sehr früh bewusst, dass Gott in der Welt mit mannigfaltigen Namen genannt wird, wie seine frühesten Predigten z. B. *Sermo* I (Dezember 1430) und *Sermo* II (Januar 1431) deutlich zeigen. Damals meint er, dass der Gott des Christentums und Jesus Christus von aller Welt geglaubt und verehrt werden. Die diesbezüglichen Aussagen seiner ersten Predigt lauten wie folgt:

»Auch die Griechen haben mehrere Namen für den einen Gott, etwa Ischyros nach seiner Macht, Kyrios nach seiner Herrschaft, und zu eigentlichst wird er Theos genannt. Und so wird im Lateinischen von theos Deus abgeleitet, und im Tatarischen wird er Birtenger genannt, d. h. der eine gute Gott, und im Deutschen entsprechend Gott, d. h. ein Gut; ebenso wird er im Slawischen boeg benannt und so im Türkischen und Sarazenischen olla uhacber, d. h. der gerechte große Gott, und im Chaldäischen und Indischen esgi abhir, d. h. der Schöpfer der Weltalls. So erhält der eine Gott entsprechend den verschiedenen Zueignungen bei den verschiedenen Völkern einen jeweils anderen Namen zugesprochen, mag er auch in allem und bei allem der eine sein.«¹

Hier behauptet Nikolaus einfach, dass das Wesen, das mit verschiedenen göttlichen Namen in aller Welt benannt wird, der eine Gott des Christentums ist, indem er möglichst viele verschiedene Namen der unterschiedlichsten Völker anführt, die nach seiner damaligen Kenntnis fast alle Völker der Welt umfassen sollten.²

1 *Sermo* I, h XVI, N. 5, Z. 1–13: »Habent itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta ›ischyros‹ iuxta potentiam, ›kyrios‹ iuxta dominationem, et proprie vocatur ›theos‹. Ita et latine a ›thoes‹ ›deus‹ derivatur, et tartarice ›birtenger‹, id est ›unus deus‹, et almanice ›ein got‹, id est ›eine gut‹. Ita in lingua Slavorum ›boeg‹ et in Turkia et Sarracenia ›olla uhacber‹, id est ›iustus deus magnus‹, et in caldaea et indica ›esgi abhir‹, id est ›creator versi‹, appellatur. Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON CUES, *Predigten 1430–1441*, deutsch von J. Sikora (†) und E. Bohnenstädt (Schriften des Nikolaus von Cues), Heidelberg 1952, 446f.

2 Alle soeben angeführten Namen sind in den Namen enthalten, die Cusanus in seiner späteren Schrift *De pace fidei* mit der Wendung »alle Nationen und Sprachen« (*De pace* 3, h VII, N. 9, S. 10, Z. 7f.) bezeichnet.

Ausgehend von dieser Voraussetzung stellt er in seiner zweiten Predigt Folgendes fest:

»[...] auf der ganzen Welt glaubt man an Christus, den von der Jungfrau geborenen Gottessohn. Das glauben die Inder, die Mohammedaner, die Nestorianer, die Armenier, die Jakobiten, die Griechen und die Christen des Abendlandes, wie etwa wir. Das greifen auch die Tataren nicht an; ja, sie glauben es sogar allgemein, wenn sie sich auch nicht dazu bekennen. Und es gibt heute kein Volk, das nicht glaubt, daß in Christus wahrhaft der wahre Messias gekommen ist, auf den die Alten warteten, ausgenommen allein die Juden, die glauben, daß er erst kommen werde.«³

2. Während der Entstehung von *De docta ignorantia*

Obwohl die soeben gezeigte cusanische Betrachtung der »Gottes-Namen« große Bedeutung hat, ist die Thematik insgesamt nicht so einfach, wenn man den Entwicklungsprozess seines Denkens über diesen Bereich in Betracht zieht.⁴ Denn Cusanus postuliert in Hinblick auf die göttliche Benennung eine Dialektik: Gott ist einerseits der mannigfaltig Benannte, andererseits kann er nie richtig genannt werden. Diese Dialektik ist selbstverständlich ein Widerschein der augenscheinlichen Dialektik zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes.

Da Nikolaus spätestens zum Zeitpunkt der Niederschrift von *De docta ignorantia* die Schriften des Ps. Dionysius Areopagita kennengelernt hatte,⁵ wurde er auch mit dieser Dialektik konfrontiert. Das kann man vor allem anhand der letzten drei Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* sehr gut erkennen; und zwar lautet der Titel des 24. Kapitels »Der Name Gottes und die affirmative Theologie«, der des 25. Kapitels

3 *Sermo* II, h XVI, N. 8, Z. 4–14: »Creditur enim per universum mundum Christum Dei filium de virgine natum. Hoc credunt Indi, hoc Machmetani, hoc Nestoriani, hoc Armeni, hoc Jacobini, hoc Graeci, hoc Christiani occidentales, ut sumus nos. Hoc Tartari non inficiunt, immo communiter credunt, licet non advertant. Et nulla est hodie mundi natio, quin credat Christum verum Messiam, quem expectabant antiqui, venisse exceptis Judaeis, qui eum tantum credunt venturum.« Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 1) 186.

4 Das hier entwickelte Verständnis der »Gottes-Namen« sowie der Religion verweist möglicherweise auf den Gedanken der *connata religio*, den Cusanus in den Schriften *De mente* und *De pace fidei* entfaltet. Vgl. Anm. 45.

5 LUDWIG BAUR, Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, CT III Marginalien, SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1940/41, 4. Abh., Heidelberg 1941, vor allem 15.

»Die Heiden gaben Gott mannigfache Namen im Hinblick auf die Geschöpfe«, und das 26. und letzte Kapitel des ersten Buches trägt den Titel »Die negative Theologie«.

Cusanus vertritt die Auffassung, dass Gott von Menschen so unaussprechbar ist, dass man darauf verzichten muss, ihn angemessen zu benennen. Cusanus versucht, mit dem folgenden Argument seine Haltung zu begründen:

»Es ist ja einleuchtend, daß kein Name eigentlich dem Größten [Gott] angemessen sein kann, da es das schlechthin Größte ist, zu dem nichts in Gegensatz tritt. Alle Namen sind nämlich auf Grund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung des einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben.«⁶

Indem er dann doch dem Tetragramm JHWH – »Jahwe« besondere Beachtung dadurch schenkt, dass er versucht, dessen Bedeutung mithilfe der Wendung »alles in Eins« (*omnia uniter*) zu erklären, findet er eine Gemeinsamkeit zwischen dem traditionellen Tetragramm und der größten »Einheit« (*unitas*), die er in früheren Kapiteln des Buches als Gott bezeichnet hat. Und er erläutert die Einheit wie folgt:

»[...] die Einheit ist nicht in der Weise der Name Gottes, wie wir sonst Einheit benennen oder verstehen, denn wie Gott alle Vernunftfeinsicht übersteigt, so erst recht jeden Namen. Die Namen werden durch eine Bewegung des Verstandes, die weit geringer ist als die Vernunft, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt. Da jedoch der Verstand das Widersprechende nicht zu übersteigen vermag, so gibt es keinen Namen, zu dem nicht gemäß der Bewegung des Verstandes ein anderer in Gegensatz treten könnte. Gemäß der Bewegung des Verstandes tritt deshalb die Vielheit oder Menge der Einheit gegenüber. Aus diesem Grunde kommt Gott die Einheit nicht zu, sondern nur eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Vielheit noch die Menge einen Gegensatz bilden. Das ist der größte Name, der alles in der Einfachheit seiner Einheit umgreift. Dies ist der unaussprechliche Name, der über alle Vernunftfeinsicht geht.«⁷

6 *De docta ign.* I, 24, h I, S. 48, Z. 8–12 [N 74]: »Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band I, *De docta ignorantia*/Die belehrte Unwissenheit, übersetzt u. hg. von Paul Wilpert, besorgt von Hans Gerhard Senger (= NvKdÜ 15a, ¹1994; 15b ³1999; 15c, ²1999, Hamburg 2002, 97 (NvKdÜ 15a).

7 Ebd., I, 24, S. 49, Z. 3–13 [N. 76]: »Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam, sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio

Trotzdem wird diese »Einheit« nicht als »Gottes-Name« betrachtet, wie das folgende Zitat zeigt:

»In der belehrten Unwissenheit erreichen wir [...] die Erkenntnis: Wenn es auch den Anschein hat, als ob ›Einheit‹ dem Namen des Größten ziemlich nahe käme, so bleibt er doch vom wahren Namen des Größten, das es selbst ist, unendlich weit entfernt. Hieraus erhellt, daß die positiven Benennungen, die wir Gott zulegen, ihm nur in unendlich verminderter Bedeutung zukommen.«⁸

Für seinen endgültigen Verzicht auf eine angemessene Benennung Gottes findet Nikolaus einen Anhaltspunkt in den Zeilen des *Asclepius* von Hermes Trismegistus: »Hermes Trismegistus sagt darum mit Recht: Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müßte doch sonst Gott mit jeglichem Namen benannt werden oder alle mit seinem Namen.«⁹

Mit Blick auf die folgenden Überlegungen möchte ich die von Cusanus zitierten Zeilen des Hermes Trismegistus nochmals genau analysieren; diese werden von Nikolaus im Konjunktiv zitiert, und diese grammatische Form stimmt mit dem Original¹⁰ überein; diese Form findet sich auch in *Sermo XXIII*, der Neujahr 1441, d. h. fast ein Jahr nach Niederschrift von *De docta ignorantia* gehalten wurde. Dort heißt es:

contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.« Wilpert/Senger (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 99.

8 Ebd., I, 24, S. 49, Z. 24-S. 50, Z. 1 [N. 77f.]: »[...] in docta ignorantia attingimus: Licet ›unitas‹ videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum. Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuímus, per infinitum diminute sibi convenire;« Wilpert/Senger (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 99f.

9 Ebd., I, 24, S. 48, Z. 13 ff. [N. 75]: »[...] recte ait Hermes Trismegistus: Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari.« Wilpert/Senger (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 97.

10 »ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari« (in: HERMES TRISMEGISTUS: *Corpus Hermeticum*, Band 2, Traités I–XII, Asclepius, hg. von Arthur Darby Nock, Lateinisch/Griechisch-französisch, Paris 21960, 321). Die in einer Anmerkung zur betreffenden Stelle genannten Zeilen des Thierry v. Chartres sind auch als Konjunktivsätze formuliert (Thierry v. Chartres, *Lectiones IV 11*). Vgl. dazu: NIKOLAUS MARTIN HÄRING, A commentary on Boethius' »De Trinitate« by Thierry of Chartres (»Anonymus Berolinensis«), in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 23 (1956) 257 ff., 188.

»[...] Trismegistos nennt Gott unaussprechlich; denn entweder müßte man ihn mit den Namen aller Dinge benennen oder alles mit seinem Namen, da er ja die Einheit ist, die in der Vielheit west, welche ihrerseits nur in eben der Einheit Bestand hat.«¹¹

Wie sich aus den beiden Verweisen auf Hermes Trismegistos ergibt, benutzt Cusanus in der Zeit um 1440 den Text von Trismegistos als einen Indizienbeweis für die Unaussprechbarkeit des Gottes-Namens.

Und es ist auch interessant, dass er eine Hermes Trismegistos' Handschrift besaß und an den Rand der betreffenden Stelle Folgendes notierte: »Beachte den Grund, warum Gott unaussprechlich sei« (*nota rationem cur deus sit ineffabilis*). Es ist allerdings nicht klar, wann er diese Bemerkung verfasste.¹²

Diese cusanischen Überlegungen zeigen eindeutig, dass in seinem damaligen Denken die Unaussprechlichkeit des Gottes-Namens sehr dominant war; das kommt aus seiner damaligen Vorstellung, dass Gott völlig transzendent ist. Meines Erachtens liegt der Grund der cusanischen Auffassung in einer großen Schwierigkeit, mit der er sich länger beschäftigen musste. Ich bezeichne diese Schwierigkeit als das *Diversitas*-Problem: Warum kommt es in der Welt zur Verschiedenheit der Dinge, und wie muss diese Verschiedenheit verstanden werden, obwohl die Welt eigentlich von einem Gott erschaffen ist?

Der Gedanke, dass man Gott nicht richtig benennen kann, bleibt bis zum Zeitpunkt der Auffassung der »drei Schriften vom Verborgenen Gott« (*De deo abscondito*, *De quaerendo deum* und *De filiatione dei*), also bis zum Jahr 1445, dominant. Dies zeigen die folgenden Zeilen aus der Schrift »Vom verborgenen Gott« deutlich:

»Er wird weder genannt noch nicht genannt, noch sowohl genannt als auch nicht genannt; alles was gesagt werden kann, sei es verschiedenes einander entgegengesetzt oder verknüpfend, sei es in Übereinstimmung oder in Widerspruch, entspricht nicht ihm in seiner erhabenen Unendlichkeit, in der er der eine Ursprung ist, der jedem über ihn möglichen Denken vorausliegt.«¹³

11 *Sermo XXIII* (I.I.1441), h XVI, N. 29, Z. 1–5: »propterea ait Trismegistus deum ineffabilem, quia aut necessarium foret eum omnium nominibus nominari aut omnia nomine ipsius, cum ipse sit unitas in multitudine, quae est in ipsa unitate.« Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 1) 401.

12 Vgl. den zweiten Apparat zu *De mente* 3, N. 69, Z. 3–9 (in: h²V, 106).

13 *De Deo abscondito*: h IV, N. 10, Z. 13–17: »Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur, sed omnia, quae dici possunt disiunctive et co-

Interessanterweise entspricht die Formulierung der angeführten Sätze der Struktur der Sätze, die in seinem früheren Werk *De coniecturis* benutzt werden, um die Transzendenz Gottes zu erklären; diese lauten wie folgt:

»Auf die Frage, ob Gott ist, ist somit folgende Antwort diejenige, die sich dem Unendlichen am meisten nähert: Es gilt gleichzeitig, daß er weder ist noch nicht ist und daß er ist und nicht ist. Das ist die eine, höchste, einfachste, am wenigsten eingeschränkte, am meisten zutreffende Antwort auf alle Fragen nach der ersten, einfachsten, unaussagbaren Seinsheit.«¹⁴

Dieser Vergleich zwischen den in *De coniecturis* geschriebenen Sätzen zur Transzendenz des göttlichen Seins und den in *De deo abscondito* angeführten Sätzen zur Unnennbarkeit Gottes erhellt, dass Nikolaus einfach denkt, dass Gott so absolut transzendent ist, dass er nicht richtig benannt werden kann. Dies ergibt sich aus der Parallele von Gottes Sein und Gottes Namen. Deshalb lässt er am Ende von *De deo abscondito* seinen Dialogpartner, den Heiden, Folgendes äußern: »Ich erkenne deutlich, daß im Bereich aller Geschöpfe Gott und sein Name nicht zu finden ist. Und daß Gott nichts entspricht, daß er sich vielmehr jeder Gedankenvorstellung entzieht, da er als etwas, das nicht die Verfassung eines Geschöpfes besitzt, im Bereich der Geschöpfe nicht gefunden werden kann.«¹⁵

Die cusanische Haltung zeigt, wie stark er damals die göttliche Transzendenz betonte, und dass er Gottes Sein und die sogenannten »Gottes Namen« nicht so richtig voneinander unterschied – anders als später.

pulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt propter excellentiam infinitatis eius, ut sit unum principium ante omnem cogitationem de eo formabilem.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Drei Schriften vom verborgenen Gott/*De deo abscondito – De quaerendo deum – De filiatione dei*, hg. von Elisabeth Bohnenstädt (= NvKdÜ 3, 1967), Hamburg ⁴1967, 4 (NvKdÜ 3).

- 14 *De coni.*, I, 5: h III, N. 21, Z. 10–14: »Non poterit enim infinitus responderi ›an deus sit‹ quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band II, *De coniecturis*/Mutmaßungen, übersetzt und hg. von Josef Koch u. Winfried Happ (NvKdÜ 17, 2002, Hamburg ³2002, 25 (NvKdÜ 17).
- 15 *De Deo abscond.*: h IV, N. 15, Z. 1–5: »[...] plane intelligo in regione omnium creaturarum non reperiri deum nec nomen eius et quod deus potius aufugiat omnem conceptum quam affirmetur aliquid, cum in regione creaturarum non habens condicionem creaturae non reperiatur.« Dupré I, 309.

Aber gleichzeitig darf man nicht übersehen, dass er in den drei Schriften versuchte, Gottes Immanenz zu fassen. In diesem Zusammenhang sagt er über die sogenannten »Gottes Namen« Folgendes:

»Dieser Name Theos ist nicht der Name Gottes; dieser steht jenseits jeden Begriffs. Und was nicht begriffen werden kann, bleibt unsagbar. [...] Wessen [Wesensähnlichkeit] nicht begriffen ist, dessen Name bleibt unbekannt. — Theos ist Name Gottes nur für die Menschen in dieser Welt, die und insofern sie ihn hier suchen.«¹⁶

Und in den anschließenden Zeilen erörtert er den griechischen »Gottes-Namen« *theos* mit dessen traditionellen Etymologie, die das Wort *theos* vom griechischen Wort *theoreo* (ich schaue an) oder vom griechischen Wort *theo* (ich laufe) ableitet.¹⁷

Deshalb ist zu beachten, dass Cusanus in der angeführten Stelle eindeutig schreibt: »Theos ist Name Gottes nur für die Menschen in dieser Welt, die und insofern sie ihn hier suchen.« Denn hier kann man wohl ein Indiz für seine gedankliche Wende hin zu den sogenannten »Gottes Namen«, die typischerweise in der späteren Schrift *De non aliud* erscheint, bemerken. Darauf werde ich zurückkommen.

3. Von der Zeit des Werkes *De dato patris luminum* (ca. 1446) an.

Interessanterweise ab diesem Zeitpunkt ändert sich Nikolaus' Meinung bezüglich der sogenannten »Gottes Namen«. Das zeigen deutlich die in der Schrift »Die Gabe vom Vater der Lichter« (*De dato patris luminum*) angeführten Stellen des *Asclepius* von Hermes Trismegistos; sie lauten

16 *De quaer.* I: h IV, N. 19, Z. 2–7: »Non est enim nomen ipsum theos no men dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. [...] Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homnine in hoc mundo.« Bohnenstädt (wie Anm. 13, NvKdÜ 3) 8. Änderungen von K. Y.

17 Vgl. Ps. DIONYSIUS, *De div. nom.*, XII, n. 431, vgl. Ps-DIONYSIUS AREOPAGITA, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, (Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Patristik 26), Stuttgart 1988, XII, 98; JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De div. nat.*, I, n. 12., vgl. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon, Liber primus*, hg. von Edouard Jeuneau, (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 161), Turnhout 1996, I, 18. Thomas von Aquin führt diese Etymologie auch als Behauptung des Damascenus *ad primum* an (vgl. THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, Bd. 2 *Summa gentiles. Autographi deleta. Summa theologiae*, hg. von Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, I qu. 13 ar. 8).

wörtlich wie folgt: »Ein gesunder Geist kann den Ausspruch von Hermes Trismegistos akzeptieren, dass Gott mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt werden.«¹⁸

Wie bemerkt, wird der angeführte Text von Cusanus mit einer grammatischen Änderung zitiert, nämlich statt des früheren Konjunktivs mit dem Indikativ. Mit dieser Änderung ist selbstverständlich zum Ausdruck gebracht, dass Gott wirklich mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge wirklich mit dem Namen Gottes genannt werden. Würde diese grammatische Änderung von ihm zufällig vorgenommen, oder war sie sein unvorsichtiger Fehler? Nein, das ist nicht der Fall; denn seit dieser Zitation werden alle Zitate des Ausspruchs von Trismegistos von Cusanus im Indikativ formuliert – zumindest soweit ich dies untersucht habe.¹⁹

Worin liegt der Grund für die Meinungsänderung? Es ist Cusanus' wachsende Überzeugung von der Immanenz Gottes in der Art, dass er den Geschöpfen eine positive Rolle bei der Suche nach Gott beimisst, indem er die Beziehung zwischen dem Schöpfer Gott und den Geschöpfen auf der Grundlage des neuplatonischen Schemas der Teilhabe des Lichts dergestalt erklärt, dass Gott als Vater in die von ihm erschaffenen Seienden die verschiedenen Lichter eingegossen hat, und jedes Seiende wird als eine Art von Licht bezeichnet.²⁰

Dabei sieht er eine enge Beziehung zwischen jedem Geschöpf als eine Art von Licht und dem Menschen als einem vernünftigen Licht, womit der Mensch mittels der ihm gegebenen Vernunft befähigt wird, zur Quelle des Lichts, nämlich zu Gott, vorzudringen.²¹

18 *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 10–12: »[...] posset sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti deum omnium rerum nominibus et res omnes dei nomine nominari.«

19 Das gilt für die Formulierungen in *De mente* und in *De beryllo*; vgl. *De mente* 3: h 2V, N. 69, Z. 6–8: Mirabiliter Trismegisti dictum dilucidasti, qui aiebat deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari. (»Wunderbar hast du den Ausspruch erhellt, der sagte, Gott wird mit den Namen aller Dinge und alle Dinge mit den Namen Gottes genannt.«); *De beryl.*: h 2XI/1, N. 13, Z. 10–12: »[...] quomodo debeat omnium nominibus et nullo omnium nominum nominari, ut Hermes Mercurius de eo dicebat [...]« (»Daß Gott mit dem Namen aller und mit keinem von allen Namen genannt werden muß, wie Hermes Mercurius von ihm sagte.«)

20 *De dato* 4: h IV, N. 108, Z. 7f.: »Sunt [...] omnia apparitiones sive lumina quaedam.«

21 Ebd. 5: N. 115, Z. 4–7: »Omnia [...] quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat. Videt homo varias creaturas esse, et in ipsa varietate illuminatur, ut ad essentielle lumen creaturarum pergat.« (Dupré II, 675: »Was auch immer geschaffen ist, sind Lichter, um die vernunftfahne Kraft in die Wirklichkeit zu versetzen, auf daß sie in dem ihr

Gemäß der grammatischen Änderung des Ausspruchs von Trismegistos wird von nun an angefangen, mithilfe der verschiedenen Namen Gottes Immanenz zu benennen; das erste Beispiel ist eben der Titel dieser Schrift: »Die Gabe vom Vater der Lichter«. Dieser Titel stammt aus dem Brief des Apostels Jakobus,²² wie Cusanus am Anfang der Schrift schreibt.

Am 15. August 1446, also ca. ein halbes Jahr später, in *Sermo LXXI*,²³ benennt Nikolaus Gott erneut als *unum*. Um den Kontext deutlicher zu machen, zitiere ich einen längeren Passus:

»Da jedes Geschöpf nicht sein könnte, wenn es nicht eines sein würde, wird es als Abbild des absoluten und erhabenen Einen gefunden. Aber zahlreichere Geschöpfe können nicht die selbe Stufe der Angleichung haben, weil das Eine unvermehrbar ist. Deshalb findet bei jedem Geschöpf auf je eigene Weise die Angleichung an das absolute Eine statt. Aber da die vielen Geschöpfe nur als die Angleichung an das absolute Eine gesehen werden sollten, sollten sie in Verschiedenheit der Einzigkeit einstimmig sein. Und das ist die Harmonie der Welt.«²⁴

Diese harmonische Welt sieht der Mensch als ein mit der Vernunft begabtes Seiendes. Ich führe dazu eine längere Textpassage an:

»Jeder ruht zu Füßen der sinnlichen Welt,²⁵ damit er hört, was der verstandesmäßige Geist in ihm spricht, weil er in jedem Geschöpf als der Angleichung des Einen das ›unum necessarium‹ betrachtet und wählt. Er sieht hier einen Baum und dort einen Stein und hier ein Tier und dort einen Stern. Daher erkennt er leicht, dass da diese Alle in der Einheit übereinstimmen, diese Alle vom Einen her sind, wovon sie erhalten, dass sie mit der Einheit vereint sind. Und da allein das Eine das Eine sein kann, erhalten alle ihre Einheit von einer einziger Einheit.«²⁶

so gegebenen Licht zur Quelle der Lichter vordringe. Der Mensch sieht, daß es verschiedene Geschöpfe gibt, und in dieser Verschiedenheit wird er so erleuchtet, daß er zum seinhaften Licht der Geschöpfe vordringt.«)

22 Ebd. N. 91, Z. 5f.: »[...] ›omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse a patre luminum.‹ – Jak 1,17.

23 *Sermo LXXI*: h XVII, S. 422–441.

24 Ebd. N. 11, Z. 20–N. 12, Z. 9: »Omnis [...] creatura, quia non potest esse, nisi sit una, reperitur in assimilatione unius absoluti et superexaltati. Plures autem creaturae non possunt unum et eundem gradum assimilationis habere, quia unum immultiplicabile. Quare quaelibet creatura suo singulari modo in assimilatione unius absoluti reperitur. Plures autem creaturae cum non reperiantur nisi in assimilatione unius absoluti, hinc erunt in diversitate singulativitatis concordantes; et haec est harmonia mundi.«

25 Vgl. Lk 10,39.

26 *Sermo LXXI*, N. 14, Z. 1–12: »Hic quiescit circa pedes sensibilis mundi, ut audiat, quid in eo loquatur spiritus rationalis, quia in qualibet creatura ut in assimilatione unius ipsum ›unum necessarium‹ intuetur et ipsum eligit. Videt ibi arborem unam et ibi lapidem unum et ibi animal unum et ibi stellam unam. Unde facile intellegit, cum illa omnia in unitate solum concordent, quod tunc haec omnia ab uno sunt, a quo habent,

Wenn man das hier gewählte Beispiel genau betrachtet, bemerkt man leicht eine Schwierigkeit: Wie kann man es verstehen, wenn beispielsweise ein Stein zerbricht, sodass er in fünf Teile zerfällt? Denn jeder der fünf Teile ist auch ein Stein. D. h. es ist nicht so einfach, die Immanenz Gottes, die das Wesen jedes besonderen Dinges zustande kommen lässt, allein mit dem Begriff *unum necessarium* zu begründen.²⁷

Etwa ein halbes Jahr später, Anfang März 1447, verfasste Nikolaus eine weitere Schrift: *De genesi*²⁸, deren Inhalt viele Gemeinsamkeiten mit dem gerade untersuchten *Sermo LXXI* und einen entscheidenden Unterschied zu ihm hat. Meine Untersuchung über diese neue Schrift zeigt eine drastische Wende des cusanischen Denkens in Bezug auf das *Diversitas*-Problem.

Die Schrift beginnt mit einem Satz, der unvermittelt Gott als *idem ipsum* bezeichnet. Cusanus versucht gleich, diese Formulierung als in der Bibel²⁹ verankert nachzuweisen:

»Wo es jedoch die Koinzidenz von Anfang und Ende gibt, da muß notwendigerweise auch die Mitte koinzidieren. Das scheint aber jenes Selbe zu sein, in dem alles das Selbe selbst ist. Von ihm sagt der Prophet David: »Im Anfang hast du die Erde gegründet und die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du selbst aber bist derselbe«³⁰.

Anschließend stellt der Dialogpartner, Conradus, eine Frage: »Ich staune darüber, daß eben das Selbe der Grund aller Dinge ist, die so verschieden und gegensätzlich sind.«³¹ Diese Fragestellung zeigt offenkundig, dass es sich in der Schrift auch um das *Diversitas*-Problem handelt. Vorerst weist er auf die Begriffsgeschichte des neuplatonischen *unum* (des Einen) hin; ich führe dazu einen längeren Textabschnitt an:

quod sunt in uno unita. Et quoniam non potest esse nisi unum unum, habent omnia suam unitatem ab una.«

27 Diese Schwierigkeit gilt z. B. auch für einen künstlichen Gegenstand wie einen Spiegel.

28 *De gen.*, 1: h IV, 103–129.

29 Ps 101,28: »Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient«. 1 Kor 12,11: »Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus.«

30 *De gen.*, 1: h IV, N. 142, Z. 4–8: »Ubi autem est principii et termini coincidentia, ibi et medium coincidere necesse est. Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia idem ipsum. De quo propheta David ait: »Initio tu terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es.« Dupré II, 398.

31 Ebd. 1, N. 143, Z. 1f.: »Admiror quomodo idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa.« Dupré II, 391.

»Ich möchte auch, daß du darauf achtest, daß Gott andernorts als der Eine und der Selbe bezeichnet wird. Diejenigen, welche sich eifrig mit der Bedeutung der Wörter beschäftigten, zogen dem Namen ›das Selbe‹ den Namen ›das Eine‹ vor, so als wäre die Selbigkeit geringer als das Eine. Alles Selbe ist nämlich eines und nicht umgekehrt. Sie meinten auch, das Seiende, das Ewige und alles Nicht-Eine, sei nach dem einfachen Einen; so vor allem die Platoniker. Du aber begreife, daß das Selbe in absoluter Weise jenseits des Wort-Selben betrachtet werden kann. Dieses ist es, von dem der Prophet redet; [...] Das Allgemeine und das Besondere sind im Selben das Selbe; Einheit und Unendlichkeit sind im Selben das Selbe; [...] Ja, im absoluten Selben muß sogar Sein und Nicht-Sein das Selbe selbst sein.«³²

Wie Sie wohl bemerkt haben, werden hier die in *Sermo LXXI* genannten Platoniker erwähnt, die als diejenigen bezeichnet werden, »welche sich eifrig mit der Bedeutung der Wörter beschäftigen«. Ihre Lehre wird aber nun im Unterschied zur früheren Zitation offensichtlich negativ beurteilt,³³ um den neuen Begriff »das Selbe« (*idem*) vorzuziehen. Hier könnte man eine seit einem halben Jahr verwirklichte Vertiefung der cusanischen Überlegung über das *Diversitas*-Problem finden.

Um die Intention des neu gebildeten Begriffs *idem* zu verdeutlichen, folge ich seinen Überlegungen weiter: »Wenn wir sagen, das Verschiedene ist verschieden, so stellen wir fest, daß das Verschiedene sich selbst gegenüber das Selbe ist. Denn das Verschiedene kann nur durch das absolute Selbe verschieden sein, durch das alles, was ist, sich selbst gegenüber dasselbe und anderem gegenüber verschieden ist.«³⁴

Hier scheint eine überzeugende Entdeckung der Immanenz Gottes durch Cusanus dergestalt vorzuliegen, dass das absolute Selbe als Gott³⁵ in allen Seienden auf die Art immanent ist, dass alles, was ist, sich selbst

32 Ebd. I, N. 145, Z. 1-7; Z. 10-11; Z. 12-13: »Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno. Omne enim idem unum est et non e converso. Illi etiam et ens et aeternum et quidquid non-unum post unum simplex considerarunt, ita Platonici maxime. Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile. [...] Universale et particulare in idem ipsum idem, unitas et infinitas in idem idem. [...] Immo esse et non-esse in idem absoluto idem ipsum esse necesse est.« Dupré II, 393.

33 Ebd. I, N. 148, Z. 1-4: »Nec te moveat Platonicorum quamvis subtilis consideratio primum impariticipabiliter superexaltatum. Intellige enim absolutum unum in identitate, quam post ipsum primum absolutum unum esse aiunt, identice participari.«

34 Ebd. I, N. 146, Z. 1-4: »Nam cum dicimus diversum esse diversum, affirmamus diversum esse sibi ipsi idem. Non enim potest diversum esse diversum nisi per idem absolutum, per quod omne quod est est idem sibi ipsi et alteri aliud.« Dupré II, 395.

35 Ebd. I, N. 147, Z. 1: »[...] idem absolutum, quod et deum dicimus [...]«.

gegenüber dasselbe und anderem gegenüber verschieden ist. Mit diesem Gedanken hat Nikolaus eine neue denkerische Etappe erreicht, in der sowohl der Mensch als auch diese Welt sehr positiv eingeschätzt werden.

4. Weisheit (*sapientia*) als ein sogenannter »Gottes-Name«³⁶

Von dieser Entwicklungsstufe an wird die neue Welt des cusanischen Denkens entwickelt, die in den *Idiota*-Schriften zutage tritt; in der Schrift *Idiota de sapientia* wird die Welt sehr hoch geschätzt: Weil die Weisheit auf den Straßen ruft, kann man dort die Weisheit finden, und in der Schrift *Idiota de mente* wird der Geist des Menschen so hoch geschätzt, dass der Geist, ähnlich wie Gott, Begriffe von der Welt bilden und die Ordnung der Welt vernehmen kann. Darüber hinaus ermöglicht es diese Lösung Cusanus, diese sehr vielfältig erschaffene Welt im Ganzen positiv zu werten, sodass er sich sogar mit der Erforschung der Natur beschäftigt, wie die Schrift *Idiota de staticis experimentis* zeigt. In dieser Schrift versucht der Laie (*Idiota*) ein gedankliches Experiment derart, dass die verschiedenen Qualitäten der Dinge mithilfe je eigener Messungsmethoden quantitativ bezeichnet werden.

All diese Motive in den *Idiota*-Schriften basieren selbstverständlich auf der stärker werdenden Überzeugung der göttlichen Immanenz. Dabei kommt es auf den Begriff »Weisheit« an. Im ersten Buch von *De sapientia* wird zunächst die Immanenz der ewigen Weisheit folgendermaßen erläutert

»[...] so lockt uns die ewige und unendliche Weisheit, da sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorgeschmacks der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen.«³⁷ Und es schließt sich diese Erläuterung an: »Die unendliche Weisheit [...] ist die nicht ausgehende Speise des Lebens, von der unser Geist ewig lebt, der nicht anderes als Weisheit und Wahrheit lieben kann.«³⁸ Und schließlich wird deutlich, dass

36 Warum ich hier von einem sogenannten »Gottes-Namen« spreche, wird am Beginn des nächsten Kapitels erklärt.

37 *De sap.* I: h²V, N. 10, Z. 17–19: »[...] aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke. lateinisch-deutsch, Band II, *Idiota de sapientia*/Der Laie über die Weisheit, übersetzt hg. von Renate Steiger (NvKdÜ 1, 1988) Hamburg 1988, 19 (NvKdÜ 1).

38 Ebd. I, N. 12, Z. 15–17: »Sapientia [...] infinita est indeficiens vitae pabulum, de quo

die ewige Weisheit Gott ist, wenn der Laie auf die Frage seines Dialogpartners, des Redners: »Ist die ewige Weisheit etwas anderes als Gott?« wie folgt antwortet: »Es sei fern, daß sie etwas anderes ist, sondern sie ist Gott.«³⁹

Aufgrund der Immanenz von Gott-*Sapientia* stellt sich Nikolaus eine charakteristische Beziehung zwischen den Weisheiten vor, die ich als trianguläre Struktur der Weisheit bezeichnet habe. Da ich diese trianguläre Struktur schon in einem Artikel behandelt habe,⁴⁰ zeige ich ohne Argumentation die komplette trianguläre Struktur. Diese wird nämlich gebildet aus den drei Eckpunkten der *Sapientia* des Schöpfer-Gottes sowie der dem Menschen naturgemäß innewohnenden, d. h. der menschlichen *Sapientia*, und der Ordnung der Welt, die von Gott geschaffen worden ist. Interessanterweise versteht Cusanus auch die von Gott errichtete Ordnung der Welt als eine Weisheit. Entsprechend lässt sich die erste Weisheit als *creatrix-sapientia* bezeichnen, die zweite als *mens-sapientia* und die dritte als *ordo-sapientia*.

Diese Begriffe bilden eine trianguläre Struktur von drei verschiedenen, im Kern jedoch gemeinsamen Weisheiten. Die menschliche *mens-sapientia* wird dabei fortwährend vom Schöpfer-Gott dahin geleitet, dass sie nach diesem verlangt, während sie gleichzeitig danach strebt, die *ordo-sapientia* zu erkennen. Die *ordo-sapientia* wiederum wirkt auf die *mens-sapientia* dahin gehend, dass diese aufgrund der Erkenntnis der Herrlichkeit der *ordo-sapientia* die *creatrix-sapientia* lobpreist. Meines Erachtens ist diese trianguläre Struktur ein Grundelement der Philosophie des Nikolaus von Kues, zumindest ab dem Jahr 1450.⁴¹

So kann man leichter verstehen, dass der Begriff »Weisheit« eine äußerst bedeutende Rolle spielt, um die Immanenz Gottes zu erklären. Es ist ja ein genuin cusanischer Gedanke, diesem traditionellen Begriff diese Relevanz zuzusprechen. Cusanus schenkt der »Gemeinsamkeit« zwi-

aeternaliter vivit spiritus noster, qui non nisi sapientiam et veritatem amare potest.« Steiger (wie Anm. 37, NvKdÜ 1) 23.

39 Ebd. I, N. 21, Z. 4f.: »[Orator]: Estne aliud sapientia aeterna quam deus? [Idiota]: Absit quod aliud, sed est deus.« Steiger (wie Anm. 37, NvKdÜ 1) 35.

40 KAZUHIKO YAMAKI, *Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: *Explicatio mundi, Aspekte theologischer Hermeneutik*, hg. von Harald Schwaetzer und Henrieke Stahl-Schwaetzer, Regensburg 2000, 87–109.

41 Vgl. zur triangulären Struktur insbesondere *Sermo* CCIII aus dem Jahr 1455; [h XVIII] N. 2, Z. 24–N. 3, Z. 7.

schen den oben genannten drei Weisheiten seine Aufmerksamkeit; die »Gemeinsamkeit« heißt eine Art von Wirkung, wie er den Laien mehrmals sagen lässt: »die Weisheit ruft draußen auf den Straßen«⁴² und diesen die folgende biblische Zeile anführen lässt⁴³: »Gott hat alles in der Weisheit gemacht.«⁴⁴

Diese Auffassung von der Immanenz Gottes ermöglicht Cusanus ferner zweierlei: Sie erleichtert die Bewältigung des *Diversitas*-Problems, weil er aufgrund der göttlichen Immanenz annehmen kann, dass die Vielfalt der geschaffenen Welt schließlich zur Harmonie gebracht werden muss; zweitens wird der Horizont der cusanischen Gedankenwelt hin zur wirklich gesamten Welt so erweitert, dass sowohl die Idee *religio una in rituum varietate* als auch die Vorstellung von der *connata religio*⁴⁵ aus dem Werk *De pace fidei* (1453) darin Raum finden. Es ist klar, dass diese neuen Ideen mit seiner anfangs von mir erwähnten Haltung viel zu tun haben, der zufolge die verschiedenen »Gottes-Namen« in anderen Religionen einfach als »Gottes-Namen« anerkannt werden. Denn dazu ist folgende Voraussetzung erforderlich, dass andere Religionen, die von anderen Völkern ausgeübt werden, den gleichen Inhalt haben sollen, wie die eigene Religion, das Christentum, oder mindestens einen dazu ähnlichen Inhalt.

Aber historisch gesehen ist es nicht einfach, dass diese Annahme in der christlichen Welt gemeinsam war. Jedoch hatte Cusanus, wie anfangs gesehen, von seiner frühen Zeit an dieses angenommen. Und zu diesem Zeitpunkt hat er den Gedanken der *connata religio* erreicht, indem er zur Überzeugung der Gottesimmanenz gelangt ist.

5. Von der Mitte seiner Brixener Zeit an

Von dieser Zeit an beginnt Nikolaus, verschiedene sogenannte Gottes-Namen zu bilden: *posse ipsum*, *possest* und *non-aliud*.

42 *De sap.* I: h²V, N. 3; N. 4; N. 5; N. 7.

43 Ebd. I, N. 22, Z. 1: »[...] deum omnia in sapientia fecisse [...]«.

44 Ps 103,24: »Omnia in sapientia fecisti.«

45 Die erste Erwähnung der Idee *connata religio* bei Cusanus findet sich schon im Werk *De mente* [15: h²V, N. 159, Z. 6]. Aber dort handelt es sich allein um die *connata religio* der Christen.

Ich beginne damit, die verschiedenen sogenannten Gottes-Namen, die Cusanus verwendet, einzuteilen, um unsere folgende Untersuchung fruchtbarer zu machen. Es gibt eine Reihe von Namen, die eigentlich philosophisch oder traditionell christlich benutzt werden, und denen Nikolaus neue Bedeutungen beimisst. Dazu gehören *lumen*, *unum*, *ipsum* und *sapientia*. Andererseits gibt es eine Reihe von Namen, die Cusanus selber erfindet und benutzt, um Gottes Immanenz zu erläutern. Dazu gehören *possesst*, *non-aliud* und *posse ipsum*.

Dabei ist es interessant, dass Nikolaus die letzteren Namen erst von dem Zeitpunkt an konzipiert und benutzt, von dem an er eine völlige Überzeugung der Immanenz Gottes gewonnen hat, wie bereits gezeigt wurde.

Man darf nicht übersehen, dass Cusanus deutlich macht, dass die von ihm konzipierten Namen wie *possesst* oder *non-aliud* nicht »Gottes-Namen« im strengen Sinn sind, wenn er zum einen in der Schrift *De possesst* das *possesst* als ein Rätselbild (*aenigma*) betrachtet,⁴⁶ zum anderen in der Schrift *De non aliud* das *non-aliud* nur als Bezeichnung seines Begriffs des Ersten ansieht.⁴⁷

Diese beiden Textstellen erhellen, warum ich seit Beginn dieses Referats diese Namen als sogenannte Gottes-Namen mit Anführungszeichen bezeichnet habe.⁴⁸ Zwar ist Cusanus nun überzeugt, dass Gott in der Welt

46 *De poss.*: h XI/2, N. 25, Z. 1–3: »In hoc aenigmate vides quomodo si possesst applicatur ad aliquid nominatum, [quomodo] fit aenigma ad ascendendum ad innominabile, [...]« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band III, *Dialogus de possesst*/Dreiergespräch über das Können-Ist, übersetzt und hg. von Renate Steiger (= NvKdÜ 9, 1991), Hamburg ³1991, 31 (NvKdÜ 9): »An diesem Rätselbild siehst du, wie durch Anwendung des Können-Ist auf etwas Benanntes dieses ein Rätselbild für das Aufsteigen zum Unnennbaren hin wird [...]«.

47 *De non aliud* 22: h XIII, S. 52, Z. 9–13 [N. 99]: »[...] ipsum ›non aliud‹ non dico equidem illius nomen, cuius est super omne nomen nuncupatio. Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum ›non aliud‹ tibi patefacio; neque mihi praecisus occurrit conceptum meum exprimens nomen de innominabili, quod quidem a nullo aliud est.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, *De li non aliud*/Vom Nichtanderen, übersetzt und hg. von Paul Wilpert (NvKdÜ 12, 1976), Hamburg ²1976, 31 (NvKdÜ 12): »[...] das ›Nichtandere‹ halte ich nicht für eine Bezeichnung dessen, dessen Benennung über allen Namen ist. Mit dem ›Nichtanderen‹ offenbare ich dir vielmehr die Bezeichnung meines Begriffs von eben dem Ersten. Ich finde keinen passenderen Namen für meinen Begriff von dem Unnennbaren, das von keinem Gegenstand verschieden ist.«

48 Mit Blick auf diese Namen schreibt Beierwaltes: »Die drei cusanischen Gottes-Namen oder besser: die drei aenigmatischen Bezeichnungen des göttlichen Ursprung: non-aliud, idem, possesst vereinigen die beiden genannten Aspekte des in paradoxer Weise, d. h. *zugleich* zu denkenden *Über-Seins* und *In-Seins*, der absoluten Transzendenz und

immanent ist, aber das bedeutet für ihn natürlich nicht, dass die Transzendenz Gottes geleugnet würde. Vielmehr wird nun die dialektische Struktur des göttlichen Seins herausgestellt, der zufolge Gott zugleich überhaupt transzendent bleibt und in der Welt immanent ist. Dieser dialektischen Überzeugung entsprechend ist es immer noch unmöglich, Gott sachgerecht zu benennen, aber es ist schon möglich, sich Gott mittels bestimmter Namen gedanklich zu nähern.

Um diese Position genauer zu verstehen, ist es erforderlich, den Grund der Unmöglichkeit der Benennung Gottes exakt zu bestimmen. Seit *De docta ignorantia* denkt Cusanus in der Frage der Benennung der neuplatonischen Tradition entsprechend immer, dass »die Namen durch eine Bewegung des Verstandes [*ratio*], der weit geringer als die Vernunft [*intellectus*] ist, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt [werden].«⁴⁹ Und da er in der Zeit von *De docta ignorantia* noch keine klare Auffassung von der Immanenz Gottes erworben hatte, konnte er nicht denken, dass der Verstand befähigt ist, über Gott richtig zu reflektieren. Aber nach der später entwickelten Überzeugung kann er problemlos annehmen, dass der Verstand dazu in der Lage ist, weil er auch als Geschöpf an der Immanenz Gottes Anteil hat, wie ein Passus einer Predigt aus dem Jahr 1453 zeigt.⁵⁰

Eben deshalb musste Cusanus damit beginnen, mehrere Begriffe oder Namen Gottes zu bilden; selbstverständlich unter der aufgezeigten Voraussetzung. Und dazu gehört der Begriff *possest* oder »das Können-Ist«. Bemerkenswerterweise beginnt das Dreiergespräch in der mit dem Begriff *De possest* betitelten Schrift mit den folgenden Worten aus Paulus' *Römerbrief*:⁵¹ »Denn sein [Gottes] Unsichtbares wird von der Schöpfung der Welt her erblickt durch das, was geworden und als solches

der Immanenz.« WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt am Main 1980, 113.

49 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 6–8 [N. 76] NIKOLAUS: »Nomina quidem per motum rationis, [quae] intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur.« Wilpert/Senger (wie Anm. 1, NvKdÜ 15a) 99. Änderungen von K. Y. Vgl. *De Deo abscond.* h IV, N. 4; *De mente*, 2: h 2V, N. 58.

50 *Sermo CXXXV*: h XVIII, N. 4, Z. 5–11: »[...] sapientia Dei sic creavit animam hominis, quod ipsa est tamquam tabula apta, in qua possit sapientia suae rationis similitudinem, cur omnia creavit, formare. Creatur igitur in spiritu hominis sapientia similis aeternae sapientiae, sicut de terra creatur homo similis conceptui sapientiae;«

51 Röm 1,20: »Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea qua facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.«

erkannt ist, so auch seine ewige Kraft und Gottheit. Darüber erbitten wir von dir [Cusanus] Aufklärung.«⁵² Dass das einleitende Zitat die Immanenz Gottes betont, ist offensichtlich. Aufgrund dieses Standpunkts stellt Cusanus fest:

»Für uns steht jetzt fest, daß Gott vor der Wirklichkeit, die [von der Möglichkeit] unterschieden wird, und vor der Möglichkeit, die [von der Wirklichkeit] unterschieden wird, der einfache Ursprung der Welt selbst ist. Alles aber, was nach ihm existiert, ist mit der Unterscheidung von Möglichssein und Wirklichssein, so daß allein Gott das ist, was sein kann [...]«.⁵³

Aus dieser Feststellung leitet er die folgende Erklärung Gottes ab, um den Namen *possest* (Können-Ist) zu bilden:

»Nehmen wir an, irgendein Ausdruck bezeichne in ganz einfacher Wortbedeutung so viel wie diese Verbindung: ›das Können ist‹, nämlich daß das Können selbst sei. Und weil, was ist, wirklich ist, deshalb ist ›Könnensein‹ so viel wie ›Können wirklich sein‹. Es mag das Können-Ist (*Possest*) genannt werden. Schlechterdings alles ist in ihm eingefaltet, und es ist ein hinreichend angenäherter Name Gottes nach menschlichem Begreifen in Bezug auf ihn.«⁵⁴

Das ist der Weg, auf dem Cusanus zum sogenannten Gottes-Namen *possest* kommt.

In dieser Überlegung des Cusanus finden sich folgende drei Elemente: erstens verwendet er ganz bewusst den bereits angeführten Satz *deus id sit quod esse potest* (›Gott ist das, was sein kann‹) wie die göttliche Selbstaussage *Ego sum, qui sum*⁵⁵, wie die cusanische Auslegung der betreffenden Stelle deutlich zeigt.⁵⁶ Da die biblische Wendung in die dritte

52 *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 3–6: »Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Istius modi elucidationem a te audire exposcimus.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 3.

53 Ebd. N. 7, Z. 3–8: »[...] nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, [...]« Änderungen und Hervorhebung von K. Y. Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 9. Gleich nach der Stelle paraphrasiert Cusanus wie folgt: Ebd. N. 8, Z. 6: »[...] deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 9: »[...] ist Gott alles das wirklich, wovon Sein können ausgemacht werden kann.«

54 Ebd. N. 14, Z. 3–8: »Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum ›posse est‹, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 17.

55 Ex 3, 14.

56 *De poss.*: h XI/2, N. 14, Z. 12; Z. 15.

Person übertragen wird,⁵⁷ wird sowohl der formale Parallelismus zwischen den beiden Aussagen als auch der inhaltliche Unterschied sehr deutlich.

Zweitens benutzt Cusanus hier die Begriffe *posse*, *potentia* und *possibilitas* äquivalent, die sich in der scholastischen Tradition voneinander unterscheiden, wie schon von Hopkins nachgewiesen wurde.⁵⁸

Drittens bezeichnet Nikolaus hier Gott auch als die absolute Möglichkeit⁵⁹ im Gegensatz zu den Aussagen von *De docta ignorantia*.⁶⁰ Das zeigt, dass er Gott vor allem als ein dynamisch in die Welt wirkendes Wesen von *omni potens* zu begreifen versucht, wenn er einen der Gesprächspartner in der Schrift einmal sagen lässt, »[...] Gottes Schöpferkraft [ist] in seinem Schöpfungswerk nicht verausgabte [...]«⁶¹ oder das folgende Zitat aus der *Genesis* anführt: »Ich bin der allmächtige Gott.«⁶² Und diese Auffassung kann durch das Rätselbild eines sich mit unendlicher Geschwindigkeit herumdrehenden Kreisels als Gott bestätigt werden.

Dieses Verständnis von Gott ist für Cusanus erforderlich, um seine Mitmenschen von Gottes Immanenz zu überzeugen. Und das ist der Grund, warum er wiederholt versucht, die genannten Bezeichnungen als Begriffe von Gott zu bilden. Wir wissen auch, dass er in seinen letzten Lebensjahren eine andere, neue Bezeichnung *posse ipsum* (»Können selbst«) vor dem Können-Ist bevorzugt.⁶³ Aber auf diesen Punkt kann ich hier nicht eingehen.

57 *deus est, qui est*.

58 JASPER HOPKINS, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa, Minneapolis 1978, 18.

59 *absoluta possibilitas* (*De poss.* N. 6, Z. 7) oder *possibilitas absoluta* (ebd., Z. 12f.).

60 Vgl. *De docta ign.* II, 7: h I, S. 84, Z. 9 [N. 130]; ebd., 8, S. 87, Z. 13 [N. 136].

61 *De poss.*: h XI/2, N. 8, Z. 12f.: »[...] dei potentia creativa non sit evacuata in ipsius creatione.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 11.

62 Ebd. N. 14, Z. 11: »Ego sum ›deus omnipotens‹ [...]«. Vgl. Gen 17,1.

63 *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 1–4.

6. Das Charakteristikum der cusanischen »Gottes-Namen« im Vergleich mit den thomasischen.

In Hinblick auf das Verständnis des Gottes-Namens finden sich große Unterschiede zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues, obwohl Letzterer über diese Fragen wohl von dem Erstgenannten auch viel gelernt hat. Denn die diesbezüglichen Aussagen in seiner Schrift *De docta ignorantia*⁶⁴ zeigen viele Gemeinsamkeiten mit der Erörterung der 13. Frage von Thomas' *Summa Theologica I*.

Ich möchte hier allerdings ausschließlich mehrere bedeutende Unterschiede behandeln. Um den ersten Unterschied deutlich zu machen, zitiere ich Thomas: »Der Name ›Gott‹ [...] ist von der Gott eigenen Tätigkeit hergenommen, die wir täglich erfahren, und soll die göttliche Natur bezeichnen.«⁶⁵ Cusanus zufolge ist es dagegen für den Menschen unmöglich, sowohl die göttliche Tätigkeit zu erkennen als auch die göttliche Natur zu bezeichnen, wie bereits erklärt wurde.

Der zweite Unterschied findet sich im folgenden Thomaszitat: »Zu 3. Nicht alle Gottesnamen brauchen eine Beziehung zu den Geschöpfen einzuschließen; es genügt vielmehr, daß sie aus Vollkommenheiten stammen, die Gott den Geschöpfen zukommen läßt. Darunter findet sich als erste das Sein, wovon ›Der Seiende‹ abgeleitet ist.«⁶⁶ Cusanus zufolge müssen dagegen die Namen Gottes aufgrund von Eigenschaften, die sich in den Geschöpfen finden, beigelegt werden,⁶⁷ weil die Namen durch eine Bewegung des Verstandes, der weit geringer als die Vernunft ist, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt werden.⁶⁸

⁶⁴ *De docta ign.* I, 24.

⁶⁵ *Summa theologica* I, q. 13, a. 9, ad tert., vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe, I. Band, vollst., ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der »Summa theologica«, übersetzt von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. von Heinrich M. Christmann, Salzburg u. a., 1933–, 296: »hoc nomen Deus impositum est ab operatione Deo propria, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.« (Das Argument dieser Thesis liegt in a. 8.)

⁶⁶ Ebd., I, q. 13, a. 11, ad tert. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* (wie Anm. 65), 303f.: »Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.«

⁶⁷ Vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 27–S. 50, Z. 2. [n. 78].

⁶⁸ Ebd. I, 24: S. 49, Z. 5–7 [n. 76]; Vgl. auch *De mente* 3: h²V, N. 69 von der Benennung als der Bewegung der Vernunft.

Der dritte und größte Unterschied findet sich darin, dass während Thomas behauptet, dass der Name »Der Seiende (*qui est*)« aus drei Gründen der eigentliche Eigenname Gottes ist,⁶⁹ Nikolaus behauptet, dass das »Können-Ist« (*possest*) ein hinreichend angenäherter Name Gottes nach menschlichem Begreifen in Bezug auf ihn ist, indem er seine Formulierung *deus id sit quod esse potest* zur thomasischen Formel *ipse [Deus] est qui est* in Parallele setzt.⁷⁰ Wie erörtert, ist klar, dass Cusanus damit die dynamische Immanenz des allmächtigen Gottes zu betonen versucht.

Worin wurzeln diese Unterschiede hauptsächlich? Wohl im dem bei beiden verschiedenen Verständnis des Begriffs *proportio*. Während Thomas mindestens in der 13. Frage den Begriff *proportio* als Synonym zum Begriff *analogia* betrachtet⁷¹ und annimmt, dass es zwischen Gott und den Geschöpfen ein bestimmtes Verhältnis gibt, denkt Nikolaus immer eindeutig, dass sich keine Verhältnisgleichheit zwischen den beiden findet.⁷²

Deshalb werden die sogenannten Gottes-Namen in den späteren Schriften von Cusanus nicht als Namen, sondern als Rätselbilder bezeichnet.⁷³ Soweit diese Namen unter den vorhin genannten Bedingungen stehen, müssen sie vonseiten der Geschöpfe übertragungsweise (*translative*)⁷⁴ mit Bezug auf Gott verwendet werden, nicht gemäß der thomasischen Analogie.

Dann wird die Rolle der Rätselbilder folgendermaßen spezifisch; z. B. das »Können-Ist« führt »[den diesen Namen Betrachtenden] über allen Sinn, Verstand und alle Vernunft zur mystischen Schau, in welcher der Aufstieg jeder erkennenden Kraft sein Ende und die Enthüllung des unbekanntes Gottes ihren Anfang hat.«⁷⁵ Das heißt, das »Können-Ist« bringt

69 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, q. 13, a. 11 (wie Anm. 65).

70 *De poss.*: h XI/2, N. 14.

71 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, q. 13, a. 5, resp. (wie Anm. 65) 273f.: »[...] Dicendum ergo quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.« (»Demnach werden diese Namen von Gott und den Geschöpfen im Sinne einer Analogie, d. h. einer Verhältnisgleichheit ausgesagt.«)

72 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1f. [N. 3]: »propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.« *De poss.* N. 10, Z. 14–16: »[...] omnis quae potest creari pulchritudo non est nisi quaedam similitudo impropotionalis ad illam quae actu est omnis essendi possibilitas pulchritudinis.«

73 Vgl. Steiger (Anm. 46, NvKdÜ 9).

74 Vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, S. 50, Z. 19–22 [N. 79]; *De poss.*: h XI/2, N. 11, Z. 10f.

75 *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 1–4: »Ducit [...] hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis co-

einen Betrachtenden, der angesichts des Rätselbildes irgendwie in Erstauen versetzt wird, nicht zu logischen Syllogismen, sondern zur überlogischen Einsicht Gottes, indem es ihn erkennen lässt, dass es nicht auf den oberflächlichen Sinn des Rätselbildes, sondern auf die durch das Rätselbild eröffnete Vorstellungswelt ankommt. Sie ist nämlich derart, dass diese Welt nichts anderes als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes ist,⁷⁶ und dass »[sich] der unerkennbare Gott in der Welt im Spiegel und Rätselbild [erkennbar zeigt].«⁷⁷ So lässt das Rätselbild uns die Immanenz Gottes bemerken, obwohl es sich einfach um eine cusanische Wortbildung handelt, die, grammatisch gesehen, keinen richtigen Sinn besitzt.

7. Zum Schluss:

Gibt es eigentlich andere Denker, die sich so intensiv wie Nikolaus von Kues mit sogenannten Gottes-Namen beschäftigen?

Wie meine bisherige Untersuchung erhellt, ist der Versuch von Cusanus, Gott zu benennen, ein Versuch, sich selbst und seine Mitmenschen von der Immanenz Gottes bei Wahrung seiner Transzendenz zu überzeugen. Und, wie gesehen, ist die Benennung als eine Art Bewegung des Verstandes zu betrachten. Dann ist es wohl möglich, sie als einen typisch menschlichen Versuch zu bezeichnen, wie die Fälle von Moses⁷⁸ oder von Jakob in der Bibel zeigen.⁷⁹

gnitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9), 19. Änderungen von K. Y.

76 Ebd. N. 72, Z. 6f.: »Quid [...] est mundus nisi invisibilis dei apparitio?« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9), 89. Änderungen von K. Y.

77 Ebd. N. 72, Z. 9–11; Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 89: »[...] incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit [...]«. Änderungen von K. Y.

78 Ex 3,13f.: »Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ›Ich-bin-da.«

79 Gen 32,27–31: »Der Mann sagte: Lass mich los; denn die Morgenröte ist aufgestiegen. Jakob aber entgegnete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest. Jener fragte: Wie heißt du? Jakob, antwortete er. Da sprach der Mann: Nicht mehr Jakob wird man dich nennen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen. Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! Jener entgegnete: Was fragst du mich nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort. Jakob gab dem Ort den Namen Penuël (Gottesgesicht) und sagte: Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen.«

Demgemäß ist die Benennung Gottes ein doppeltes Zeichen der göttlichen Immanenz derart, dass die göttliche Immanenz in der Benennung durch den Verstand kenntlich wird, dessen Tätigkeit gleichzeitig Gottes Immanenz anzeigt. Eben deshalb versuchte Cusanus die Benennung gerne wieder.

Dann ist es wohl möglich, in der Benennung Gottes auch eine dem cusanischen Gedanken der »Schau Gottes« (*visio dei*) ähnliche Struktur zu finden. Denn dieser Gedanke hat bekanntlich eine doppelte Struktur derart, dass ein Mensch Gott sehen kann, solange Gott ihn sieht, wie ein Passus der Schrift »Die Schau Gottes« zeigt:

»Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte (*pietas*) anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst? Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du »der verborgene Gott« bist. [...] Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht.«⁸⁰

Die angenommene doppelte Struktur der Benennung Gottes zeigt sich wie folgt: Menschlicherseits gesehen, versucht ein Mensch, Gott zu benennen, aufgrund seines Wunsches, näher zu Gott zu kommen; aber der Wunsch ist schon eine göttliche Gabe, die den Menschen Gott benennen lässt, um so näher zu Gott zu kommen, weil Gott die Quelle der Benennungsmöglichkeit ist.⁸¹ Hier findet sich eine doppelte Struktur der Benennung Gottes, die wohl als eine Art Vorgeschmack (*praegustatio*) der »Schau Gottes« betrachtet werden kann.

Am Ende richten wir kurz unseren Blick auf die psychologische Seite eines Namensgebers. Ganz allgemein gesagt, ist Namensgebung ein Zeichen der Intimität.⁸² Dann muss man annehmen, dass Cusanus damit

80 *De vis.* 5: h VI, N. 13, Z. 10–14: »Quid aliud, domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri? Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus. Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Textauswahl in deutscher Übersetzung, Heft 3, *De visione Dei*/Das Sehen Gottes, übersetzt von Helmut Pfeiffer, Trier 2002, 17f.

81 *De mente*, 2: h 2V, N. 68, Z. 2–6: »Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis.« Steiger, 21: »Dieser unaussprechliche Name strahlt freilich in allen Namen auf seine Weise wider, denn er ist für alle Namen die unendliche Möglichkeit, Name zu sein, und für alles mit der Sprache Ausdrückbare die unendliche Möglichkeit, ausgedrückt zu werden, so daß auf diese Weise jeder Name Abbild des genauen Namens ist.«

82 Außerdem besitzt Namensgebung, allgemein gesagt, auch die Bedeutung von Herrschaft in Verbindung mit Verantwortung. In diesem Sinne hat sich Nikolaus von Kues

lebenslang versucht, Gott möglichst nahe zu kommen. Aber seine Versuche waren nach seiner oben angeführten Fassung der Benennung keine privaten, gewissermaßen willkürlichen Versuche, sondern der göttliche »Versuch«, uns durch die Person namens Nikolaus von Kues die göttliche Immanenz in dieser Welt bekannt zu machen, und der unerkennbare Gott zeigt sich der Welt als erkennbar im Spiegel und Rätselbild.⁸³ In diesem Sinne war Nikolaus von Kues ein Gott so liebender und von Gott so geliebter Mensch, und er war ein wirklicher *Amator Sapientiae (Dei)* oder ein echter und rechter Philosoph.⁸⁴

für den Novizen des Klosters Montoliveto, dem er seinen Namen »Nikolaus« als Mönchsnamen verliehen hat, verantwortlich gefühlt, wie aus seinem Brief an ihn hervorgeht. Vgl. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Alberti nebst der Predigt in Montoliveto (1463), hg. u. im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erläutert von GERDA VON BREDOW, CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung; SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1955, 2. Abh., Heidelberg 1955, N. 36, S. 23, Z. 31–35; S. 26–57. Weil Cusanus sich dieser Facette der Namensgebung sehr bewusst war, versuchte er einerseits zu vermeiden, dass Gott mit unangemessenen Namen bezeichnet wird, und andererseits lehrte er, dass jeder seiner Berufsbezeichnung treu bleiben muss, wie er in der oben genannten Predigt in der Abtei Montoliveto feststellte. [Vgl. BREDOW, Das Vermächtnis, N. 6, S. 15, Z. 39f.]: »[...] – omnes sui nominis significatum debent imitari et sui officii vocabulum et eius vim exsequi et in factis suis habere ex eo proficiendi studium, [...]« Vgl. Cusanus, *Ref. gen.*: h XV, N. 46, Z. 1–10; dort findet sich auch eine etymologische Erläuterung in Bezug auf das Amt des Kardinals.

83 Vgl. Anm. 77.

84 Zur Formulierung *amator sapientiae* vgl. *De mente* 8: h²V, N. 115, Z. 13; *De pace* 4: h VII, N. 10, S. 11, Z. 14; vor allem *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 11, Z. 8f.

Die Unaussagbarkeit (*ineffabilitas*) Gottes im Verständnis des Nikolaus von Kues

Von Prasad J. Theruvathu, Basel

Einleitung

Anlässlich des 50. Jubiläums des »Instituts für Cusanus-Forschung und des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft« haben wir alle Gott für Cusanus und das Cusanus-Institut viel zu danken, und in Dankbarkeit denken wir intensiv über den »Gottes-Gedanken des Nikolaus von Kues« nach. Im Jahre 2001, anlässlich des 600. Cusanus-Geburtstagsjubiläums, habe ich am philosophischen Seminar der Universität Würzburg bei Prof. Andreas Speer Cusanus und seine Philosophie kennen gelernt. Seine Gotteslehre hat mich sehr begeistert. Mit dem Thema »*ineffabilis*« habe ich einen Schlüssel zu seiner Philosophie entdeckt. In meiner Promotionsarbeit »*Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*«¹ habe ich die gesamte Philosophie von Cusanus von diesem Schlüssel her zu lesen versucht. In diesem Aufsatz möchte ich über sein allgemeines Verständnis von »*deus ineffabilis*« sprechen und versuche dann, aus seinen Schriften den Grund und die Konsequenzen dieses Verständnisses darzustellen.

Das Thema »Unaussprechlichkeit« wurde bei Cusanus direkt oder indirekt von verschiedenen Cusanus-Forschern in ihrer Analyse der cusanischen »Sprach-Theorie« durchleuchtet: Hans Gerhard Senger analysiert Cusanus' Überlegungen über die menschliche Sprache² ausführlich in »Die Sprache der Metaphysik«; Werner Beierwaltes klärt die Bedeutung der Wendung »Unsagbares Sagen«³ und bringt die Verborgenheit Gottes und die konsequente Unbegreiflichkeit ans Licht in »Platonismus im Christentum«; Iris Wikström in ihrem Aufsatz »From Word to Action: The Notion of The ineffable in *De Coniecturis* of Nicholas of Cusa« interpretiert die Idee der Unaussprechlichkeit in *De coniecturis*;⁴ in Chri-

1 PRASAD JOSEPH NELLIVILATHEKKATHIL (THERUVATHU), *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XVIII), Münster 2010.

2 HANS GERHARD SENGER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: Nikolaus von Kues, Einführung in sein philosophisches Denken, Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 74–100.

3 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, 143–171.

4 IRIS WIKSTRÖM, *From Word to Action: the Notion of the Ineffable in »De Coniecturis«*

stiane Fischers ›Deus incomprehensibilis et ineffabilis‹⁵ findet man eine systematische theologische Auslegung über die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes. Karl Otto Apels ›Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues‹,⁶ Jan Bernd Elperts ›Loqui est revelare – verbum ostensio mentis‹,⁷ Katrin Platzers ›Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues‹,⁸ James E. Biechlers ›The Religious Language of Nicholas of Cusa‹⁹ und Peter Casarellas ›Language and *Theologia sermoncinalis* in *Idiota de Sapientia*‹¹⁰ sind wertvolle Beiträge, die uns unterschiedliche Blickwinkel zu Cusanus' Idee der Sprache eröffnen.

Die etymologische Analyse des Wortes *ineffabilitas* zeigt, dass es nur auf Deutsch eine genaue Übersetzung des lateinischen Wortes *ineffabilitas* gibt. Das Wort »Unaussprechlichkeit« auf Deutsch trägt die etymologische Bedeutung des Wortes *ineffabilitas*. Oft gebrauchen wir auch das Wort »Unsagbarkeit« für *ineffabilitas*, obwohl es eine etymologische Übersetzung für *indicibilitas* ist. Ich werde daher das Wort »Unaussprechlichkeit« als deutsche Übersetzung für *ineffabilitas* gebrauchen.

of Nicholas of Cusa. A paper presented at the 11th International Congress of the SIEPM on »Intellect and Imagination in Medieval Philosophy« [Porto, 26–31 August 2002], in: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Vol. III, Maria Cândida Pacheco and José Meirinhos, Turnhout 2006, 1709–1722.

- 5 CHRISTIANE FISCHER, *Deus incomprehensibilis et ineffabilis*. Zur Gotteslehre des Nicolaus Cusanus, Dissertation (masch.) Jena 1999.
- 6 KARL OTTO APEL, Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn) 1 (1955) 200–221.
- 7 JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis*. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus von Kues (Europäische Hochschulschriften. Reihe 20: Philosophie 651), Frankfurt 2002.
- 8 KATRIN PLATZER, *Symbolica venatio und scientia aenigmatica*. Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartfragen 6), Frankfurt a. M. u. a. 2001.
- 9 JAMES E. BIECHLER, *The Religious Language of Nicholas of Cusa* (Dissertation Series 8), Montana 1975.
- 10 PETER J. CASARELLA, *Language and Theologia sermoncinalis in Nicholas of Cusa's Idiota de sapientia*, in: *Old and New in the Fifteenth Century*, Acta, Vol. XVIII 1991, 131–142.

A. Allgemeines Verständnis der Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*) im Mittelalter

Um zu sehen, wie Cusanus *ineffabilitas* gebraucht und verstanden hat, sollten wir zunächst die damals existierenden Definitionen von *ineffabilitas* eingehend prüfen. Klassische Definitionen sind diejenigen von Isidor von Sevilla in seiner Enzyklopädie *Etymologiarum sive originum libri XX* (c. 600) und von Johannes Balbus in *Catholicon* (1286). Cusanus hat die beiden Definitionen gekannt.

1. Isidor Hispalensis' Definition in den *Etymologiae sive origines*

Isidor definiert *ineffabilis* in den *Etymologiae sive origines* folgenderweise

»Allerdings wird [Gott] unaussprechlich genannt, nicht weil er nicht genannt werden kann, sondern weil er in keiner Weise durch menschlichen Sinn oder Verstand definiert werden kann; und deshalb, da nichts auf würdige Weise über ihn gesagt werden kann, ist er unaussprechlich.«¹¹

In dieser Definition erläutert Isidor, was mit der Unaussprechlichkeit Gottes nicht gemeint ist und was gemeint ist: Unaussprechlichkeit Gottes bedeutet nicht, dass »er nicht genannt werden kann«. Ich nenne diese Position die klare Ausgrenzung der Idee der absoluten Unaussprechlichkeit von der Bedeutung des Wortes »Unaussprechlichkeit«. Für Isidor bedeutet die Unaussprechlichkeit Gottes, dass er »in keiner Weise durch menschlichen Sinn oder Verstand definiert werden kann«, und dass »nichts auf würdige Weise über ihn gesagt werden kann«. Diese beiden Deutungen indizieren die Unmöglichkeit einer Definition oder einer würdigen oder genauen Aussage und zugleich die Möglichkeit der nicht würdigen oder ungenauen Aussage. Wir nennen diese Position »die starke und schwache Unaussprechlichkeit«. Die Unmöglichkeit, etwas auf würdige Weise und genau auszusprechen, ist die starke Unaussprechlich-

11 ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum liber VII*, c. 1, n. 16: »Nonum Tetragrammaton, hoc est quattuor litterarum, quod proprie apud Hebraeos in Deo ponitur, iod, he, iod, he, id est, duabus ia, quae duplicata ineffabile illud et gloriosum Dei nomen efficiunt. Dicitur autem ineffabilis, non quia dici non potest, sed quia finiri sensu et intellectu humano nullatenus potest; et ideo, quia de eo nihil digne dici potest, ineffabilis est.«

keit und die Möglichkeit, etwas auf unwürdige Weise und ungenau auszusprechen, ist die schwache Unaussprechlichkeit.

2. Johannes Balbus' Definition in *Catholicon*

Johannes Balbus hat 1286 das lateinische Wörterbuch *Summa, quae vocatur catholicon* zusammengestellt, und 1460 wurde dieses in Mainz unter dem Namen *Catholicon* gedruckt. In diesem Wörterbuch integriert Johannes Balbus die Definition von Isidor und erklärt die Bedeutung von *ineffabilis* folgendermaßen:

»*Ineffabilis*: Dieser Begriff ist von ›in‹ und ›effabilis‹ abgeleitet. Er und sie ineffabilis und es ineffabile: Was man nicht sagen kann oder was man nur mit Mühe sagen kann. Daher ist auch Gott unaussprechlich, nicht weil er nicht genannt werden kann, sondern weil er keineswegs definiert werden kann durch die menschliche Sinneswahrnehmung oder den menschlichen Verstand. Und deshalb, da nichts auf würdige Weise über ihn gesagt werden kann, wird er unaussprechlich genannt. In gleicher Weise und aus dem gleichen Grund wird ein gewisser Name Gottes ›unaussprechlich‹ genannt, und ›bi‹ ist kurz [d. h. es ist nicht akzentuiert].«¹²

Johannes gibt zuerst eine allgemeine und doppeldeutige Bedeutung für *ineffabilis*:

- (i) »was man nicht sagen kann oder
- (ii) was man nur mit Mühe sagen kann«.

In diesem Sinne kann Unaussprechlichkeit beides, sowohl die Unmöglichkeit als auch die Schwierigkeit, etwas über etwas auszusprechen, bedeuten. Diese Bedeutung kann man absolute und starke Unaussprechlichkeit nennen. Der Rest der Definition von Johannes spricht über die Unaussprechlichkeit Gottes und ist eine Wiederholung der Definition von Isidor. Dadurch schließt Johannes auch die Idee der absoluten Unaussprechlichkeit Gottes aus und bestätigt die Idee der starken und schwachen Unaussprechlichkeit.

12 JOHANNES BALBUS, *Catholicon*, Mainz 1460 (Nachdruck Westmead 1971), [fol. 196^{vb}]: »*Ineffabilis*: ab ›in‹ et ›effabilis‹ componitur. Hic et hec ineffabilis et hoc -le: quod quis non potest loqui vel quod quis potest loqui cum difficultate. Unde et deus est ineffabilis non quia dici non potest sed quia finiri sensu et intellectu humano nullatenus potest. Et ideo quia de eo nihil digne dici potest ineffabilis dicitur. Similiter et eadem ratione quoddam nomen dei dicitur ineffabile et corripit ›bi‹.«

3. Die Grade der Unaussprechlichkeit

Wie bereits klar geworden ist, kann man in diesen Definitionen drei Grade der Unaussprechlichkeit in Bezug auf Gott unterscheiden:

- (i) Absolute Unaussprechlichkeit: Beide Autoren schließen die »absolute Unaussprechlichkeit« von der Bedeutung des *ineffabilis* in Bezug auf Gott aus, wenn sie sagen, dass Unaussprechlichkeit nicht bedeutet, dass »er nicht genannt werden kann«.
- (ii) Starke Unaussprechlichkeit: Beide betonen die Unmöglichkeit zu definieren und etwas würdig und genau auszusagen.
- (iii) Schwache Unaussprechlichkeit: Im Gegenzug räumen sie indirekt die Möglichkeit ein, mit Mühe etwas ungenau auszusprechen.

B. Cusanus' Verständnis der Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*)

Cusanus' Verständnis der Unaussprechlichkeit Gottes unterscheidet sich nicht von Isidor und Balbus oder von den traditionellen Überlegungen über die Unaussprechlichkeit. Neu ist die starke und klare Betonung der Grenzen und der Möglichkeiten des Wissens und der Sprache. Der Begriff *ineffabilis* erscheint fast 150 Mal sowohl in seinen Werken als auch in seinen Predigten. In verschiedenen seiner Werke, vor allem in den letzten, wie *Compendium* und *De apice theoriae*, finden wir keine einzige explizite Verwendung des Begriffs *ineffabilis*. Aber die Idee der Unaussprechlichkeit existiert in allen seinen Schriften mehr implizit als explizit.

1. Definition von »*effari*« und »*loqui*«

In den Schriften des Cusanus finden wir keine ausführliche Definition für *ineffabilis*. Aber seine Definitionen für *effari* und *loqui* könnten uns die notwendigen Hinweise für ein allgemeines Verständnis von Cusanus' Konzept der Unaussprechlichkeit schenken.

a) Definition des Aussprechens (*effari*)

Cusanus definiert *effari* folgendermaßen: »*Effari*/Aussprechen bedeutet ja einen inneren Begriff durch lautliche oder andere figürliche Zeichen

nach außen hin auszusagen.«¹³ Gemäß dieser Definition braucht man drei Faktoren, um etwas über etwas/jemanden auszusprechen:

- (i) Einen inneren Begriff
- (ii) Lautliche oder figürliche Zeichen und
- (iii) den Akt des Aussprechens.

Die Definition zeigt klar den Bezug zwischen Sprache und Wissen und deshalb auch den Bezug zwischen *comprehensibilitas* und *effabilitas* oder *incomprehensibilitas* und *ineffabilitas*. Die Definition indiziert indirekt zwei mögliche Gründe der Unaussprechlichkeit: Etwas kann unaussprechlich sein

- (i) wegen Mangels eines inneren Begriffs oder
- (ii) wegen Mangels des lautlichen oder figürlichen Zeichens für den inneren Begriff.

Von dieser Definition des Aussprechens her kann man eine Definition für Unaussprechlichkeit konstruieren: Unaussprechlichkeit ist die Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, etwas nach außen hin auszusagen, weil es dafür entweder keinen inneren Begriff oder keine lautlichen oder figürlichen Zeichen gibt.

b) Definition des Sprechens (*loqui*)

Die zweite Definition betrifft den Begriff »*loqui*« und schenkt weitere Hinweise. In seinem Werk *De principio*, im Zusammenhang mit der Rede vom *Logos* oder vom Fleisch gewordenen Wort, definiert Cusanus das Verb *loquor*: »Sprechen ist Enthüllen oder Offenbaren«¹⁴ des Geistes. Der Geist bildet Worte, um sich zu offenbaren. In seinem Werk *Compendium* bezeichnet er die Worte als »das Sich-Zeigen des Geistes« und die Vielfältigkeit der Worte als »das vielfältige Sich-Zeigen des einen Geistes«.¹⁵ Der Mensch als zweiter Gott (*deus secundus*) und Mikrokosmos (*microcosmus*) und die *mens humana* als lebendiges Abbild Gottes

13 *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 4: »Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra dari vocabulis aut aliis figuralibus signis.« Dupré II, 571.

14 *De princ.*: h X/2b, N. 16, Z. 6: »Loqui est revelare seu manifestare.«

15 *Comp.* 7: h XI/3, N. 20, Z. 9–11: »Mens igitur formator verbi cum non formet verbum, nisi ut se manifestet, tunc verbum non est nisi mentis ostensio. Nec varietas verborum aliud est quam unius mentis varia ostensio.«

(*viva imago dei*)¹⁶ können über alles Worte bilden und immer irgendeinen inneren Begriff über alles haben und alles durch irgendein lautliches oder figürliches Zeichen aussprechen. Die Frage ist, ob alles, was der Geist bildet, der Realität entspricht, und alles, was der Mensch ausspricht, die Wahrheit enthält?

Die Verben *ad extra fari*, *revelare* und *manifestare*, die wir in beiden Definitionen finden, beziehen sich auf etwas, das verborgen ist oder das intern ist, das man ans Licht bringen soll. Daher können wir Aussprechbarkeit und Unaussprechlichkeit auf folgende Weise definieren: Aussprechbarkeit (*effabilitas*) ist die Möglichkeit der Externalisierung/*manifestatio/revelatio* eines inneren Konzepts durch Worte oder andere Zeichen. Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*) ist die Unmöglichkeit der Externalisierung/*manifestatio/revelatio* durch Worte oder andere Zeichen, entweder aufgrund der Unfähigkeit des Subjekts in Bezug auf sein Wissen oder aufgrund der Jenseitigkeit des Gegenstandes des Wissens [z. B. Gott].

Wenn wir Cusanus' epistemologische Lehre im Hintergrund haben und die Definitionen von *effari* und *loqui* anschauen, können wir die drei Grade der Unaussprechlichkeit auch bei Cusanus entdecken:

- (i) Absolute Unaussprechlichkeit: die Unmöglichkeit, etwas über Gott auszusprechen, zu enthüllen oder zu offenbaren, sei es wegen des Fehlens eines inneren Begriffs darüber oder wegen des Fehlens von Zeichen dafür. Cusanus grenzt diese Grade von der Bedeutung der Unaussprechlichkeit ab.
- (ii) Starke Unaussprechlichkeit: die Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, einen inneren Begriff über Gott durch genaue und präzise Zeichen auszusprechen, zu enthüllen oder zu offenbaren. Das ist gemeint, wenn Cusanus Gott als *superineffabilis* bezeichnet.
- (iii) Schwache Unaussprechlichkeit: die Möglichkeit, einen inneren Begriff über Gott durch ungenaue und unpräzise Zeichen auszusprechen, zu enthüllen oder zu offenbaren.

In Cusanus' Denken hat die absolute Unaussprechlichkeit keinen Platz. Es unterstützt vielmehr die starke und die schwache Unaussprechlichkeit. Das ist gemeint, wenn Cusanus Gott als *ineffabilis* bezeichnet.

16 *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 9f.

2. Gott ist unaussprechlich (*ineffabilis*)

Cusanus sagt nicht, dass wir über Gott gar nicht reden können oder dürfen. Man kann reden, und viel reden, aber Gott bleibt »in sich [...] für jede Weise des Redens unaussprechlich«. ¹⁷ Unsere Reden können das Wesen Gottes nie erfassen. Das bedeutet wiederum nicht, dass Gottes Unaussprechlichkeit absolut ist. Wenn es so wäre, könnten wir nicht einmal sagen, dass Gott unaussprechlich ist, wie Klaus Kremer sagt: »[...]wie auch die Verborgenheit Gottes keine absolute ist. Dann könnten wir gar nichts von Gott sagen, noch nicht einmal, dass er ein verborgener Gott ist«. ¹⁸

Wie in Meister Eckharts Unterscheidung zwischen Gottheit (*deitas*) und Gott (*deus*) ¹⁹ finden wir bei Cusanus den Gedanken von Gott, der in sich Unendlichkeit (*infinitus*) ist, und von Gott, der sich offenbart als Schöpfer und als Dreifaltiger (*trinus*) ²⁰ oder ›Gott – verborgen und dennoch offenbar, ²¹ der sowohl die Spannung im Gottesbild des Cusanus schafft als auch die Spannung in seiner Erkenntnislehre und Sprachlehre.

Aus diesem Grund schlage ich vor, die Unaussprechlichkeit Gottes durch zwei Brillen anzuschauen: eine starke und eine schwache. Gott in sich und Gott als Schöpfer und Offenbarer. Wenn wir durch die starke Brille schauen, begreifen wir ihn als Unendlichen und als »gänzlich unaussprechlich«: »Gott ist gänzlich unaussprechlich, in allem alles, in nichts nichts, und alles und nichts in ihm er selbst«. ²² Wenn wir Gott durch die schwache Brille anschauen, begreifen wir Gott als Schöpfer, Dreifaltigen und nennen ihn anhand von verschiedenen Namen:

17 *De poss.*: h XI/2, N. 47, Z. 3: »Iohannes: [...] in se manet omni modo dicendi ineffabilis.«

18 KLAUS KREMER/ALFRED KAISER, Nikolaus von Kues: Gott – verborgen und dennoch offenbar, Textauswahl und Einführung von Klaus Kremer, Betreuung der Texte durch Alfred Kaiser, Leutesdorf 2001, 14.

19 MARKUS ENDERS, Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten 7 (›Populi eius qui in te est, misereberis‹) und 60 (›In omnibus requiem quaesivi‹) des Meister Eckhart, in: Meister Eckhart in Erfurt, hg. von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin/New York 2005, 459.

20 *De pace* 7: h VII, N. 21, S. 20, Z. 9.

21 KLAUS KREMER/ALFRED KAISER (wie Anm. 18).

22 *De poss.*: h XI/2, N. 74, Z. 5 f.: »[...] et penitus ineffabilis in omnibus omnia, in nullo nihil et omnia et nihil in ipso ipse, [...]«.«

»Gott als Schöpfer ist dreifaltig (*trinus*) und einer. Als Unendlicher ist er weder drei noch einer noch irgendetwas von dem, das gesagt werden kann. Denn die Namen, die Gott zugeteilt werden, werden von den Geschöpfen genommen, da er selbst in sich unaussprechlich und über allem ist, das genannt oder gesagt werden kann.«²³

Gäbe es bezüglich der Namen Gottes eine einzige Ausnahme, wäre es der Name JHWH, das *Tetragrammaton*, der als unaussprechlich, zutiefst geheimnisvoller Name Gottes genannt wird, weil er die *Einfaltung* aller *Lautlichkeit*, Quelle jedes aussprechbaren Wortes ist.²⁴ Dieser Name wurde offenbart, und alle anderen Namen sind von uns beigelegt. Dieser Name vertritt die starke Unaussprechlichkeit und alle gegebenen Namen stehen für die schwache Unaussprechlichkeit.

3. Gott ist überunaussprechlich (*superineffabilis*)

Die Spannung zwischen starker und schwacher Unaussprechlichkeit ist in den Schriften des Cusanus oft sichtbar. Sie erscheint als eine Spannung zwischen Aussprechbarkeit und Unaussprechlichkeit. Wenn die Spannung selber zu stark wird, nennt er Gott *superineffabilis*. *Superineffabilis* bezeichnet eigentlich die Unendlichkeit Gottes oder Gott in sich als absolute Einheit: »[...] die absolute Einheit selbst, die auch die über-unaussprechliche Wahrheit ist, bleibt, so wie sie ist, nicht-partizipierbar.«²⁵ Im Gespräch zwischen dem Heiden und dem Christen in *De deo abscondito* wird diese Spannung zwischen *effabilitas* und *ineffabilitas* dargestellt:

»Heide: Kann er überhaupt genannt werden?

Christ: Gering ist, was genannt wird. Er, dessen Größe unfasslich ist, bleibt unsagbar.

Heide: Ist er also unsagbar?

Christ: Er ist nicht unsagbar, sondern vielmehr über alles aussagbar. Er ist der Grund alles

23 *De pace* 7: h VII, N. 21, S. 20, Z. 9–12: »Verbum: Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset«; übersetzt in: *De pace fidei*/Der Friede im Glauben, deutsche Übersetzung von Rudolf Haubst (Nikolaus von Kues: Textauswahl in deutscher Übersetzung 1), Trier 32003.

24 *De gen.* 4: h IV, N. 168, Z. 1–5: »Et hinc maximi mysterii ineffabile dei nomen, quod Graeci, quia quattuor Hebraicis characteribus scribitur, Tetragrammaton appellant et Iehova profertur, forte quoniam est complicatio omnis vocalitatis, ineffabile dicitur, tamquam fons omnis effabilis verbi quasi ineffabilis in omni verbo effabili ut causa resplicet.«

25 *De con.* II, 6: h III, N. 104, Z. 1f.: »nam unitas ipsa absoluta, quae est et veritas superineffabilis, uti est, imparticipabilis remanet.« Dupré II, 116.

Nennbaren. Wie könnte der, der dem andern seinen Namen gibt, selbst ohne Namen bleiben?
Heide: Demnach ist er beides zugleich, sagbar und unsagbar.

Christ: Nein, auch das trifft nicht zu. Denn Gott ist nicht Wurzel und Ursprung des Widerspruches, sondern die Einfachheit, die vor jedem Ursprung steht. Daher kann man dies, daß er sagbar und unsagbar ist, auch nicht behaupten.

Heide: Was willst du dann von ihm sagen?

Christ: Daß er weder genannt noch nicht genannt, noch genannt und nicht genannt werden kann, sondern daß alles, was ausgesagt werden kann, gemeinsam und getrennt in Übereinstimmung und Widerspruch ihm wegen der Außerordentlichkeit seiner Unendlichkeit nicht entspricht. Er ist der eine Ursprungsgrund und steht vor jedem Gedanken, den man von ihm bilden könnte.«²⁶

Wegen der Unaussprechlichkeit Gottes können wir auf alle Fragen über Gott nur mutmaßliche Antworten geben. Wir können »auf die Frage, »ob Gott sei«, keine weitere Antwort geben, als dass er weder ist, noch nicht ist, aber auch nicht zugleich ist und nicht ist«. Diese Antwort ist »eine feine mutmaßliche Antwort« und »lautet auf alle Fragen gleich«. Eine völlige Genauigkeit in der Antwort bleibt unaussagbar und unerreichbar sowohl für die *ratio* als auch für den *intellectus*.²⁷ Mit anderen Worten, die Aussagen »Gott ist *ineffabilis*« oder »Gott ist *superineffabilis*« können die einfache Antwort auf jede Frage über Gott sein. Durch diese Auslegung bestätigt Cusanus die Unaussprechlichkeit Gottes auf starke Weise.

26 *De Deo abs.*: h IV, N. 10, Z. 1–17: »Gentilis: Potestne nominari? Christianus: Parvum est, quod nominatur. Cuius magnitudo concipi nequit, ineffabilis remanet. Gentilis: Est autem ineffabilis? Christianus: Non est ineffabilis sed supra omnia effabilis, cum sit omnium nominabilium causa. Qui igitur aliis nomen dat, quomodo ipse sine nomine? Gentilis: Est igitur effabilis et ineffabilis. Christianus: Neque hoc. Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem. Hinc neque hoc dici debet quod sit effabilis et ineffabilis. Gentilis: Quid igitur dices de eo? Christianus: Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur, sed omnia, quae dici possunt disiunctive et copulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt propter excellentiam infinitatis eius, ut sit unum principium ante omnem cogitationem de eo formabilem.« Dupré I, 305–307.

27 *De coni.* I, 5; h III, N. 21, Z. 10–17: »Non poterit enim infinitus responderi »an deus sit« quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est [...] Haec quidem subtilissima coniecturalis responsio est ad omnia quaesita aequa. Coniecturalis autem est, cum praecisissima ineffabilis inattingibilisque tam ratione maneat quam intellectu.« Dupré II, 23.

4. Der unaussprechliche Gott in der Theologie

Die Frage ist, »woher« und »wie« man lernt, dass Gott unaussprechlich ist. Die Unaussprechlichkeit Gottes, genauso wie die »belehrte Unwissenheit«, wird als eine persönliche Erfahrung geschenkt und Cusanus' Meinung nach lehrt uns die *docta ignorantia* die Unaussprechlichkeit Gottes. Diese *ignorantia* wird »*sacra ignorantia*« genannt: »Die heilige Unwissenheit lehrt uns, dass Gott unaussprechlich ist.«²⁸

Die *Theologia sacra* bewegt sich um Gott und die methodische Betrachtung der Unaussprechlichkeit Gottes gehört zur *theologia mystica*.²⁹ In diesem Zusammenhang macht Cusanus eine Unterscheidung zwischen dem Gott der *theologia mystica* und dem Gott der *theologia affirmativa*: Die Unaussprechlichkeit Gottes gehört zur mystischen Theologie und die Aussprechlichkeit Gottes gehört zur affirmativen Theologie. Die *Theologia affirmativa* betrachtet Gott als dreifaltigen und einen Schöpfer, sagt Cusanus.³⁰ Meiner Meinung nach beschäftigt sich die mystische Theologie mit der starken Unaussprechlichkeit und die affirmative Theologie mit der schwachen Unaussprechlichkeit.

In *De filiatione Dei* verdeutlicht Cusanus, dass jede Art der Theologisierung den unaussprechlichen Gott auf eigene Art und Weise ausspricht: *Theologia positiva/affirmativa*, *theologia negativa*, *theologia dubitativa*, *disiunctiva*, *theologia copulativa* usw.:

»Die eine Weise ist die bejahende, die alles von dem Einen bejaht; die verneinende ist jene, welche alles von dem Einen verneint; die zweifelnde, die weder verneint noch bejaht; die trennende, die das Eine bejaht, das Andere verneint; und die verbindende, welche die Gegensätze bejahend verknüpft oder sie verneinend verbindend verwirft. So stehen unter der einen Theologie alle möglichen Aussageweisen, im Bemühen, das Unsagbare irgendwie auszudrücken.«³¹

28 *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 19 [N. 87]: »Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem«. Dupré I, 293.

29 *Crib. Alk.* II, 1: h VIII, N. 86, Z. 1: »De theologia mystica, secundum quam deus est ineffabilis«.

30 *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90, Z. 1: »De theologia affirmativa, secundum quam deus est creator trinus et unus.«

31 *De fil.* 4: h IV, N. 83, Z. 11–17: »Una est enim theologia affirmativa omnia de uno affirmans et negativa omnia de eodem negans et dubia neque negans neque affirmans et disiunctiva alterum affirmans alterum negans et copulative opposita affirmative conecens aut negative ipsa opposita copulative penitus abiciens. Ita quidem omnes possibles dicendi modi sub ipsa sunt theologia id ipsum ineffabile qualitercumque exprimere conantes.« Dupré II, 637.

Cusanus schätzt theologische Aussagen, aber gleichzeitig rät er von jeder Art der Verabsolutierung ab. In *De non aliud*, Bezug nehmend auf Dionysius, lobt Cusanus theologische Aussagen. Solche theologischen Aussagen sind gewichtig und tiefgründig und lenken unseren Blick auf die unaussprechliche Gottheit.³² Auch Dionysius spricht mit vielen Worten über den Unaussprechlichen im zweiten Kapitel von *De Divinis Nominibus*.³³ In *De filiatione dei* wiederholt Cusanus, dass keine Aussage präzise ist: »Glaube aber nicht, daß diese Worte genau zutreffen. Denn das Unaussprechliche erreichen Worte nicht.«³⁴ Wer richtig mit der Theologie beschäftigt ist, weiß, dass Gott unaussprechlich und jenseits aller Bejahung und Verneinung ist: »[...] ein wahrhaft mit der Theologie Beschäftigter ... weiß, daß Gott über alle Bejahung und Verneinung hinaus unsagbar ist, was immer jemand sagt, und auch, daß das, was jeder von ihm sagt, nichts anderes ist als eine Weise, in der jemand über das Unaussprechliche spricht.«³⁵

5. Die Gründe und die Konsequenzen der Unaussprechlichkeit

Der Grund für die Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*) Gottes ist seine Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilitas*): »Was nicht begriffen werden kann, bleibt unaussprechlich«³⁶. Der Grund für die Unbegreiflichkeit ist zweifach: Die Unendlichkeit Gottes und die menschliche Endlichkeit. Was der Mensch von Gott begreifen kann, ist sehr begrenzt und deshalb ist auch sein Wissen sehr begrenzt. Cusanus' Philosophie der »Regionen« hilft uns die Unbegreiflichkeit besser zu verstehen.

32 *De non aliud* 15: h XIII, S. 38, Z. 38.11 [N. 72]: »Ferdinandus: Haec theologi ponderosa et profunda esse dicta perspicio et talia, quae in ineffabilem divinitatem modo, quo quidem homini conceditur, visum dirigunt. Nicolaus: Advertistine, quomodo de ipso ›non aliud‹ loquitur?«

33 *De non aliud* 14: h XIII, S. 32, Z. 14–18 [N. 59]: »Eodem libro capitulo secundo: ›Ineffabile quoque multis vocibus praedicatur, ignoratio, quod per cuncta intelligitur, omnium positio, omnium ablatio, quod positionem omnem ablationemque transcendit; divina sola participatione noscuntur.« Vgl. *Dionysiaca* I, 77–78.

34 *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z. 1f.: »Neque putes has locutiones praecisas, quoniam ineffabilia locutionibus non attinguntur.« Dupré II, 627.

35 *De fil.* 6: h IV, N. 84, Z. 10–17: »[...] vere theologizans scholaris [...] sciatur deum super omnem affirmationem et negationem ineffabilem, quidquid quisque dicat, et hoc ipsum, quod quisque de ipso dicit, non aliud esse quam modum quendam, quo de ineffabili loquens loquitur, [...].« Dupré II, 639.

36 *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 3: »Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet.«

a) Die Unmöglichkeit des genaueren und die Möglichkeit des ungenaueren Wissens

Es gibt vier Regionen des Wissens und wir verwenden verschiedene Fakultäten und Methoden je nach der Region, und das resultierende Wissen entspricht der Höhe der Region und des Wissens. Cusanus' Meinung nach ist das, was möglich ist, ungenaues, mutmaßliches Wissen, und was unmöglich ist, genaueres Wissen. Die folgende Tabelle zeigt klar die Regionen des Wissens, die Fakultät und Methode des Wissens und die Möglichkeiten und Grenzen des Wissens.

REGIONEN DES WISSENS	FAKULTÄT UND METHODE DES WISSENS	MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN
Sinnliche Region	Sinne (<i>sensus</i>): Passive Wahrnehmung	Eingeschränktes Wissen (<i>cognitio contracta</i>): Zugang nur zu Konkretem und nicht zum Allgemeinen
Rationale Region	Vernunft (<i>ratio</i>): Rationale Logik (Prinzip des Widerspruchs)	Wissenschaftliches Wissen / Mutmaßliches Wissen (<i>coniecturae</i>)
Intellektuelle Region	Intellekt (<i>intellectus</i>): Intellektuelle Logik Zusammenfall der Gegensätze (<i>coincidentia oppositorum</i>)	Belehrte Unwissenheit (<i>docta ignorantia</i>)
Göttliche Region	Inneres Auge (<i>oculus internus</i>): Verneinung, Schweigen, Meditation, Gnade	Vereinigung mit Gott (<i>θέωσις</i>)

b) Die Unmöglichkeit des genaueren Sprechens und die Möglichkeit des ungenaueren Sprechens

Die Konsequenz der Unaussprechlichkeit Gottes ist die Schwierigkeit, etwas Genaueres über Gott auszusprechen. Jede Region des Wissens hat eine entsprechende Art des Sprechens und einen entsprechenden Grad der Unaussprechlichkeit. Die folgende Tabelle zeigt die Region des Sprechens, die Art des Sprechens in jeder Region, die Antwort jeder Region auf die Beispielfrage »Existiert Gott?« und schließlich den Grad der Unaussprechlichkeit in jeder Region des Sprechens.

REGION DES SPRECHENS	ART DES SPRECHENS	ANTWORT AUF DIE BEISPIELFRAGE: <i>EXISTIERT GOTT?</i>	GRAD DER <i>INEFFABILITAS</i>
Sinnliche Region	Weder Affirmation noch Verneinung	Weder »Ja« noch »Nein«	—
Rationale Region	dubitativ: zirkular: affirmativ: negativ: eminent:	Existiert Gott? Ist Gott Existenz? Gott ist Existenz. Gott ist Existenz. Gott ist nicht Existenz. Gott ist Superexistenz.	Schwache und Starke Unaus-sprechlichkeit
Intellektuelle Region	paradox:	»Das schlechthin Größte ist oder ist nicht oder: ist und ist nicht oder: ist weder, noch ist es nicht.« ³⁷	Starke und Schwache Unaus-sprechlichkeit
Göttliche Region	kopulativ: Schweigender Modus	»daß [Gott] weder ist noch nicht ist, aber auch nicht zugleich ist und nicht ist.« ³⁸ —	Starke und Schwache Unaus-sprechlichkeit Absolute Unaus-sprechlichkeit (aus eigener Entscheidung)

c) Das Mögliche und das Unmögliche im Dialog zwischen Religionen und Kulturen

Das Wissen und das Sprechen spielen eine große Rolle im Alltag, im persönlichen Leben, in der Gesellschaft, in den Beziehungen usw. Cusanus' Lehre über die Möglichkeiten und die Grenzen des Wissens und des Sprechens kann uns in vielfacher Weise helfen. Heute, in unserer globalisierten Welt, ist es immer wieder wichtig, zu wissen, in welcher Region sich das Wissen und das Sprechen des anderen bewegt, und sich dem entsprechend darauf zu beziehen. Cusanus' Gedanken über die Möglichkeit und Begrenztheit des Wissens und des Sprechens, besonders seine Philosophie der Regionen, könnte im Dialog zwischen Religionen und Kulturen von großem Nutzen sein. Cusanus macht uns bewusst,

37 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 14, Z. 7–9 [N. 16]: »Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse vel esse et non esse vel nec esse nec non esse«.

38 *De coni.* I, 5: h III, N. 21, Z. 11 f.: »[...] quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.« Dupré II, 23.

worüber, wie und mit wem man über Gott und die göttlichen Begriffe sprechen soll. Die folgende Tabelle zeigt vier Regionen des Dialogs, vier entsprechende Themenbereiche und die adäquatesten Teilnehmer/innen in jeder Region.

REGION DES DIALOGS	THEMEN DES DIALOGS	TEILNEHMER(IN) DES DIALOGS
Sinnliche Region	Über religiöse Sitten, Feste (z. B. Ramadan, Weihnachten)	Jede/er
Rationale Region	Über religiöse Doktrinen (z. B. Menschwerdung Gottes, Offenbarung)	Menschen mit theologischer und philosophischer Erkenntnis
Intellektuelle Region	Über Weisheitslehre (Logos, Sapientia)	Gelehrte
Göttliche Region	Über göttliche Erfahrung	Mystiker und Heilige

Man kann bei der sinnlichen Region besser und einfacher anfangen. Hier könnte man über religiöse Sitten und Feste sprechen und sogar aktiv daran teilnehmen. Es ist nur eine Frage des Interesses und jeder Interessierte kann ohne Unterschied an dieser Art des Dialogs teilnehmen. In der rationalen Region dominiert die Vernunft und der Dialog geht mehr in die Richtung des theologischen und philosophischen Wissens. Deshalb können sich nur diejenigen, die dieses Wissen haben, aktiv und produktiv im Dialog engagieren. Aber der Erfolg dieser Art des Dialogs besteht in der Erkenntnis der Grenzen des Wissens und des Sprechens und in der Überzeugung, dass keine der religiösen Glaubensdoktrinen mit der Vernunft erklärbar sind. Dies fordert Offenheit und viel Toleranz. In der Region des Intellekts ist die höchste Weisheit das Thema. Auf dieser Ebene können Gelehrte aus verschiedenen Religionen und Kulturen fruchtbringend miteinander sprechen und einander verstehen. In der letzten Region, der göttlichen Region, spielt die Vernunft keine große Rolle mehr. Die Gesprächspartner sind Menschen, die göttliche Erfahrungen gemacht haben, so genannte Heilige oder Mystiker, die das Licht der Wahrheit am eigenen Leib gespürt haben. Sie wissen um die Möglichkeiten und Grenzen des Wissens und Sprechens. Die Einheit der Menschheit und der Friede zwischen Kulturen und Religionen wird nur

eine Realität, wenn der Dialog in allen vier Regionen intensiv stattfindet. Cusanus' *De pace fidei* ist eine Einladung zu einer Kultur des Dialogs zwischen Kulturen und Religionen.

Abschluss

In der göttlichen Region gibt es keine Worte und kein Sprechen, sondern nur Schweigen. Der Mensch entscheidet, nichts zu sagen, nicht weil nichts gesagt werden kann, sondern weil der Mensch erfährt, dass Gott *superineffabilis* ist, und dass alles, was er sagt, den unaussprechlichen Gott nicht trifft. Cusanus lobt solches Schweigen, das einen zur absoluten Unaussprechlichkeit führt:

»Und weil in dieser Weise über den unsagbaren Gott reden, bedeutet, sich einer Rede zu bedienen, die über allem Reden und Schweigen ist, dort, wo Schweigen Reden ist, ist eine solche Rede nicht von dieser Welt, sondern gehört dem ewigen Reich an.«³⁹

Die Begrifflichkeit der Unmöglichkeit des genaueren Wissens und die belehrte Unwissenheit (*docta ignorantia*) schenken uns Erkenntnis über die Unaussprechlichkeit Gottes, einmal stark und einmal schwach. Der Weg des Schweigens oder der selbst gewählten absoluten Unaussprechlichkeit führen zum Weg der Gotteskindschaft (*Theosis*/θέωσις). Frieden und Einheit unter den Menschen können nur eintreten, wenn jede/r sich als Kind Gottes annimmt und die Erfahrung der Gotteskindschaft ersehnt.

39 *De dato* 3: h IV, N. 107 Z. 7–9: »Et quoniam sic loqui de deo ineffabili est loqui loquela, quae est super omnem loquelam et silentium, ubi silere est loqui, non est haec loquela de hoc mundo, sed est regni aeterni.« Dupré II, 665.

Gott als Mathematiker?

Das Schöpfungsverständnis des Nicolaus Cusanus

Von David Albertson, Los Angeles*

Deus igitur Summus est & Primus Mathematicus, qui tempus & locum, quibus caret Aeternitas, creavit, & in tempore atque loco Mundum Creatum constituit, his terminis creaturam definiens, ut ita distingueretur à Creatore suo, qui infinitus & indeterminatus tempore & loco circumscribens Gloriosissimam suam Majestatem manifestare voluit.¹

Was bedeutet Schöpfungsverständnis genau? Wenn »Schöpfung« etwas anderes als »Kosmos« bedeutet, unterscheidet sich Schöpfungsverständnis gleichermaßen von bloßer Kosmologie. Deswegen sollte man nicht nur eine rein philosophische Antwort formulieren. Zum Beispiel: Das wichtigste Element in der Grundstruktur des Kosmos ist nach Cusanus nichts Physikalisches, nichts Ontologisches, sondern vielmehr die göttliche Dreieinigkeit.² Aber der cusanische Schöpfungsbegriff ist dennoch von seinem Erlösungsverständnis und von der Mystik gewissermaßen getrennt. Wenn Cusanus in *De docta ignorantia* die Christologie und Kosmologie in enge Beziehung zueinander setzen will, will er trotzdem auch etwas Bestimmtes, Sachliches und eher Neues (*prius inaudita*) über die Schöpfung selbst beitragen, wie man im zweiten Buch des Werkes lesen kann.³ Jedes christliche Schöpfungsverständnis betrifft aber nicht primär die Schöpfung, sondern tatsächlich den Schöpfer selbst – es ist mehr Schöpferverständnis als Schöpfungsverständnis. Die eigentliche Aufgabe

* Dieser Vortrag wurde vom Center for Religion and Civic Culture an der University of Southern California finanziell unterstützt und mit Hilfe von Prof. Dr. Nele Hempel-Lamer (California State University Long Beach) aus dem Englischen übersetzt.

1 ANDREAS CELLARIUS, *Harmonia macrocosmica*, Amsterdam 1661, 84; zitiert in STEMEON K. HENINGER, *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, San Marino (CA) 1974, 231.

2 Siehe RUDOLF HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.

3 Siehe *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 15 [N. 156].

einer Schöpfungstheologie ist der Versuch, begrenzt innerhalb der *regio dissimilitudinis*, des Bereichs der Vielfalt, Bewegung und Ungewissheit, auf irgendeine Weise Gott zu denken. Natürlich ist dieses Problem von Einheit und Vielheit, schon lange vorher grundgelegt bei den Vorsokratikern, für Cusanus überhaupt zentral.⁴

Unter Berücksichtigung dieser drei Unterscheidungen könnten wir möglicherweise das zweite Buch von *De docta ignorantia* einfach auslegen, wo Cusanus über die Schöpfungsordnung spricht, nämlich die Dreiheit von *materia*, *forma* und *conexio*, oder die vier Modi von *necessitas* und *possibilitas*. Es gibt jedoch noch viele schwierige und bislang unbeantwortete Fragen an den Text des wichtigsten Kapitels II,7 bis II,10, die aus den Ergebnissen der Handschriftenforschung von Maarten Hoenen folgen.⁵ Ungeachtet dessen, welcher Meinung man über die Kontroverse sein mag,⁶ gilt doch für die jetzige Untersuchung, dass die Schöpfungsbegriffe, die im zweiten Buch dargelegt sind, oft in späteren cusanischen Abhandlungen wiederholt werden. Was man in *De docta ignorantia* II findet – nämlich noch einen Versuch, das alte Problem von Einheit und Vielheit zu lösen –, wird danach zum Rohstoff des von Cusanus entwickelten Schöpfungsverständnisses und Schöpfer-Gedankens.⁷

-
- 4 Siehe z. B. KURT FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973; WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.
 - 5 MAARTEN J. F. M. HOENEN, *Ista prius inaudita*. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale* XXI (1995) 375–476.
 - 6 Siehe DAVID ALBERTSON, *A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous Fundamentum Naturae: Reassessing the Vorlage Theory*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77 (2010) 351–390.
 - 7 Zum Schöpfungsverständnis des Cusanus siehe: JOSEPH RANFT, *Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker*, Würzburg 1924; RUDOLF HAUBST, *Schöpfer und Schöpfung. Zur spekulativ-mystischen Gotteserkenntnis des Nikolaus von Kues*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950) 167–172; DERS. (wie Anm. 2); CARLO RICCATI, »Processio« et »Explicatio«. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, Napoli 1983; ALBERT DAHM, *Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 113 (2004) 118–136; JOHANNES WOLTER, *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 67), Münster 2004; FRÉDÉRIC VENGEON, *Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues*, in: *Revue d'histoire des sciences* 59 (2006) 219–243.

In dieser Hinsicht kann man vorausschauend bemerken, dass gewisse Schöpfungsbegriffe in späteren cusanischen Werken wichtiger als andere werden. Beispielsweise findet man in Cusanus' Schöpfungstheologie nach 1440 nicht nur *contractio* oder einfach die Dreiheit von *forma*, *materia* und *conexio*,⁸ sondern auch andere Konzepte, wie etwa Theophanie oder Verähnlichung (*assimiliatio*). Insbesondere begegnet man immer wieder drei grundlegenden begrifflichen Elementen in immer neuen Permutierungen: Es handelt sich um die Zahl, die das Quadrivium manifestiert; Faltung bzw. das Falten von *complicatio* und *explicatio*, Einfaltung und Ent- oder Ausfaltung; und letztlich das göttliche Wort, den Logos. Im Folgenden stelle ich vor, wie die drei Schöpfungsbegriffe von Zahl, Faltung und Wort in *De docta ignorantia* II erscheinen. Dieselben Elemente treten in den Werken des nächsten Jahrzehnts und besonders stark in *De theologicis complementis* wieder auf. Auf dieser Basis können präzisere Schlussfolgerungen in Bezug auf das cusanische Schöpfungsverständnis gezogen werden, wie ich im letzten Teil vorschlage.

1 Die Schöpfungsbegriffe in *De docta ignorantia*

1.1 Die Zahl in *De docta ignorantia* II

In *De docta ignorantia* I,10 befürwortet Cusanus bekanntlich den Gebrauch geometrischer Figuren zum Zwecke mystischer Betrachtung. Die Meditationen des Kardinals zu den vier quadrivialen Künsten selbst aber, die das zweite Buch von *De docta ignorantia* beginnen und beenden, werden oft übersehen. Diese Rahmung (d. h. II,1 und II,13) impliziert, dass Mathematik die Voraussetzung für die in diesem Buch dargelegte Theologie der Schöpfung ist. Wie Platon sagen würde: ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω (ohne Kenntnis der Geometrie soll keiner eintreten).⁹ Das boethianische Quadrivium von Arithmetik, Geometrie, Harmonik und

8 Zur *contractio* siehe u. a.: WOLTER (wie Anm. 7) 120–132. Zur *materia* und *forma* siehe: HAUBST (wie Anm. 2) 99–144; JEAN-MICHEL COUNET, *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris 2000, Kap. 3–4.

9 Zu den Quellen dieses Satzes siehe: H. D. SAFFREY, ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ, une inscription légendaire, in: *Revue des Études Grecques* 81 (1968) 67–87; vgl. D. H. FOWLER, *The Mathematics of Plato's Academy. A New Reconstruction*, Oxford 1987, 197–202.

Astronomie funktioniert nach Cusanus als einleitendes Korollar belehrter Unwissenheit.¹⁰ Die vier Wissenschaften der Zahl bestätigen ein Hauptprinzip des ersten Buches von *De docta ignorantia*: Außerhalb einer Teilhabe an Gottes Gleichheit bzw. dem Wort existiert die perfekte Gleichheit nicht.¹¹

Aus diesem Grunde ist das Quadrivium eine beispielhafte Illustration, wenn nicht sogar ein praktischer Beweis, für *docta ignorantia*.¹² Astronomische Berechnungen sind von Natur aus ungenau, weil die Bewegung der planetarischen Körper sich niemals wiederholt, sondern unentwegt neue, nie gleiche Einzelheiten mit sich bringt. In der Geometrie erreichen Zeichnungen nie die exakte Gleichheit abstrakter Konstruktionen. In der Musik sind der Präzision, mit der eine Harmonie oder eine Tonlage gespielt werden kann, keine Grenzen gesetzt: »Hier erhebe nun deinen Geist zur Einsicht, daß letzte vollkommene Harmonie Proportion in Gleichheit ist, die der lebende Mensch in seinem Leibesdasein nicht zu hören vermag.«¹³ Am wichtigsten ist natürlich, dass in der Arithmetik jede Zahl ungleich einer anderen ist, so dass keine Zahl jemals mit einer anderen vollends gleichgesetzt, sondern nur durch Proportionen und Harmonien in Beziehung gebracht werden kann. Aus diesem Grund manifestiert sich in den mathematischen Wissenschaften der infinite Horizont der menschlichen Unwissenheit.

Aber Cusanus lobt besonders das Quadrivium, weil es seiner Meinung nach wesentlich eine göttliche Tätigkeit ist. Der Erste, der sich des Quadriviums bedient hat, ist der Schöpfer:

10 Siehe *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 4 [N. 91].

11 Zur Zahl in der cusanischen Theologie und Philosophie siehe u. a.: HAUBST (wie Anm. 2) 203–254; THEO VAN VELTHOVEN, Gotteschau und menschliche Kreativität, Leiden 1977, 131–196; INIGO BOCKEN, Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues, in: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-Theologische Dimensionen (MFCG 29), hg. von Friedrich Pukelsheim u. Harald Schwaetzer, Trier 2005, 201–220; ANKE EISENKOPF, Zahl und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues, Regensburg 2007; MARCO BÖHLANDT, Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401–1464), Stuttgart 2009, 107–187.

12 Siehe *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 14ff. [N. 93].

13 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 13–15 [N. 93]; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke, Band I, *De docta ignorantia*/Die belehrte Unwissenheit, übersetzt u. hg. von Paul Wilpert †, besorgt von Hans Gerhard Senger, Lateinisch-deutsch (= NvKdÜ 15a, 41994; 15b, 31999; 15c, 21999), Hamburg 2002, 7.

Gott hat bei der Erschaffung der Welt sich der Arithmetik, der Geometrie, der Musik und der Astronomie bedient, Künste, die auch wir anwenden, wenn wir nach proportionalen Verhältnissen der Dinge, der Elemente und der Bewegungen forschen. Mit Hilfe der Arithmetik hat er die Dinge zur Einheit verbunden, durch die Geometrie sie gestaltet, auf daß sie dadurch Festigkeit, Beständigkeit und Beweglichkeit ihren Bedingungen gemäß erhielten, mit Hilfe der Musik hat er sie so in ein gegenseitiges Verhältnis gebracht, daß keine größere Menge von Erde in der Erde ist als Wasser im Wasser, Luft in der Luft und Feuer im Feuer, so daß sich keines der Elemente völlig in das andere auflösen kann.¹⁴

In bewunderungswürdiger Ordnung sind deshalb die Elemente von Gott gegründet, der »alles nach Zahl, Gewicht und Maß« geschaffen hat. Die Zahl bezieht sich auf die Arithmetik, das Gewicht auf die Musik, das Maß auf die Geometrie.¹⁵ [...] Wer wollte diesen Künstler nicht bewundern, der auch bei den Sphären, Sternen und Sternregionen solche Kunst anwendete, daß ohne letzte Genauigkeit sich die Harmonie aller mit der Verschiedenheit aller verbindet.¹⁶

Diese Passagen aus II,13 erinnern natürlich an das Bild des *Timaeus* aus der Demiurgie, wie er den Kosmos anhand von Zahlen und Proportionen anordnet.¹⁷ Sie verweisen möglicherweise aber auch auf Thierry von Chartres' Beschwörung des Quadriviums aus seinem Genesis-Kommentar im zwölften Jahrhundert. Thierry schreibt:

Es dürfte nun vier Gattungen von Vernunftgründen geben, die den Menschen zur Erkenntnis des Schöpfers führen: nämlich Beweisgänge der Arithmetik, der Musik, der Geometrie und der Astronomie. Diese Instrumente müssen in dieser Theologie kurz benutzt werden, damit sowohl die Kunstfertigkeit des Schöpfers in den Dingen erscheine als auch das, was wir uns vorgenommen haben, vernünftigt dargelegt werde.¹⁸

Neu und auffallend an dem cusanischen Gebrauch des Quadriviums in *De docta ignorantia* aber ist, dass mathematische Ordnung und Exaktheit nicht, im Gegensatz zu Thierry, herangezogen werden, um die Kunstfertigkeit des Schöpfers in den Dingen sichtbar zu machen. Für Cusanus ebnet das Quadrivium nicht den Weg zu natürlicher Theologie oder Ethik; darauf drängt Platon, wenn er im *Timaeus* die Philosophen dazu ermahnt, ihr Leben nach der Harmonie und dem Rhythmus auszurich-

14 *De docta ign.* II, 13; h I, S. 110, Z. 23–S. 111, Z. 3 [N. 175]; Wilpert (wie Anm. 13) 109.

15 *De docta ign.* II, 13; h I, S. 111, Z. 11–13 [N. 176]; Wilpert (wie Anm. 13) 111.

16 *De docta ign.* II, 13; h I, S. 112, Z. 15–17 [N. 178]; Wilpert (wie Anm. 13) 113.

17 PLATO, *Timaeus*, 35b ff.

18 THIERRY VON CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, N. 30, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, ed. Nikolaus Häring (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 20), Toronto 1971, 568; übersetzt in: Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert, hg. von Alexander Fidora und Andreas Niederberger, Frankfurt am Main 2002, 3.

ten, die in der mathematischen Forschung unterschieden werden.¹⁹ Cusanus bezieht sich nicht auf mathematisches Wissen, weil dessen Stabilität die ewige göttliche Ordnung zu erkennen gibt, sondern vielmehr, weil das Quadrivium daran scheitert, präzise Ergebnisse zu liefern.

Die Präzision des Quadriviums können sich die Menschen, die es anwenden, nur vorstellen, denn in unserer Mathematik kann sie nie gänzlich erreicht werden. Das Potential des Quadriviums wird nur im göttlichen, nicht aber im menschlichen Gebrauch erfüllt. Gott kann geometrische Exaktheit erreichen, weil Gott die Gleichheit selbst besitzt; der Gebrauch der Geometrie durch den Menschen bleibt ungenau, aber genau das Scheitern seiner quadrivialen Experimente in einer Welt aus reiner Differenz bezeugt – wenn auch als Negativwert – eine Spur von Gleichheit und Identität. Für Cusanus sollte der Betrachter – wie Thierry von Chartres es über Augustinus schreibt – »in der Mathematik Zuflucht suchen«,²⁰ aber nur im Sinne einer Imitation der mathematischen Aktivität Gottes. Gott ist der einzige Mathematiker, und nur aus dem Grunde erlauben uns menschliche Bemühungen in quadrivialer Wissenschaft, mit all ihren Mängeln, einen Einblick in das, was numerisches Wissen sein könnte – wäre Gott der Geometer, und nicht wir. Die quadrivialen Künste versprechen kein positives Ergebnis für Mathematiker, aber sie gewähren im Negativwert ein Mittel, göttliche Transzendenz denkbar zu machen. Weil der Schöpfer ein Geometer ist, sind wir es nicht, aber durch die Imitation der quadrivialen Aktivität des göttlichen Verstandes lernen wir als Analogie, unsere eigene Endlichkeit zu messen, und wir erlangen auf diese Weise einen Vorgesmack der Unendlichkeit.

Gott als Anwender des Quadriviums: Wie ernst meint Cusanus das? Ich werde zu dieser Frage später zurückkehren, aber im Moment sollten wir sie als wichtigen Teil seines Schöpferbegriffs im Auge behalten. Wir sollten nicht annehmen, dass er diesen Teil seines Gottes-Gedankens lediglich als Metapher oder Mythos versteht.

19 Siehe PLATO, *Timaeus*, 47a ff.

20 THIERRY VON CHARTRES, *Tractatus de Trinitate*, Häring (wie Anm. 18) 306; vgl. DERS., *Commentarius Victorinus*, N. 81, Häring 498.

1.2 Faltung in *De docta ignorantia* II

Es ist hinreichend bekannt, dass Cusanus das duale Konzept von *complicatio* und *explicatio* von Thierry von Chartres übernommen hat, der wiederum mit Wahrscheinlichkeit von der boethianischen Darstellung der Vorsehung in der *Consolatio* beeinflusst wurde.²¹ Thierrys Gebrauch dieser Konzepte ist jedoch eher begrenzt. In seinen *Lectiones* über Boethius' *De Trinitate* strukturiert Faltung die vier Arten des Seins im Universum.²² Faltung setzt den Schöpfer zur Schöpfung wie Einheit zu einer numerischen Folge in Beziehung. Thierry benutzt den Begriff Faltung beispielsweise nie in seinem Kommentar zur Genesis, in welchem er sich auf das Quadrivium bezieht, und er stellt Faltung auch nie in den Zusammenhang mit seinen zahlreichen Hinweisen auf das göttliche Wort oder Gleichheit.²³ Im Gegensatz dazu benutzt Cusanus *complicatio* und *explicatio* in vielfacher Hinsicht, ob in Bezug auf göttliche Vorsehung (I,22; N. 67–69), die göttlichen Namen (I,24; N. 75–79) oder die Bedeutung des Glaubens (III,11; N. 244). Aber sein größeres Nachdenken über

21 Siehe BOETHIUS, *Consolatio philosophiae* IV, 6, 10, ed. Claudio Moreschini (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), München/Leipzig 2005, S. 122, Z. 34–40. THIERRY VON CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, N. 4–6, Häring (wie Anm. 18) 155–156. Vgl. u. a.: RICCATI (wie Anm. 6) 110–122; THOMAS P. MCTIGHE, The meaning of the couple ›complicatio–explicatio‹ in the philosophy of Nicholas of Cusa, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 32 (1958) 206–214; DERS., A Neglected Feature of Neoplatonic Metaphysics, in: Christian Spirituality and the Culture of Modernity: The Thought of Louis Dupré, hg. von Peter J. Casarella u. George P. Schnier, Grand Rapids, Mich./Cambridge 1998, 27–49; JEAN-MICHEL COUNET, La contribution de Nicolas de Cuse au lexique philosophique: inventions et recyclages, in: L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge (Rencontres de philosophie médiévale 8) hg. von Jacqueline Hamesse u. Carlos Steel, Turnhout 2000, 421–436; DERS., Les complications de l'histoire de la philosophie. Boèce, Nicolas de Cues, Giordano Bruno, in: Différence et Identité. Les enjeux phénoménologiques du pli, hg. von G. Cormon, S. Laoureux u. J. Piéron, Hildesheim 2006, 5–26; ARNE MORITZ, Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIV), Münster 2006, 46–62 und 225–237.

22 Siehe THIERRY VON CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, N. 7–14, Häring (wie Anm. 18) 156–159; vgl. DERS., *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, N. 12–23, Häring 271–273.

23 Zum *Verbum* vgl. u. a.: THIERRY VON CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, N. 41–46, Häring (wie Anm. 18) 572–575; DERS., *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, N. 40–41, Häring 81; DERS., *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, N. 12–23, Häring 271–273; DERS., *Commentarius Victorinus De Trinitate* 81–88, Häring 498–499.

den Begriff Faltung als Prisma für das Verständnis von Schöpfung beginnt erst im zweiten Buch von *De docta ignorantia*. Dort verbindet Cusanus, in einer Abwendung von Thierry, die Theologie der Faltung mit dem Quadrivium und mit dem Wort.

Es ist wichtig zu erkennen, dass Cusanus den Faltungsbegriff in II,3 als Antwort auf eine spezifische Folge von Problemen einführt, nämlich auf die Aporien der Schöpfung, die er in II,2 konfrontiert. In II,1 bringt das Quadrivium, wie ich bereits oben gezeigt habe, die wesenhafte Negativität kosmologischen Wissens zum Ausdruck. In II,2 erläutert Cusanus die Folgerung daraus: die Unbegreiflichkeit der Geschöpflichkeit als solche oder in philosophischer Hinsicht das alte Problem der Einheit und der Vielheit. Um Schöpfung denkbar zu machen, müsste man ihren Ursprung verstehen können sowie ihre Beziehung zu diesem Ursprung. Aber genau das sind die Dinge, die aus der Perspektive eines Geschöpfes nicht messbar sind. Wer kann nun das Sein der Schöpfung begreifen? fragt Cusanus nicht weniger als fünf Mal, ebenso wie Gott im Buch Hiob.²⁴ Das abhängige oder abgeleitete Geschöpf ist unkenntbar, wenn der göttliche Ursprung unkenntbar ist. Die Schöpfung ist eine Vielheit, die von der Einheit abstammt; daher ist sie weder eines (weil abstammend) noch vieles (da von der Einheit abstammend) oder gar irgendwie beides. Die Aporie der Einheit und der Vielheit ist identisch mit dem Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen unendlichen geraden Linien und endlichen gekrümmten Linien, zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit.

Hier führt Cusanus die Faltung als eine Lösung für eine solche Aporie der Schöpfung ein. Aber wie sollen wir uns eine solche »Lösung« vorstellen? Am Ende von II,2, bevor er sich zu *complicatio* und *explicatio* hinwendet, untersucht Cusanus die Eckhartsche Dialektik als eine Möglichkeit, das Problem der Einheit und der Vielheit zu lösen. Schöpfung ist eine *infinitas finita* oder ein *deus creatus*.²⁵ Solche dialektischen Formulierungen tragen allerdings weniger dazu bei, den Modus der Geschöpflichkeit zu klären, als das Dilemma neu zu betonen. Dialektik ist eine Möglichkeit, auf die Aporien der Schöpfung eine Antwort zu finden. Mit der Dialektik weist man nur auf die Unzulänglichkeit der Sprache hin, das Geschöpf zu definieren und gibt sich mit dem Paradox zufrieden.

24 Siehe *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 7ff. [N. 100]; Wilpert (wie Anm. 13) 17.

25 Siehe *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 18–19 [N. 104].

Andere Vertreter der dionysischen Tradition versuchen jedoch den Modus der Geschöpflichkeit genauer zu bestimmen. Eriugena spricht diesbezüglich im *Periphyseon* über Ausgang und Rückkehr von Theophanie²⁶ und Albertus Magnus in seinem Kommentar zum *Liber de causis* von einem dynamischen Fluss des Seins.²⁷ Diese Begriffsstrategien sind nicht daran interessiert, die Aporien zu lösen; gleichzeitig überlassen sie aber auch nichts der Dialektik. Stattdessen ist es das Ziel von »Theophanie« und »Fluss«, den semantischen Zeitraum, in dem wir mit den Aporien verweilen, zu vergrößern, damit wir weiterhin ungehindert von ihnen sprechen können. Jegliche Theologie der Schöpfung, die auch nur irgendetwas besagt, überwindet die Negativität der Erkenntnis nicht, sondern zeigt sich ihr gegenüber so zögerlich wie möglich. Sie dehnt sich: im räumlichen Sinne als Erweiterung und im zeitlichen Sinne als Verzögerung oder Verschiebung. Eine Art der Dehnung ist dialektisch, aber eine andere Art ist die metaphorische Verschiebung der Aporie in ein neues Begriffsregister, wie etwa »Fluss« oder »Theophanie«. Dann, wie Cusanus am Ende von *De theologicis complementis* schreibt, »wird dort, was ungerne zu sein scheint, tragbar mittels eines anderen Wortes, da dieses Wort zwar in Hinblick auf uns ein anderes ist, nicht jedoch dort. Der Wirklichkeit nach ist es vielmehr synonym.«²⁸ »Faltung« ist in der cusanischen Theologie »auf uns ein anderes Wort«, eine erneute metaphorische Verschiebung, aber es gibt einen wichtigen Unterschied zu Dialektik, Theophanie und Fluss. Der Begriff der Faltung ist nicht hauptsächlich dionysisch, sondern beruht auf einer besonderen Kosmologie von Zahl und Anzahl. Anders als Theophanie und Fluss wurzelt die Faltung ursprünglich in der Zahl.

26 Siehe RICCATI (wie Anm. 7); WERNER BEIERWALTES, ERIUGENA REDIVIVUS. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, in: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1987, hg. von Werner Beierwaltes, Heidelberg 1987, 311–343; DERS., Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main, 1994; EDOUARD JEAUNEAU, The Neoplatonic Themes of *Processio* and *Reditus* in Eriugena, in: Dionysius XV (1991) 3–29.

27 ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Lib. I, Tract. 4 [»De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine«], Kap. 1–5, in: Opera Omnia, hg. von Institutum Alberti Magni Coloniense, Bd. 17.2, Münster 1993, 42–49. Vgl. THÉRÈSE BONIN, Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's *On the Causes and the Procession of the Universe*, Notre Dame 2001.

28 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 36–38; Dupré III, 703.

Cusanus' Theologie der Faltung in II,3 ist eine weitere Möglichkeit, die Aporien zu verzögern und somit die Möglichkeit offen zu halten für eine Theologie der Schöpfung. Faltung setzt Geschöpf und Schöpfer in Beziehung, während gleichzeitig das unbekannte Verhältnis zwischen ihnen, das die belehrte Unwissenheit erfordert, erhalten bleibt.

Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.²⁹ [...] Man muß bekennen, daß man nur ein Wissen um das Nichtwissen über die Art and Weise der Einfaltung und Ausfaltung besitzt, obwohl man weiß, daß Gott die Einfaltung und Ausfaltung aller Dinge ist, und daß, sofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist und, sofern er Ausfaltung ist, er in allem das ist, was es ist [...].³⁰

Cusanus' Methode theologischen Verweisens ist in diesen Passagen vorsichtig begrenzt. Außer der bloßen Verweisung auf die Faltung als Bindeglied zwischen Gott und Schöpfung ist nichts festgelegt. Tatsächlich fügt Cusanus schnell hinzu, dass »die Weise der Einfaltung und der Ausfaltung freilich die Fassungskraft unseres Geistes übersteigt«³¹ und dass »man sein völliges Nichtwissen über die Art und Weise der Einfaltung und Ausfaltung bekennen muß«.³²

Die reine Gegenseitigkeit von *complicatio* und *explicatio* erlaubt keine andere konzeptuelle Bestimmung außerhalb der dualen Begriffe selbst. Sie bezeichnen nichts anderes als das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, welches mit Ausnahme dieses Sachverhaltes unbekannt bleibt. Ihr cusanischer Gebrauch lässt nichts Weiteres durchgehen. Hier sind zwei Mechanismen des dualen Begriffs am Werk. Beim ersten handelt es sich um die ständige Wiederholung des göttlichen Titels: Ausgehend vom Nexus der Faltung gibt es keine weitere Wirkung oder Anwesenheit außer Gott selbst. Gott faltet ein und Gott entfaltet. Der Unterschied zwischen diesen zwei Arten des Faltens ist angesichts der vorhergehenden Einigkeit des Faltenden sozusagen sekundär. Beim zweiten Mechanismus geht es um Räumlichkeit: Gott ist in allem und alles ist in Gott. Die perfekte räumliche Spiegelung der Falte löscht sich selbst aus und bewahrt die *regula doctae ignorantiae*.³³

29 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 14–16 [N. 107]; Wilpert (wie Anm. 13) 25.

30 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 72, Z. 12–15 [N. 111]; Wilpert (wie Anm. 13) 29.

31 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 29–30 [N. 109]; Wilpert (wie Anm. 13) 27.

32 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 72, Z. 11–12 [N. 111]; Wilpert (wie Anm. 13) 29.

33 Siehe MORITZ (wie Anm. 21) über das »negativ (bestimmte) Begründungsverhältnis« der dualen Begriffe (120ff.).

Trotzdem führt »Faltung« als festgelegtes Konzept natürlich ein gewisses semantisches Quantum ein. Cusanus sagt noch etwas Weiteres über Faltung. Er legt den Ursprung der Faltung in der arithmetischen Einheit fest, das heißt, in der Zahl: »Die unendliche Einheit ist demnach die Einfaltung von allem. [...] Die größte ist sie indes nicht so, wie die Einheit die Einfaltung der Zahl ist, sondern weil sie die Einfaltung von allem ist.«³⁴ Dieses Zitat ist vielsagend, da es die numerische Basis für seine Koordination von Geschöpf und Schöpfer durch seinen Faltungsbegriff aufzeigt. Cusanus schreibt nicht nur, dass göttliche Einheit die Einfaltung der Zahl ist, sondern auch dass diesselbe Einheit die Einfaltung aller Dinge ist. Hier finden wir uns mit einer Auswahl von Interpretationsmöglichkeiten konfrontiert. Ist Faltung dem Wesen nach mathematisch und hat Cusanus sie aus diesem Grund für den theologischen Gebrauch erschlossen? Oder ist Faltung für Cusanus ein wahres Merkmal der göttlichen Identität, nämlich der Einheit selbst, von der die menschliche Mathematik eine Spiegelung ist?

Cusanus führt mehrere Beispiele für Entfaltung an. Zahl ist die Entfaltung von Einheit, Quantität ist die Entfaltung des Punktes und Bewegung ist die Entfaltung von Ruhe; diese entsprechen auch der Arithmetik, Geometrie und Astronomie.³⁵ Diese mathematischen Beispiele lassen die Frage nach der letzten Faltungsbedeutung zu. Nach diesen Beispielen ist numerische Einheit das, was entfaltet ist, das heißt, der Faltende. Aber in dem oben zitierten Text ist tatsächlich Gott der Faltende. Ist der ursprüngliche Fall der Faltung Gott selbst? Oder ist Faltung einfach ein auf Gott angewandtes, ursprünglich mathematisches Symbol? Sie scheint nicht nur ein Symbol zu sein, da Cusanus auch die Auffassung vertritt, dass die Einheit des göttlichen Verstandes die Vielheit der Schöpfung einfaltet:

Wie also aus unserem Geist dadurch, daß wir durch einen Allgemeinbegriff vieles in seiner Vereinzelung erkennen, die Zahl entspringt, so entspringt die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geist, in dem sie viele ohne Vielheit sind, da sie ja in der einfaltenden Einheit sind.³⁶

Faltung passt daher ordnungsgemäß zu Gott. Als der ursprünglich Faltende ist Gott ebenfalls auch der ursprüngliche Fall entfalteter Zahl,

34 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 9–12, [N. 105]; Wilpert (wie Anm. 13) 23.

35 Siehe *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 11–23 [N. 105–106].

36 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 19–23 [N. 108]; Wilpert (wie Anm. 13) 25.

Quantität oder Bewegung. Die Einfaltung der Zahl durch den Schöpfer ist der Ursprung des Quadriviums. Mit Vorsicht betrachtet veranlasst uns also der Textbeweis in *De docta ignorantia* II,3 dazu, die realistische Interpretation von II,13 anzuerkennen. Für Cusanus ist Gott ein Mathematiker, und zwar nicht im metaphorischen Sinne, sondern solcher Art, dass es Geschöpfen möglich wird, innerhalb eines weit entfernten Nachhalls des Quadriviums in Gott selbst, Mathematiker zu sein.³⁷

1.3 Das Wort in *De docta ignorantia* II

Oft versteht man *complicatio* und *explicatio* als Konzepte, die die He-nologie oder Kosmologie angehen und nicht auch die Menschwerdung. In Wahrheit aber hilft die cusanische Vorstellung der Faltung ihm, die christologische Schlussfolgerung von *De docta ignorantia* zu denken. Die Inkarnation, als Vereinigung von Schöpfer und Geschöpf, sollte als eingeschränktes und absolutes Maximum gedacht werden. Ein eingeschränktes Maximum würde alle Dinge seiner Art notwendigerweise »einfalten«,³⁸ aber diese Einfaltung ist nur in der menschlichen Natur möglich.³⁹ Daher faltet Jesus als das leibhaftige Wort die Vielzahl aller Wesen ein: »[...] alles hat in ihm als im Wort Sein, und die ganze Schöp-fung hat Sein in dieser höchsten und vollkommensten Menschheit, die alle erschaffbaren Dinge universell umfaßt, auf daß die ganze Fülle in ihm wohnt.«⁴⁰

Das leibhaftige Wort ist daher für Cusanus, neben Zahl und Faltung, eine dritte Möglichkeit, den Schöpfer mit dem Geschöpf in einer Theo-logie der Schöpfung aufeinander abzustimmen. Es konnte gezeigt werden, dass Zahl und Faltung im Wesentlichen gleichwertige Begriffsre-gister sind, die es ermöglichen, die Verschiebung der Aporien der Schöpfung zu artikulieren. Aber die Theologie des Wortes ebnet dem-gegenüber einen neuen Weg, das Problem der Einheit und der Vielheit anzugehen. Wenn Cusanus das Konzept der Faltung bemüht, um zu

37 Wenn nach Cusanus die mathematische Aktivität die höchste Art der menschlichen Kreativität ist, dann würde sie auch der höchste erkennbare Name des Schöpfers selbst. Ich danke Dr. Fritz Nagel für diese Einsicht. Vgl. *De mente* 3: h²V, N. 72–73; *De mente* 6: h²V, N. 88; und auch VAN VELTHOVEN (wie Anm. 11).

38 *De docta ign.* III, 2: h I, S. 124, Z. 4–9 [N. 191].

39 Siehe *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 24–S. 127, Z. 3 [N. 197–198].

40 *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 11–13 [N. 204]; Wilpert (wie Anm. 13) 29.

erklären, wie das Wort Schöpfer und Geschöpf in Beziehung setzt, so bleibt doch unerläutert, ob das Wort mit Zahl und Faltung als alternativen Ansätzen zur Denkbarkeit der Schöpfung überhaupt konkurrieren kann.

In *De docta ignorantia* II,9 sehen wir zum Beispiel ein ungewöhnliches Misstrauen gegenüber Faltung zugunsten einer Priorisierung des Wortes innerhalb einer Schöpfungstheologie. Cusanus scheint die Kosmologie des *Timaeus* (»der Platoniker«) zu erforschen, insbesondere die Funktion der *anima mundi* als Vermittlerin der Einheit und der Vielheit. Er setzt *anima mundi* mit *necessitas complexionis* gleich, dem zweiten von Thierry von Chartres' vier Modi.⁴¹ Gleich welche Bezeichnung, es geht hier um die besagte Funktion, die exemplarischen Formen im göttlichen Verstand zu vereinigen.⁴² Aber genau das ist ja die konzeptuelle Aufgabe von Zahl (Quadrivium) und Faltung. In II,9 behauptet Cusanus, dass das, was die Platoniker fälschlicherweise *anima mundi* oder *necessitas complexionis* nennen, in Wahrheit das leibhaftige Wort ist.⁴³ Ihr Fehler sei die Annahme gewesen, dass die Entfaltung der Formen vom göttlichen Wort losgelöst stattfinden könne. Innerhalb einer sachgemäßen Theologie der Schöpfung jedoch gibt es solch einen halb-göttlichen Vermittler jenseits des göttlichen Wortes nicht. Nur das Wort, und nicht irgendeine autonome, allein auf numerischen Strukturen basierte Faltung, setzt Geschöpfe und Schöpfer in Beziehung.⁴⁴ Daher benutzt Cusanus in *De docta ignorantia* II,9 das Wort, um sicher festzustellen, welche Art von Faltung eine ordnungsgemäße Schöpfungstheologie zulässt. So haben wir am Ende von *De docta ignorantia* II sowohl Möglichkeiten als auch Spannungen unter den drei Elementen, die die cusanische Theologie der Schöpfung ausmachen.

41 Siehe *De docta ign.* II, 9: h I, S. 90, Z. 5 ff. [N. 142]; vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, N. 21, Häring (wie Anm. 18) 273.

42 Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, N. 43, 65–66, Häring (wie Anm. 18) 168, 176; DERS., *Abbreviatio Monacensis De Hebdomadibus*, N. 25–27, Häring 409–410.

43 Siehe *De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 14–19 [N. 149].

44 Siehe *De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 29–S. 96, Z. 6 [N. 150].

2 Die Schöpfungsbegriffe nach *De docta ignorantia*

2.1 Die Schöpfungsbegriffe in *De dato patris luminum* und *De genesi*

Ein schneller Überblick über zwei für die cusanische Theologie der Schöpfung wichtige Opuscula beweist die Langlebigkeit und weitere Entwicklung von Zahl, Faltung und Wort in nachfolgenden Werken.

In *De dato patris luminum* (1445) übernimmt Cusanus das eriugensche Vokabular der Theophanie als Strategie.⁴⁵ Schon früh in der Abhandlung legt er die Aporien fest und beruft sich zunächst auf dialektische Formeln: »Es scheint demnach, daß Gott und das Geschöpf dasselbe sind, d. h. der Weise des Gebers entsprechend Gott, der Weise der Gabe entsprechend Geschöpf.«⁴⁶ Aber dann wendet er sich zur Theophanie hin – eine starke Strategie der metaphorischen Verschiebung.⁴⁷ Kurz gesagt wandelt Theophanie die Gegensätzlichkeit von Einheit und Vielheit von einer philosophischen Belastung zu einer notwendigen Offenbarung um. Während Cusanus in seiner Erklärung von Theophanie fortfährt, bedient er sich eines jeden der drei Elemente aus *De docta ignorantia* II. Zuerst orientiert sich Cusanus an der Zahl als Basis der Theophanie,⁴⁸ aber dann entschließt er sich, die Theophanie in der Macht des einfaltenden Wortes anzusiedeln.⁴⁹ Alle Geschöpfe sind geringere Theophanien, die in die primäre Theophanie, das leibhaftige Wort, eingefaltet sind, und die so an seiner enthüllenden Macht teilhaben.⁵⁰

In *De genesi universorum* (1447)⁵¹ bemüht Cusanus wiederum einen neuen Wortschatz zur Verschiebung der Aporien der Schöpfung: Ident-

45 Zum cusanischen Schöpfungsverständnis in *De dato patris luminum* siehe: JASPER HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction*, Minneapolis 1983; MARTIN THURNER, *Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus*, in: *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, hg. von Martin Thurner, Berlin 2002, 153–184; DAVID ALBERTSON, *That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa*, in: *International Journal of Systematic Theology* 8 (2006) 184–205; WERNER BEIERWALTES, *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio*, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, hg. von Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer, Regensburg 2007, 103–133.

46 *De dato* 2: h IV, N. 97, Z. 15–17; Dupré II, 655.

47 *De dato* 4: h IV, N. 108, Z. 7–11 und N. 109, Z. 15–18.

48 Siehe *De dato* 4: h IV, N. 109, Z. 2–7; *De dato* 3: h IV, N. 105, Z. 1–7.

49 Siehe *De dato* 4: h IV, N. 110, Z. 2–10.

50 Siehe *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 29–33.

51 Zum cusanischen Schöpfungsverständnis in *De genesi universorum* siehe: WERNER BEI-

tität oder Verähnlichung (*assimilatio*).⁵² Wieder beruft er sich auf Zahl, Faltung und Wort, nur in anderer Kombination, um sein neues terminologisches Begriffsregister mit Bedeutung zu füllen. Er definiert zwei Ordnungen von *assimilatio*: die ontologische Ebene ist eine Art Faltung ohne Zahl,⁵³ und die epistemologische Ebene ist durch mathematisches Wissen veranschaulicht.⁵⁴ Die Abhandlung endet ähnlich wie *De dato patris luminum* in der Bezeichnung des Wortes als das alle Geschöpfe einfaltende Element.⁵⁵

2.2 Faltung und Wort in *De theologicis complementis*

In *De theologicis complementis* (1453) findet man eine beeindruckende Neukombination von Zahl, Faltung und Wort.⁵⁶ Anstatt auf Theophanie oder Identität konzentriert sich Cusanus hier auf das Begriffsregister der Geometrie, um die Aporien der Schöpfung neu zu denken. Diese Wendung zur Sprache der Mathematik ist gleichzeitig auch eine Rückkehr zur Zentralität des Quadriviums in *De docta ignorantia* II. Es gibt zwei kritische Momente in der Abhandlung. Cusanus korreliert erstens Faltung und das göttliche Wort, was innerhalb des geometrischen Idioms als »Gleichheit« bezeichnet wird (N. 3–6). Im zweiten Schritt verbindet Cusanus das Wort mit der Zahl (N. 9–12). Von Bedeutung ist, dass Cusanus in beiden Momenten eine differenziertere und realistischere Andeutung der Idee von Gott als Geometer oder Mathematiker entwickelt als die von ihm zuerst in *De docta ignorantia* II,13 angedeutete. Somit erfüllt *De theologicis complementis* das Potential der in *De docta ignorantia* skizzierten Schöpfungstheologie, indem die Querverbindungen zwischen den drei Knotenpunkten – Zahl, Faltung und göttliches Wort – maximiert werden.

ERWALTES, Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens, in: DERS., Identität und Differenz, Frankfurt am Main 1980, 117–120; WOLTER (wie Anm. 7) 159–203.

52 Siehe *De gen.* 1: h IV, N. 149, Z. 15–19.

53 Siehe *De gen.* 1: h IV, N. 152, Z. 5–11; vgl. N. 147, Z. 1–4.

54 Siehe *De gen.* 4: h IV, N. 166, Z. 8–14; N. 169, Z. 5–14.

55 Siehe *De gen.* 4: h IV, N. 173, Z. 9–15.

56 Zu *De theologicis complementis* siehe: DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen zu Nikolaus von Kues *De theologicis complementis*, Stuttgart 1994; VENGEON (wie Anm. 7) 31, 39; CECILIA MARIA RUSCONI, *Visio* und *mensura* als Rätselbilder der Identität in *De theologicis complementis*, in: Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness, hg. von Walter Euler, Ylva Gustafsson u. Iris Wikström, Åbo 2010, 187–201.

Schon früh beschreibt Cusanus in *De theologicis complementis* das geometrische Konzept eines »unendlichen Kreises«, einer Figur, die dem Verstand hilft, das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf zu begreifen.⁵⁷ Jeder Kreis beginnt mit einem in einer Basislinie entfalteten Punkt, worauf sich Punkt und Linie dann in einen Kreis zusammen entfalten. Aber in einem unendlichen Kreis fallen die geometrischen Gegensätzlichkeiten fort: Die Krümmung wird geradlinig und die Mitte, der Radius und der Umfang sind gleich. Wenn Geschöpfe regelmäßige Polygone mit einer sich wandelnden Zahl von Winkeln sind, dann ist der Schöpfer ein »unendlicher, einigdreier Kreis«. ⁵⁸ Um den Schöpfer schauen zu können, muss man »mittels der Hinzufügung der Unendlichkeit« von den mathematischen Figuren »hinaufsteigen« zu den theologischen Figuren.⁵⁹ Der unendliche Kreis wird durch nichts gemessen, sondern er ist das Maß aller Dinge, so wie der Schöpfer alle Geschöpfe misst.⁶⁰ Dieser göttliche Kreis aber kann auf diese Weise messen, weil er die Gleichheit selbst ist: »Die absolute Gleichheit mißt also alles, das Gerade sowohl als auch das Kreisförmige, welches notwendigerweise in ihrem Zusammenschluß koinzidiert.«⁶¹ Nach Cusanus ist Gleichheit »die Form, Wahrheit oder das Maß von allem, das nicht es selbst ist [...] die völlig angegliche Gestalt aller gestaltbaren Gestalt«. ⁶² Dies sind Namen, die dem göttlichen Wort angehören.

Gleichheit oder das Wort bezieht sich auf Geschöpfe durch Faltung. Cusanus legt dar, wie Kreise auf zweifache Weise »einfalten«. ⁶³ Gewöhnliche, endliche Kreise, die nicht durch Winkel begrenzt sind, falten alle Formen mit winkligen Begrenzungen ein. Ein unendlicher Kreis faltet ebenfalls alle Formen ein, aber nicht aufgrund seiner Geometrie. Stattdessen faltet der unendliche Kreis so wie Wahrheit und Gleichheit ein, das bedeutet, kraft seiner göttlichen Allmacht und Einfachheit, als die Form der Form. Das Wort drückt die Macht des Schöpfers aus, wenn es Geschöpfe einfaltet.⁶⁴ Wie Cusanus später in seiner Abhandlung schreibt:

57 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 25 ff.

58 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 54–55.

59 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 75–80; Dupré III, 661.

60 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 67–73.

61 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 4, Z. 15–16; Dupré III, 663.

62 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 71–74; Dupré III, 661.

63 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5, Z. 8–14.

64 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5, Z. 14–19, 23–30.

[...] der Schöpfer kann – auch wenn er höchste Gleichheit, das wahre Maß der Dinge und weder größer noch kleiner ist – dennoch niemals aufhören von unendlicher Kraft zu sein. Man erhält das Ergebnis, daß Vollendung und Einfaltung umso größer ist, je einiger und einfacher die Form ist.⁶⁵

Infolgedessen werden die Aporien der Schöpfung im geometrischen Idiom von *De theologicis complementis* durch die in die Unendlichkeit geführten mathematischen Beziehungen überwunden, sodass die einfaltende Kraft des Wortes geschaut werden kann. Diese Wandlung von geometrischen Figuren zur Einfaltung des Wortes nimmt den ersten Teil der Abhandlung in Anspruch.

Cusanus wendet dieses Konzept einer trans-geometrischen »einfaltenden Kraft«⁶⁶ an, um den Akt der Schöpfung zu definieren. Er behauptet, dass der Schöpfer die Welt in der gleichen Art und Weise erschafft oder entfaltet wie der Mathematiker eine geometrische Konstruktion erschafft oder entfaltet. Sein Argument beginnt mit einer Voraussetzung über die Geometrie. Der Mathematiker, der ein Dreieck zeichnet, stellt sich das Dreieck nicht in einer bestimmten Größe vor, sondern er visualisiert eine »unendliche Art« dieses Dreiecks, die absolut über festgelegten Mengen oder Größen steht.⁶⁷ Da sie aber unendlich ist und nicht-quantitativ, steht diese Dreieck-Art nicht im Gegensatz zu anderen Polygon-Arten. So wie der Mathematiker sich an der Gleichheit selbst und nicht an einer festen Form orientiert, wenn er ein regelmäßiges Polygon konstruiert, so orientiert sich auch der Schöpfer beim Erschaffen von Geschöpfen an Gleichheit, das heißt, am göttlichen Wort. Cusanus schreibt: »Zu sich selbst gewendet schafft also der Schöpfer alles, wenn er es schafft, da er selbst jene Unendlichkeit ist, welche die Gleichheit des Seins ist.«⁶⁸ Wie Bonaventura oder Eckhart betont Cusanus, dass der Ausgang der Dreifaltigkeit und die Schöpfung von Geschöpfen sozusagen synchrone Ereignisse sind, wenn auch merklich verschieden. Wenn der Schöpfer sich bei dem Entwerfen von Geschöpfen auf seine eigene absolute Gleichheit verlässt, so entfaltet dies genau dasjenige, was Gleichheit eingefaltet hat. Bonaventura wiedergebend, nennt Cusanus das des Schöpfers »unendliche Fruchtbarkeit«,⁶⁹ eine Fruchtbarkeit, die der menschliche Verstand in der Geometrie nachzuahmen sucht.

65 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 8–11; Dupré III, 679.

66 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 6, Z. 17.

67 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5, Z. 33–48.

68 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5, Z. 50–52; Dupré III, 669.

69 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 6, Z. 27.

Die Art geometrischer Konstruktion, die bei Cusanus beschrieben wird, beginnt bemerkenswerterweise außerhalb der gewöhnlichen Bedingungen des Quadriviums. Die quadriviale Wissenschaft Gottes geht der Größe und der Vielzahl voran. Was ist also diese vorläufige, prä-quadriviale Geometrie, die durch des Schöpfers eigene Schöpfungskraft exemplifiziert wird? Und wie erwächst daraus im menschlichen Verstand richtige Geometrie? Der Schlüssel dazu ist, dass die dem Schöpfer innewohnende Macht der Faltung oder Fruchtbarkeit im Akt der Schöpfung auf das Geschöpf transferiert wird. Cusanus behauptet:

So schaut der Schöpfer auf sich und die unendliche Fruchtbarkeit und schafft die fruchtbare Seinsheit des Geschöpfes, in welcher der einfaltende Ursprung seiner Kraft ist, d. h. der Mittelpunkt oder die Seiendheit des Geschöpfes, welche seine Kraft in sich zusammenschließt.⁷⁰

So können sowohl menschliche als auch göttliche Kreativität, die in der geometrischen Visualisierung der Zahl ausgedrückt sind, durch denselben Sprachgebrauch der Faltung gedacht werden. Letztendlich steigt Faltung im Fall vom Menschen hinab und verwandelt sich in quadriviale Vielzahl und Größe, wenn Einheit Zahl oder der Punkt eine Linie einfaltet. Aber dieser Rhythmus der Faltung hat seinen Ursprung im innergöttlichen Handeln des Schöpfer-Mathematikers.

2.3 Zahl und Wort in *De theologicis complementis*

Im ersten Teil von *De theologicis complementis* definiert Cusanus Schöpfung als trans-quantitative geometrische Aktivität. Der Schöpfer entfaltet aus dem einfaltenden Wort (das heißt, aus sich selbst) Geschöpfe, die aus derselben Faltung konstruiert sind; einige von ihnen können die geometrische Aktivität nun selbst auf ihrer eigenen (endlichen und quadrivialen) Geschöpfungsebene wiederholen. Im zweiten Teil der Abhandlung bezeichnet Cusanus Gott erneut als eine Art Mathematiker. Während Schöpfung allerdings im ersten Teil eine non-quantitative Faltung und das göttliche Wort eine absolute Gleichheit ist, handelt es sich bei Schöpfung im zweiten Teil um eine non-quantitative Aufzählung, und das göttliche Wort ist ein unendlicher Winkel oder eine unendliche Zahl.

70 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 6, Z. 26–30; Dupré III, 671.

Cusanus' Ausführungen über die Zahl in *De theologicis complementis* basieren auf seinen früheren Schriften *De coniecturis* und *Idiota de mente*. In diesen stellt er sich die Zahl als eine Entfaltung oder Projektion des menschlichen Verstandes vor. Sollte das wirklich der Fall sein, wie kann dann die Zahl gebraucht werden, um die Aktivität des Schöpfers zu definieren, ohne dabei die göttliche Transzendenz einzuschränken? In *De theologicis complementis* wendet Cusanus sich dieser Frage zu, indem er die Zahlentheorien von Pythagoras und Aristoteles vergleicht.⁷¹ Ist Zahl eine Substanz (nach Pythagoras) oder ein Zufall (nach Aristoteles)? Beide Lehrmeinungen erfassen die Wahrheit zum Teil, aber sie gehen in ihrer mangelnden Unterscheidung von unerschaffenem und erschaffenem Geist fehl. Die göttliche Zahl hat ihren Ursprung im Verstand des Schöpfers, der das göttliche Wort ist und die einzige, wahrhaftig substantielle und natürliche Zahl. Gewöhnliche menschliche Zahlen – im Verstand des Geschöpfes wurzelnd – sind im Gegensatz dazu zufällig oder künstlich.⁷²

Cusanus hatte in seinen früheren Schriften ebenfalls gelehrt, dass die Zahl sich aus der Einheit entfaltet so wie sich Linien aus dem Punkt entfalten. Diese parallele Entfaltung ist die Grundlage für seine Annahme in *De theologicis complementis*, dass der Schöpfer das Quadrivium als Werkzeug zur Erschaffung des Universums gebrauchte. Cusanus legt fest, dass der Schöpfer am Anfang den Punkt erschafft – das heißt, fast nichts – und die Einheit, das heißt, fast Gott selbst.⁷³ Sind die Einheit und der Punkt vereinigt, werden sie zu einem Punkt, der die Einfaltung der gesamten Schöpfung repräsentiert. Dieser eine Punkt entfaltet sich dann nacheinander in alle Polygone und Kreise, die die Formen von Geschöpfen ausmachen. Auch wenn Cusanus das Quadrivium nicht explizit nennt, weist dieses bemerkenswerte Konzept der Schöpfung deutlich auf die Doppelgrundlage von Arithmetik und Geometrie hin. Die höchste Schöpfung, die Einheit, gründet die Dimension der Vielzahl, so wie die geringste Schöpfung, der Punkt, die Dimension der Größe erschafft.⁷⁴ Genau deswegen wiederholt Cusanus seine Grundidee von *De*

71 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 10, Z. 50ff.

72 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 10, Z. 58–62.

73 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 36–45.

74 Größe und Vielzahl sind aber genau die Grundlage des Quadriviums. Siehe BOETHIUS, *Institutio Arithmetica* I, 1, 1–4, ed. Jean-Yves Guillaumin, Boèce. Institution arithmétique.

docta ignorantia II,13: Gott erschafft mit den Werkzeugen des Quadri-
viums unter Anwendung von Arithmetik und Geometrie.

Explizit vergleicht Cusanus dann Gott mit einem Mathematiker, indem er nahelegt, dass Gott ein »unendlicher Winkel« ist.⁷⁵ Was bedeutet das genau? Ein unendlicher Winkel, argumentiert Cusanus, würde alle gegensätzlichen Winkel, sowohl Maxima als auch Minima, einfalten; er kann daher nicht als unendliche Quantität rein maximal sein. Er muss in einer nicht-quantitativen Art und Weise unendlich sein. So wie der Geometer endliche Winkel gebraucht, um jegliche geometrische Form in eine andere zu verwandeln, so gebraucht auch der Schöpfer den einen unendlichen Winkel, um jegliches Geschöpf in ein anderes zu verwandeln. Der von Gott gebrauchte Winkel aber ist Gott selbst, das heißt, er ist Ausdruck eines innergöttlichen Verhältnisses:

Auch ist es nicht nötig, daß Gott für die verschiedenen Verwandlungen verschiedene Winkel oder Instrumente besitzt, wie sie der Geometer braucht. Er verwandelt vielmehr alles mit einem einzigen unendlichen Winkel. Und da jener Winkel Gott ist, ist er auch der Wille Gottes. Gott also, der schlechthin größte Winkel, ist Gottes Wille. Folglich verändert und ändert Gott alles nur mit seinem Willen.⁷⁶

Gott erschafft, indem Gott sich als geometrisches Werkzeug benutzt. Das reflexive göttliche Verhältnis in der christlichen Theologie aber ist genau das göttliche Wort. Somit stellt Cusanus hier tatsächlich das Wort als unendlichen Winkel dar, als ein Element der Geometrie, das es vermag, alle endlichen Winkel einzufalten. Kurz darauf wiederholt Cusanus dieselbe Art von Argument, diesmal in Bezug auf Zahl und Arithmetik anstelle von Winkel und Geometrie, wenn er behauptet, dass Gott eine unendliche Zahl ist. Solch eine Zahl würde alle möglichen Zahlen in sich einfalten und wäre doch selbst unzählbar.⁷⁷ Gott ist eine unzählige Zahl, die alles misst und dabei alles verwandelt:

Auf diese Weise sieht man, daß die unbegreifliche Zahl auch die unendliche und unzählbare ist. Sie ist die zugleich größte und kleinste, die kein Verstandessinn erreicht, es sei denn in Schatten und Dunkel, da sie zu allen zählbaren Zahlen in keinem Bezugsverhältnis steht. Und man versteht, daß Gott, der die Zahl aller Dinge genannt wird, Zahl ohne gesonderte Größe ist, wie er auch groß ist ohne ausgedehnte Größe. Und er, der

tique, Paris 1995, 6–7; vgl. *Sermo* XXII: h XVI, N. 19, Z. 2–20; *De coni.* I, 1: h III, N. 6, Z. 1–19; *De mente* 10: h V, N. 126–128.

75 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 12, Z. 33.

76 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 12, Z. 34–40; Dupré III, 695.

77 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 12, Z. 47–54.

die unendliche Zahl ist, ist auch der unendliche Winkel, so daß er als der Einfachste alles und jedes in einfachster Weise zählt, mißt und wandelt.⁷⁸

Das Verhältnis des Schöpfers zu Geschöpfen ist daher durch das Quadrivium ausgedrückt. Gott ist Zahl ohne Vielheit und Größe ohne Quantität. Aber Gott arithmetisiert und geometrisiert sozusagen »natürlich«, und durch diese Tätigkeit etabliert er die jeweiligen Grundlagen der Arithmetik und Geometrie. Das meint Cusanus, wenn er in *De docta ignorantia* erläutert, dass Gott die Welt mit dem Werkzeug des Quadriviums erschafft.

3 Schlussfolgerungen

1. *De theologicis complementis* löst viele der verborgenen Fragen, die die Schöpfungstheologie von *De docta ignorantia* aufgeworfen hat. Einige Vergleiche sind hier dennoch erwähnenswert. Erstens, in *De theologicis complementis* wird Geometrie zum theoretischen Gerüst, mit dem sich die formale Ordnung der Welt im Verhältnis zu Gott in einer Art und Weise denken lässt, die vormals durch die dreigeteilte Struktur von *De docta ignorantia* verhindert wurde. In *De theologicis complementis* greift Cusanus den geometrischen Sprachgebrauch aus Buch I von *De docta ignorantia* auf und konstruiert mit dessen Hilfe eine Schöpfungstheologie, welche in *De docta ignorantia* noch in das Buch II relegiert wurde. Buch II von *De docta ignorantia* war jedoch beschränkt durch den Rahmen der Dreiheit von *materia*, *forma* und *conexio* und beschäftigte sich mit rein kosmologischen Fragen wie der Relativität der Bewegung, den Elementen und dem Schicksal.

Zweitens, in *De theologicis complementis* vereint Cusanus das mathematische und das theologische Begriffssystem in der ausgeprägtesten Weise.⁷⁹ Wir konnten Spannungen zwischen Zahl und Faltung auf der

78 *De theol. compl.*: h X/2a, N. 12, Z. 54–62; Dupré III, 697.

79 Zum *nexus* zwischen Mathematik und Theologie bei Cusanus siehe: GREGOR NICKEL, Nikolaus von Kues: Zur Möglichkeit mathematischer Theologie und theologischer Mathematik, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, hg. von Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer, Maastricht 2005, 9–27; JULIA INTHORN & MICHAEL REDER, Philosophie und Mathematik bei Cusanus. Eine Verhältnisbestimmung von dialektischem und binärem Denken, Trier 2005; FRITZ NAGEL, Nicolaus Cusanus – *mathematicus theologus*. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik, Trier 2007.

einen Seite und Wort und Faltung auf der anderen Seite feststellen. In *De genesi* zögert Cusanus, sich zu sehr auf die Zahl zu verlassen, und er wendet sich stattdessen der einfaltenden Kraft des Wortes zu. In *De dato patris luminum* stellt zuerst die Zahl und dann das Wort die Grundlage für das theophanische Begriffssystem bereit; Faltung wird nur kurz erwähnt. In *De docta ignorantia* II konnten sogar Spuren von Spannung zwischen dem Wort und der numerischen Ordnung als zwei konkurrierenden Vermittlungsmöglichkeiten zwischen Schöpfer und Geschöpfen festgestellt werden. In *De theologicis complementis* aber vertraut Cusanus nicht nur stark auf alle drei Elemente, sondern er benennt auch das Wort mit Gleichheit und Zahl und Winkel.

Drittens, in *De docta ignorantia* beschreibt Cusanus den das Universum mit den Werkzeugen des Quadriviums erschaffenden Gott. Hier bot sich die Frage an, ob dies von Cusanus mythologisch oder in irgendeiner Form realistisch gemeint war. In *De theologicis complementis* greift Cusanus dieses Theologoumenon erneut auf und betont die Art und Weise, in welcher er dies wörtlich und wahrhaftig meint: Gott ist der überragende Geometer und menschliche Geometrie (offensichtlich auch Arithmetik und möglicherweise Harmonik) reflektieren diese göttliche Kunst und tragen zu ihr bei. Der Akt der Schöpfung selbst ist sozusagen ein geometrischer Akt in dreifacher Weise. Er ist Selbst-Aktivität, eine Projektion von Ordnung, die zunächst im Verstand des Handlungsträgers stattfindet. Er ist numerisch, mit der göttlichen Zahl beginnend und zu den mentalen Zahlen fortschreitend. Er ist auch eine Form von Sehen, die Umgestaltung einer proto-numerischen, vormals noch unsichtbaren Ordnung in die Sichtbarkeit.⁸⁰ Während also Cusanus sicherlich seine Schöpfungstheologie in nachfolgenden Schriften weiterentwickelt und diskutiert, so ist doch *De theologicis complementis* ein theologisch gesehen besonderer Höhepunkt, der oft übersehen wird angesichts der Ausführungen von *Idiota de mente* (welches sich auf Geschöpflichkeit und Zahl konzentriert) und *De visione dei* (welches Geschöpflichkeit und Vision im Blick hat). Wir täten gut daran, wenn wir die Reflexionen über Geometrie nicht einfach als mystischen Anhang zu Cusanus' mathematischen Bemühungen über die Quadratur des Kreises betrachten würden, sondern auch als die Kulmination der Schöpfungstheologie, die er mit *De docta ignorantia* begonnen hatte.

80 Siehe *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 3–23.

2. Ich möchte betonen, wie kompliziert Cusanus' Gebrauch von Thierrys Konzepten ist. Cusanus wiederholt nicht einfach Thierrys Lehre oder Begriffe; er wählt vielmehr gewisse Teilkonzepte aus, kombiniert sie zu neuen Formen und wendet diese dann auf neue Problemstellungen an. In den oben angeführten Beispielen beginnt Cusanus mit Thierrys Beschreibung von Faltung, aber er erweitert das Konzept über seine implizit numerische Infrastruktur hinaus. Daraufhin stellt er ein gänzlich neues Konzept vor: Er definiert das Wort als Handlungsträger der Einfaltung und Entfaltung. Thierry hatte *Verbum* und *Aequalitas* diese Funktion nicht zugeschrieben. Er hatte die Zahl oder das Quadrivium eng mit Faltung verknüpft, aber Thierry verbindet nirgendwo Gleichheit und Faltung oder Wort und Faltung, wie Cusanus es gewöhnlich tut. Thierry wendet das Konzept der Faltung auch nicht in so weitreichendem Sinne auf unterschiedliche Bereiche an wie Cusanus. Die Forschung, die sich mit Thierrys Einfluss auf Cusanus beschäftigt, sollte der Komplexität dieses Themas gerecht werden.

3. Theophanie ist nicht die einzige oder gar die charakteristischste cusanische Antwort auf das Problem der Schöpfung. Cusanus verpflichtet sich nie ausschließlich den Begriffen Dialektik, Theophanie oder Identität, auch wenn er sie gebraucht. Die drei Elemente – Zahl, Faltung und Wort – stammen aus *De docta ignorantia*, wo Cusanus' Theologie der Schöpfung zum ersten Mal deutlich wird.⁸¹ In nachfolgenden Schriften betont er dann einmal den einen, ein anderes Mal einen anderen dieser drei Hauptbestandteile, um sich den Aporien jeder einzelnen Schöpfungslehre zu entziehen. Diese elementaren Konzepte von Zahl, Faltung und Wort sind grundlegender für die cusanische Schöpfungstheologie als Theophanie allein, da sich bei genauerer Untersuchung (tatsächlich in *De dato patris luminum*) herausstellt, dass sie Cusanus' Begriff von Theophanie untermauern und unterstützen. Die Genialität des cusanischen Schöpfungskonzepts ist also seine proteische Formbarkeit und Flexibilität. Es verwandelt sich in verschiedene philosophische Begriffsregister, um die Grenzen dessen, was über die Einheit und die Vielheit gesagt werden kann, zu erweitern.

81 Siehe dennoch die frühere Schöpfungslehre in *De conc. cath.* I, 2: h²XIV/1, N. 9–12; vgl. JOVINO DE GUZMAN MIROY, *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development*, Louvain/Paris 2009, 85 ff.

Von Thierry von Chartres lernte Cusanus etwas über die Möglichkeit, durch die Konzepte Faltung und Quadrivium die Schöpfung zu denken. Von Bonaventura und Eckhart lernte er, durch die Dreifaltigkeit oder das immanente Wort das alte Problem der Einheit und der Vielheit neu anzugehen. Cusanus' herausragende Leistung ist die Verbindung dieser zwei Hauptströmungen in der Theologie des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Aufgrund ihrer divergierenden historischen Herkunft verleihen sie den cusanischen Ideen eine kennzeichnende produktive Spannung. Schon durch ihre unterschiedliche historische Herkunft verleihen sie dem Denken des Nikolaus von Kues die charakteristische produktive Spannung zwischen seinen pythagoreischen und naturphilosophischen Neigungen, die sich im Zahlbegriff äußern, auf der einen Seite und seiner Inkarnationsmystik des ›Wortes‹ auf der anderen Seite. Es handelt sich daher bei den Kontinuitäten in der cusanischen Schöpfungstheologie über drei Jahrzehnte hinweg nicht um Lehre, sondern um dehnbare Potentiale, die reagieren und neue linguistische Begriffregister aufbauen können, mit denen die Aporien der Einheit und der Vielheit zu denken sind.

Gott als Mathematiker: Nur dieser Gottesbegriff bringt alle drei Elemente in maximaler Integration zusammen. Johannes Kepler und andere frühmoderne Denker stellten Gott gern als Geometer dar,⁸² aber es ist schwer zu glauben, dass es ihnen so ernst damit gewesen ist wie es dem deutschen Kardinal scheinbar war. Sie wiederholten dabei außerdem nur eine lang-akzeptierte Überzeugung, die der Platoniker Plutarch in den Mund Platons legte: ἀεὶ θεὸς γεωμετρῆϊ, »Gott geometrisiert ewiglich.«⁸³

82 Siehe z. B. JOHANNES KEPLER, *Harmonices Mundi* Liber III, Kap. 1, in: Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, edd. Walther von Dyck, Max Casper et al., München 1938ff., Bd. 6, 104, 35–105, 3, zitiert in: J. V. FIELD, *Kepler's Geometrical Cosmology*, Chicago 1988, 123. Vgl. STEPHAN MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989, 285–292; DIETRICH MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmitelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937, 129–144.

83 PLUTARCH, *Quaestionum convivalium* VIII, 2 (718c), in: *Plutarch's Moralia*, vol. IX, edd. E. L. Minar, F. H. Sandbach u. W. C. Helmbold, Cambridge, Massachusetts 1969, 118ff. Siehe S. K. HENINGER (wie Anm. 1) 201–213.

Transzendenz und Immanenz bei Cusanus im Gespräch mit Nishida Kitarō

Von Klaus Riesenhuber SJ, Tokio

Das Verhältnis von Identität und Differenz darf wohl als Grundstruktur von Cusanus' philosophischer Theologie betrachtet werden. Das Thema steht im Hintergrund der *docta ignorantia*, expliziert sich in der Koinzidenz der Gegensätze und bestimmt die Erkenntniskonzeption der Konjekturenlehre. Es veranschaulicht sich im »Globusspiel«, leitet die Entwürfe der Gottesnamen etwa im *possest* oder *non-aliud*, liegt der Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses anhand der Doppelbeziehung von *explicatio* und *complicatio* zugrunde und trägt Stufung und Zusammenhang der Erkenntnisvermögen von Sinne, Verstand und Vernunft.

Die folgenden Überlegungen kreisen um die Koinzidenz der Gegensätze, um sich zwei Grundfragen zu nähern, die bei Cusanus mit dem Verhältnis von Identität und Differenz, konkret mit der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes aufgegeben sind. Zur Eröffnung des Problems soll zunächst auf das Werk des japanischen Philosophen Nishida Kitarō als eines Repräsentanten fernöstlicher Spiritualität in seinem historischen und sachlichen Bezug auf Cusanus hingewiesen werden. Da sich in Nishidas Denken deutliche Spuren von Cusanus' Grundmotiven finden, mag ein Vergleich beider Denker, der hier allerdings nur in grobem Umriss durchgeführt werden kann, Cusanus selbst in neuem Licht erscheinen lassen. Sodann soll der Struktur der Koinzidenz der Gegensätze bei Cusanus anhand des Begriffs der Partizipation nachgegangen werden. Daraus entspringt, im abschließenden dritten Teil, die Frage nach einer Möglichkeit, Gottes Transzendenz in ihrer Verbindung mit seiner Gegenwärtigkeit im menschlichen Geist tiefer zu begreifen, womit ein Anliegen Nishidas oder fernöstlicher Spiritualität überhaupt aufgegriffen wird. Im Mittelpunkt steht daher Cusanus' Erschließung der Transzendenz im vernunfthaften Aufstieg über die Gegensätze, die endliches Sein und Denken charakterisieren, sowie absteigend die Frage nach der Denkbarkeit von Gottes Immanenz. Dieser Fragenkomplex trifft sich mit den Themen, die sich in Nishidas Auseinandersetzung mit Cusanus als Kernprobleme abzeichnen.

I. Cusanus bei Nishida Kitarō

Die fernöstlichen Kulturen weisen, bedingt durch die Rezeption buddhistischen Denkens, konfuzianischer Ethik oder, in beschränktem Maße, durch das chinesische Schriftzeichensystem, manche Ähnlichkeiten auf, können jedoch kaum als ein Kulturkreis angesprochen werden, der – wie in Europa – durch gemeinsame Geschichte, Religion oder Kultur zusammengehalten wäre. Japan hat, nach jahrhundertelanger Abschließung, seit 1868 begonnen, sich auf westliche Kultur und Wissenschaft einzulassen und damit auch am philosophischen Gespräch teilzunehmen. Nishida Kitarō (1870–1945), Professor der Kioto-Universität, gilt als der bedeutendste Philosoph des modernen Japan. Sein Einfluss strahlt durch die von ihm begründete Kioto-Schule über den Bereich der Fachphilosophie hinaus auf das intellektuelle Leben Japans aus.

Nishidas Denken ist hintergründig getragen von japanischer Tradition, vor allem des (Zen-)Buddhismus, speist sich aber unmittelbar aus einem weit gespannten Dialog mit europäischer Philosophie. In der Antike zählen Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, in der Neuzeit Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, in der Moderne Schopenhauer, Nietzsche, die Neukantianer, sodann Psychologen wie Wundt und James, neben der Bibel, zu seinen meist zitierten Quellen. Durch diese eklektizistisch wirkende Arbeitsweise bahnt er sich jedoch seinen Denkweg zu den Grundfragen von Logik und Erkenntnistheorie, vor allem aber zu Metaphysik und Religionsphilosophie, die er in östlicher Sicht, doch ohne Berufung auf östliche Autoren systematisch zu klären sucht. Sein Werk, nun in 24 Bänden neu ediert, bildet eine Voraussetzung für gegenwärtiges japanisches Philosophieren, wenn dieses auch seit einem halben Jahrhundert auf Studium und Diskussion klassischer und gegenwärtiger Denker des Westens konzentriert ist.

Nishidas Denken zielt von seiner Frühschrift ›Über das Gute¹ (1911) bis zu seinem letzten, programmatischen Aufsatz ›Ortlogik und religiöse Weltanschauung² (1945) auf die Einheit von Bewusstsein und »wahrer Rea-

1 Die Zitate aus diesem Werk Nishidas folgen der deutschen Übersetzung in: NISHIDA KITARŌ, Über das Gute (Zen no kenkyū, 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung, übers. und eingeleitet von Peter Pörtner, Frankfurt am Main 1989. Die Seitenzahl der deutschen Übersetzung wird jeweils am Ende der Fußnote in runden Klammern beigegeben.

2 Die Zitate aus diesem Werk Nishidas folgen der deutschen Übersetzung in: NISHIDA

lität«, die sich in »reiner Erfahrung«, vor und über aller reflektierenden Auslegung, zeigt. Die gesamte Realität wird als ein sich selbst entfaltendes System verstanden, als Einheit, die sich ständig differenziert und auf höherer Stufe wieder mit sich zusammenschließt. Dieser Prozess konkretisiert sich als Bewegung des Bewusstseins, die darauf zielt, sich der Vereinigung mit der ständig am Grund von Bewusstsein und Welt wirkenden absoluten Einigungskraft, »Gott« genannt, anzunähern. Was im Frühwerk, noch psychologisierend, »unmittelbare« oder »reine Erfahrung« heißt, wird, bei grundsätzlich gleichbleibender Fragestellung, in den folgenden Perioden unter den Themen »Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein«, ontologischem »Ort« des »absoluten Nichts«, des dialektischen Aufbaus der »geschichtlichen Welt« und, schließlich, der Logik religiöser Weltsicht erörtert. Die ontologisch-bewusstseinslogische Frage nach dem Gesamt der Realität schließt nun die Erörterung des Einen oder »Gottes« ein, worin sich in undogmatischer Weise philosophische, christliche und buddhistische Motive zu Nishidas eigenständigem Denken verbinden.

Nishidas Werk ist im Hinblick auf seine Quellen noch kaum aufgeschlüsselt, doch lässt sich bei Heranziehung seiner Notizen, Tagebücher und Korrespondenz anhand von etwa zwanzig Erwähnungen nachweisen, dass Nishida mit Cusanus vertraut ist und ihn schätzt, was allerdings in der Nishida-Forschung bisher kaum beachtet wurde. Schon in der Phase der Grundlegung seines Denkens las Nishida, wie das bereits 1906 vorliegende³ zweite Kapitel von »Über das Gute« zeigt, in Cusanus' *De docta ignorantia* (in deutscher Übersetzung), auf dessen Kapitel 24 des ersten Buches er für den Gedanken verweist, dass Gott durch die Negation, nämlich als Nichts zu thematisieren sei, jedoch nicht als Nichts einfachhin, da alle Realität durch ihn, seinen unbeweglichen Einigungsakt, bestehe. In einer philosophischen Untersuchung seiner letzten Jahre (1943–1945) bringt Nishida Cusanus' philosophische Gotteslehre in Stichworten umfassend zur Sprache: *docta ignorantia*, affirmative und negative Theologie; Erkennen als Vergleichen; Gott, das Eine über allen

KITARŌ, Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. u. hg. von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999. Die Seitenzahl der deutschen Übersetzung wird jeweils am Ende der Fußnote in runden Klammern beigegeben.

3 Vgl. PETER PÖRTNER, Einleitung. Nishida Kitarō und »Über das Gute« (Zen no kenkyū), in: DERS. (Übers.), Nishida Kitarō, Über das Gute (wie Anm. 1), 18.

Gegensätzen, das alles und in allem ist; die Einheit von Maximum und Minimum; Gottes Unsagbarkeit; die Einheit von Sein und Nichts und die Koinzidenz der Gegensätze.⁴ Noch ein Jahr vor seinem Tod erbittet er, wie die Korrespondenz zeigt, von einem früheren Schüler und Kollegen, Shimomura Toratarō, ein Buch von Cusanus – wohl *De docta ignorantia* –, da er sich nun wieder mit Religionsphilosophie befassen wolle. Der für Nishidas mittlere Schaffensperiode kennzeichnende, erstmals 1934 gebrauchte, auch in einem Buchtitel verwandte Ausdruck »absolut widersprüchliche Selbstidentität« ist nichts anderes als eine verschärfende Übersetzung von Cusanus' *coincidentia oppositorum*,⁵ unter welchem Titel er schon 1919 einen Vortrag mit Bezug auf Cusanus gehalten hat.⁶ Was Nishida vor allem an Cusanus anzieht, ist zweifellos primär Cusanus' Gedanke der Koinzidenz der Gegensätze. »Coincidentia oppositorum ist der Gedanke, der den tiefen Grund der Philosophie ausmacht.«⁷

»Von dieser Coincidentia oppositorum spricht in der Renaissance, zu Beginn der Neuzeit Nicolaus Cusanus. Und zwar kommt dieser Gedanke daher, dass nach der Schule christlicher Mystik Gott nicht gedacht werden kann, sondern gänzlich durch die Verneinung zu bezeichnen ist, wie das ähnlich im Buddhismus durch das eine Schriftzeichen »mu« [»nichts«] geschieht. Demnach lässt sich von Gott nicht sagen, er sei allwissend oder allmächtig, Sein oder Nichts. Um diesen Gedanken positiv auszudrücken, entwickelt Cusanus den Gedanken der Coincidentia oppositorum. Im allgemeinen denkt man Gott als Allgemeines und Unendliches und betrachtet den Gegensatz von Gott und Welt als Gegensatz von Endlich und Unendlich. Wenn man aber Gott als unendlich bezeichnet, so ist dies nicht ein Unendliches, das das Endliche verneinte. Wie könnte sonst die Unendlichkeit Gottes die Welt hervorbringen? Wie könnten sich sonst Endliches und Unendliches verbinden? Da ist die Unendlichkeit Gottes nicht die Verneinung des Endlichen, sondern die Einheit von Endlich und Unendlich, nämlich Coincidentia oppositorum. Gott ist die Vereinigung aller Gegensätze. Cusanus dachte die Eigenart Gottes als Vereinigung des logisch Widersprüchlichen, als Einheit der Unvereinbaren. Ein solcher Gedanke findet sich, wie ich meine, auch in der logischen Konzeption des Buddhismus.«⁸

4 Die deutsche Übersetzung der »Werke« Nishidas folgt der neuesten Gesamtausgabe (Nishida Kitarō zenshū, Tokyo 2003 ff., Iwanami-Verlag). Diese wird unter dem Sigel NKZ (= Nishida Kitarō zenshū) nach Bandnummer und Seitenzahl zitiert. – NISHIDA KITARŌ, Auf dem Weg zur Religionsphilosophie anhand der prästabilierten Harmonie, in: DERS., Philosophische Aufsätze 6, NKZ 10, 2004, 109–111.

5 Mündliche Mitteilung von Professor Shimomura Toratarō, Nishidas Schüler, Freund und Berater in Sachen Cusanus.

6 Coincidentia oppositorum und Liebe, NKZ 13, 2005, 82 ff.

7 Ebd., 83.

8 Ebd., 82 f.

Bedenkt man, dass Nishida mit seinen Quellen frei umgeht, um durch verständnisvollen Nachvollzug ihrer Denkbewegung ihre latente Wahrheit für sein eigenes Denken fruchtbar werden zu lassen, so wird man aus den angeführten Sätzen, auch wenn sie wesentliche Themen von Cusanus' Gottesverständnis bis in den Wortlaut, allerdings offensichtlich in eigenwilliger Deutung, aufgreifen, doch nicht auf eine Deckung von Nishidas Denken mit Cusanus' Konzeption schließen dürfen. Andererseits handelt es sich gewiss nicht um beiläufige Erwähnungen und philosophiegeschichtliche Reminiszenzen. Die Zitate zeigen vielmehr zusammen mit ihrer Stellung in Nishidas Denkweg, nämlich in der Grundlegungsphase und im reifen Alterswerk, dass Nishida sich in seiner Religionsphilosophie, in den Fragen von Gottes Erkennbarkeit und Sagbarkeit wie seines Verhältnisses zur Welt von Cusanus inspirieren lässt und von ihm zu lernen sucht. Durch einen vergleichenden Blick auf Verwandtes und Unterscheidendes zwischen Nishidas und Cusanus' Auffassung soll nun ein Fragenkomplex herauskristallisiert werden, der zwischen beiden Denkern zur Verhandlung steht.

Gemeinsam ist Nishida mit Cusanus die Einsicht der *docta ignorantia*, des reflektierten Nichtwissens als vorzüglicher Weise der dem endlichen Menschen möglichen Öffnung zur Transzendenz. Nichtwissen im Bezug auf Transzendenz spricht sich im Vorzug der Negation vor der Affirmation, also in negativer Theologie aus. Erscheint Gott so als (absolutes) Nichts, so ist dieser Grund der Welt doch zugleich als Sein gewusst und steht somit als Koinzidenz von Sein und Nichts vor ihrem Gegensatz. Vernunft erblickt so in aller Vielheit einfaltend die Einheit und in allem Gegensätzlichen zugleich die Entfaltung dieser Einheit ohne Gegensatz. Solche Einheit der Gegensätze, etwa des Größten mit dem Kleinsten, lässt sich auch für Nishida vorzüglich an geometrisch-mathematischen Modellen ablesen, etwa an der unendlichen Linie.

»Coincidentia oppositorum wurde zuerst in religiösem Sinn gebraucht; was aber in der Religion als schwieriges Argument erscheint, ist der Boden, auf dem gegenwärtige Mathematik und wirkliches Selbstbewusstsein beruhen.«⁹

»Cusanus denkt daher mathematisch.«¹⁰ Nishida schätzt an Cusanus die enge Verbindung von Mathematik, Logik und Denken des Unendlichen,

9 Ebd., 84.

10 DERS., Auf dem Weg zur Religionsphilosophie anhand der prästabilierten Harmonie (wie Anm. 4), 110.

findet aber die Einheit der Unterschiedenen schon als Grundstruktur unmittelbaren Bewusstseins oder reiner Erfahrung.

»Die wahre Logik des ›Wissens des Nichtwissens‹ muss eine Logik des Selbstbewusstseins sein [...] Auf dem Standpunkt solchen Selbstbewusstseins ist unser Selbst wissend und handelnd ein unendlicher widersprüchlich-selbstidentischer Prozess.«¹¹

Im differenzierenden und zugleich einenden Denken sind, für Nishida, die Gegensätze von endlich und unendlich anschaulich vereinigt, worin sich das einend-differenzierende Wirken des in sich nicht bestimmbareren, daher als »absolutes Nichts« bezeichneten Grundes zur Erscheinung bringt. »So sagt etwa Nicolaus Cusanus, Gott transzendiere Sein und Nichts, sei aber ebenso Sein wie Nichts.«¹² Die Zusammengehörigkeit von Differenzierung und Einigung mag ein fernes Echo von Cusanus' *explicitatio-complicatio*-Schema als Grundform der Gott-Welt-Beziehung sein.

In das Bild weitgehender Gemeinsamkeiten sind nun einige wesentliche Unterschiede einzutragen.

Auf seinen »Jagdzügen« nach einem Zugang zum Absoluten geht Cusanus vom begrifflichen Denken aus, da er sich der Ausrichtung menschlichen Erkennens auf welthafte Gegenständlichkeit, damit seiner unaufhebbareren Differenz zum transzendental-transzendenten Ursprung bewusst ist. Wenn hingegen Nishida sein Denken in »reiner Erfahrung« begründet, zielt er im Grunde auf die Einheit von Erfahrung oder Denken mit der Wirklichkeit, also auf eine Reallogik, die »Logik des Ortes«. Koinzidenz der Gegensätze bedeutet ihm daher nicht nur die Überwindung von Gegensätzen im menschlichen Begreifen auf ontologische Einheit hin, sondern die Selbstentfaltung der Realität selbst als in sich »absolut widersprüchlicher Selbstidentität«. Koinzidenz der Gegensätze wird damit zur allgemeinen und fundamentalen logisch-ontologischen Grundstruktur erhoben, droht aber damit ihre Transparenz zu vorgängiger absoluter Einheit zu verlieren. »Tatsächlich beruht, wie ich meine, alles Wissen im Grunde auf der *Coincidentia oppositorum*.«¹³ So wird jeder begriffliche Gegensatz, auch privativer Art wie Gut und Nicht-Gutes oder Böses, als im Sinn von Koinzidenz interpretierbar gesehen, in der die Gegensätzlichen einander »in widersprechender Entsprechung«¹⁴ berühren. Dialektische Identität oder »um-

11 Ebd., 110f.

12 DERS., Über das Gute, NKZ I (wie Anm. 1) 151 (211).

13 DERS., *Coincidentia oppositorum* und Liebe (wie Anm. 6) 84.

14 DERS., Ortlogik und religiöse Weltanschauung, NKZ 10, 2004, 340 (254).

kehrende Bestimmung«¹⁵ besteht nach dieser Auffassung von Koinzidenz der Gegensätze auch zwischen Gott und Welt, denn »so wie es keine Welt ohne Gott gibt, so gibt es keinen Gott ohne Welt.«¹⁶ Koinzidenz führt somit letztlich und primär nicht zur Selbstaufhebung rationalen Denkens in vernunfthafte Schau oder zum Aufstieg über alle Endlichkeit hinaus, wie es Cusanus denkt, sondern bildet das in sich ruhende Grundgesetz allen Erkennens, Denkens und Seins. Gott west daher nicht als »einfache Einheit« jenseits der »Mauer des Paradieses«¹⁷ die rationalem, an das Widerspruchsprinzip gebundenem Denken den Zugang zur Schau verwehrt, sondern gehört eher selbst zum All der Realität als dem in sich selbst Widersprüchlich-Identischem, etwa im (buddhistischen) Sinn einer absoluten Negationgleich-absoluter-Bejahung, wiewohl Nishida in diesem grundlegenden Problem kaum von Zweideutigkeit freigesprochen werden kann. Würde aber so Gott oder das Absolute als ein Element in die Koinzidenz der Gegensätze aufgenommen oder aufgesogen, so bedeutete Koinzidenz der Gegensätze eine Einheit, die als Struktur in den Gegensätzen subsistiert, somit aber die absolute Präzedenz einer unbedürftig in sich ruhenden, vorgängigen Einheit nicht mehr erkennen lässt.

Demgegenüber ist Cusanus' Denken im Grunde von einer einbahnigen, wiewohl darin auf- und absteigenden Dynamik zum Absoluten und von ihm her getragen, die die Welt zu Gott hin und Gott zum Menschen und seiner Welt hin öffnet. Nur in der vernunfthaften Einkehr in dieses aufstrebende, von Verlangen und Glauben geleitete Denken einen sich Sein und Verstehen über alle ihnen immanente gegenseitige Spannung hinaus in der Ausrichtung auf das Absolute. Wie Cusanus ständig betont, existiert Gott »vor«¹⁸ und »über«¹⁹ allem Endlichen, der menschliche Geist »erhebt sich«²⁰ zu ihm, »läßt alles und transzendiert seine Vernunft«.²¹

Nishida fühlt sich selbst, etwa im frühen Werk »Intuition und Reflexion im Selbstbewußtsein« (1917), zu solchem Aufstieg zur Transzendenz

15 Ebd., 343 (236).

16 DERS., Über das Gute, NKZ 1, 151f (212).

17 *De vis.* 9: h VI, N. 37, Z. 9: »murus paradisi, in quo habitas.«

18 *De poss.*: h XI/2, N. 66, Z. 8f.: »esse [...] ante negationem est.«

19 Ebd.: N. 74, Z. 1: »[...] super esse et non-esse [...]«.

20 *De coni.* II, 16: h III, N. 167, Z. 17f.: »[...] se elevat, ut absolutius in eam, uti est, pergat [...]«.

21 *De poss.*: h XI/2, N. 17, Z. 17–19: »[...] hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere [...]«.

versucht, verwirft aber, wie schon in ›Über das Gute‹ grundgelegt und spätestens seit den dreißiger Jahren expliziert, solchen an Dionysios Areopagites orientierten Aufstieg als »Mystik« im negativen Sinn, da sich das Denken im Unendlichen zu verlieren droht und seinen Wurzelgrund in der endlichen Welt aufgibt. Für Nishida kann sich das Unendliche, da es Ursprung des Endlichen ist, nicht von diesem abgrenzen, muss also, wie er folgert, mit dem Endlichen (dialektisch) eins sein, nämlich in der Einheit von Endlichem und Unendlichem bestehen. »Das von der Allheit abgetrennte Eine ist nicht das wahre Eine. Die vom Unterschied abgetrennte Gleichheit ist nicht die wahre Gleichheit.«²² »Was als Welt in Erscheinung tritt, muss zum Wesen Gottes gehören.«²³ Denn

»im Universum existiert nur eine Realität. Diese eine Realität [...] ist einerseits unendlicher Gegensatz und Konflikt, auf der anderen Seite aber unendliche Einheit, [...] unabhängige, autarke Tätigkeit. Den Ursprung dieser unendlichen Tätigkeit nennen wir Gott. Gott ist kein dieser Realität transzendentes Wesen, der Ursprung der Realität ist unmittelbar Gott.«²⁴

Nur in solcher unmittelbaren Gegenwart des Unendlichen, im »Hier und Jetzt« unmittelbarer Erfahrung kann, nach Nishida, Gott Gott sein und das Verlangen des menschlichen Herzens erfüllen: »Denn diejenigen, die meine Philosophie als mystisch bezeichnen, gehen von der Gegenstandslogik aus. In meiner Ortlogik gilt: ›Absolute Negation ist zugleich radikale Alltäglichkeit.«²⁵ Der Schwerpunkt der Wirklichkeit liegt demnach nicht in Gott selbst, sondern eher im Zwischen der beiderseitigen Gott-Welt-Beziehung. So mag es bezeichnend sein, dass Nishida sein Grundanliegen im Titel seines letzten Aufsatzes (1945) als »religiöse Weltansicht« bezeichnet, also Welt zur Basis nimmt. Doch verwahrt sich Nishida gegen eine pantheistische Deutung seines Werkes. »Mein Denken ist nicht pantheistisch, vielmehr könnte man es eher als einen Pantheismus ansprechen«²⁶, wobei Nishida allerdings auch nicht auf diesen unklaren Begriff festgelegt werden sollte. Auch Cusanus reflektiert beständig auf die Implikationen des dem Menschen eigentümlichen Denkens, versteht aber seine Aufgabe als Suche nach dem verborgenen Gott.

22 NISHIDA KITARŌ, Über das Gute, NKZ I (wie Anm. 1) 151 (212).

23 Ebd., 152 (212).

24 Ebd., 78 (118).

25 DERS., Ortlogik und religiöse Weltanschauung, NKZ 10 (wie Anm. 14) 356 (272).

26 Ebd., 317 (228).

Ursprung, Mittelpunkt und Ziel des Gott-Welt-Verhältnisses liegen für ihn daher von vornherein in Gott selbst, wie auch menschliches Denken aus seiner Ermöglichung durch das vorgängige göttliche Eine begründet wird.

Aus der Differenz in Cusanus' und Nishidas Verständnis der Koinzidenz der Gegensätze erhebt sich, von Cusanus her gesehen, zunächst die Frage nach der Möglichkeit eines Aufweises unbedingter Transzendenz, der sich doch auf menschliches Denken in der Welt stützt. Cusanus stellt sich dieser Aufgabe in der Spekulation über die Gottesnamen. Wird, sodann, Gott in seiner unabhängigen Vorgängigkeit zur Vielfalt des Endlichen thematisiert, so ist, um einem Missverständnis als Außerweltlichkeit oder, wie Nishida mit Hegel sagt, schlechter Unendlichkeit vorzubeugen, nach einer positiven Bestimmbarkeit von Gottes Verhältnis zur Welt zu fragen. Damit steht, schließlich, die Einheit von Transzendenz und Immanenz zur Frage, die, wie der letzte Teil zu zeigen sucht, von Cusanus selbst gesehen und einem Lösungsversuch zugeführt wird.

II. Gott über Welt

Die Grundlagen von Cusanus' Theorie der Gotteserkenntnis dürfen hier vorausgesetzt werden: die Stufung der Erkenntnisvermögen in Sinneserkenntnis, Verstand und Vernunft, die sich noch einmal zur Schau übersteigt und in die Gotteskindschaft aufgenommen wird; der konjekturale, mit Vorstellung und Andersheit durchsetzte Charakter rationalen und auch vernunfthaften Denkens, damit die Unmöglichkeit von präziser Wahrheit überhaupt und adäquater Gotteserkenntnis im besonderen, daraus resultierend die Funktion der Negation in einer affirmativ gemeinten Rede von Gott, Funktion und Grenze von Affirmation und Negation in ihrer Koinzidenz hinsichtlich Gottes.

Zum Aufweis absoluter Transzendenz setzt Cusanus nicht bei der Erfahrung reflexiven Ichbewusstseins an, sondern respektiert die primäre Zuwendung zur Welt, zum sinnhaft gegebenen Objekt, das durch Verstand und Vernunft zu seiner Selbstaussage als Theophanie gebracht werden soll. Da nun Welt mehr zeigt, als sie selbst ist, nämlich in ihrer Vielheit die begründende Einheit anwesen lässt, vollzieht sich die Aufschlüsselung des Gegebenen als Rückgang zum Grund weniger im Schlussverfahren anhand von Wirk- und Zielursächlichkeit, obwohl die

klassische Metaphysik der Ursachen, von *principium* und *fnis*, Cusanus geläufig ist. Führend bleibt hier formursächliches, exemplarursächliches Verstehen, das im intelligiblen Gehalt des Gegebenen seine vorgängige Möglichkeitsbedingung in ihrer Denkbarkeit aufweist. Die Frage nach den Ursprüngen geschöpflichen Seins verdichtet sich dabei für Cusanus im – wohl zu wenig bedachten²⁷ – onto-logischen Problem der Partizipation.

Partizipation führt nun das Denken auf den einigenden Grund zurück, an dem die Vielen je selbst in anderer Weise teilhaben. Da Gott dem gegenständlichen Erkennen nicht unmittelbar an sich gegeben sein kann, vielmehr je nach dem Aspekt des Ausgangspunktes in verschiedener Perspektive, daher einseitig und mit Andersheit (*alteritas*) vermischt erfasst wird, sind vielerlei Gottesnamen möglich, ähnlich wie ein Antlitz unter zahllosen Blickwinkeln gesehen und doch als das eine Selbige gewusst wird.²⁸

Es widerspräche der Wesensstruktur von Partizipation, wenn Gott so, wie er ist, in unverschränkter Wahrheit gedacht oder partizipiert werden könnte, da im Erkennen das Erkannte, in der Partizipation das Partizipierte sich im Andern seiner selbst und damit in anderer Weise, als es in sich selbst ist, befindet. »Aus diesem Grund findet man in der geschaffenen Welt nichts genau Wahres.«²⁹ Auch Wahrheit selbst ist, sofern sie auf Erkenntnis bezogen ist, nur ein Modus von Gottes Wesen und Anwesen. Im partizipativen Bezug auf Wahrheit weiß sich daher das Erkennen als durch Andersheit beschränkt. »Du siehst, daß das Wahre nicht anders als in Andersheit partizipierbar ist.«³⁰ Damit richtet sich aber das Erkennen in und aus dem Endlichen auf jenes Partizipierte, das als schlechthin vorgängiger Ursprung selbst nicht durch die Partizipationsbeziehung bestimmt ist, also unpartizipiert bleibt, aber gerade als solches

27 Vgl. jedoch RUDOLF HAUBST, »Am Nichtteilnehmbaren teilhaben«. Zu einem Leitsatz der cusanischen »Einheitsmetaphysik« und Geistphilosophie, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 243–254; für die erste Schaffensperiode: MICHAEL THOMAS, Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, XII), Münster 1996, bes. 91–122.

28 *De coni.* I, 11 (*De participatione*): h III, N. 57, Z. 7–10: »Ob quam causam defectum casus a praecisione intueris, quoniam faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemplantas.«

29 *De princ.*: h X/2b, N. 37, Z. 5f.: »Ob hoc in mundo constituto nihil praecise verum reperitur [...]«. Dupré II, 257.

30 *De coni.* II, 6: h III, N. 101, Z. 1: »Vides verum aliter quam in alteritate imparticipabile.« Dupré II, 113.

die Partizipation ins Dasein ruft. Beziehung gründet so im Unbezüglichen vor und über aller Beziehung, Differenz gründet in Identität.³¹ Cusanus beschreibt die Erkenntnis von Partizipation am Beispiel der Kraft:

»Wir machen die Erfahrung, daß allen Dingen eine gewisse Kraft innewohnt. Löse sie mittels der Vernunft heraus, damit du ihre Macht in absoluter Weise betrachtest. Die absolute Kraft wird also allem eine zugeordnete Größe sein, die alle Stufungen und Weisen der Kraft in allgemeiner Höhe und in der Einheit der vernunfthaften Einfachheit in sich birgt und die höchsten Weisen, in welcher der hocherhabene, unsagbare und völlig unerreichbare Grund aller Kraft vernunfthaft erreicht wird, in sich schließt. Denn Gott ist nicht die Kraft, sondern der Herr der Kräfte.«³²

Sofern die mannigfach benennbaren Aspekte Gottes das eine Selbige meinen, verweisen sie über ihren affirmativen Gehalt auf jenes, das nur durch die Verneinung des thematisierten Gehalts – damit auch als Nicht-Sein, Nicht-Gutes, Nicht-Eines – zu benennen ist, dann aber wiederum auch als Verneinung des so entspringenden Gegensatzes von Affirmation und Negation an sich benannt werden kann, womit die Verneinung, mit Dionysios Areopagites, »besser«³³ ist als die Bejahung, da sie in der Weise einer alle Endlichkeit abzustreifen bemühten Negation uneingeschränkte Affirmation bedeutet.

Nun kann jede, auch die verneinende begriffliche Fassung Gottes, wenn sie auf ihren Eigengehalt hin, damit in ihrer Begrenztheit reflektiert wird, wieder durch Verneinung überstiegen werden. Da aber, wie eine weitere Reflexion zeigt, damit keine neue und tiefere Erkenntnis gewonnen wird, weiß sich das Erkennen berechtigt und genötigt, in solcher Verneinung oder in der Behauptung der Unsagbarkeit Gottes stehen zu bleiben und zugleich zu wissen, dass dem Erkennen damit kein Gehalt bestritten wird oder ihm verloren geht, sondern, sofern Gott Ursprung allen denkbaren Gehalts ist, ihm zugesprochen ist. Alle Grundbestimmungen des Endlichen, durch die dieses es selbst ist und sein kann – wie

31 Vgl. WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, Vorträge G 220), Opladen 1977, 36f.

32 *De fil.* 5: h IV, N. 79, Z. 4–10: »Experimur autem vim quandam omnibus inesse. Virtus igitur absolvatur per intellectum, ut vim consideres modo absoluto. Erit igitur vis absoluta coordinata quaedam maximitas in se habens omnes virtutis gradus et modos in altitudine universali et intellectualis simplicitatis unitate et modus quidem altissimus, quo superexcellens ipsa ineffabilis atque penitus inattingibilis causa omnis virtutis intellectualiter attingitur. Non est enim deus virtus sed dominus virtutum.« Dupré II, 635.

33 *De princ.*: h X/2b, N. 34, Z. 26: »melius esse«.

Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit oder Können, Wirklichkeit, usw. – sind somit als Material der Gottesnamen geeignet. »Er ist auch nicht etwas, denn etwas ist nicht alles, Gott aber ist nicht eher etwas als alles.«³⁴ Sofern sich aber das Denken als eines erfasst, das das eine Unvordenkliche vom Endlichen her meint, dabei sich selbst in seiner Inadäquatheit reflektiert und so über das jeweils Gesagte hinaus um sich selbst in seiner Bezogenheit auf das eine Selbe weiß, hebt es sich in sich über sich hinaus auf das Eine hin auf, denkt also jenes Eine, das größer ist als alles Denkbare.

So zeichnet sich das »Eine« als bevorzugter Gottesname ab. Denn das Eine ist als solches durch sich selbst eines und in sich geeint, ohne Anderes vorauszusetzen, wird aber in allem Anderen partizipativ vorausgesetzt, denn nichts ist es selbst, wenn es nicht eines ist. Alles Erkennen hat daher seinen Ort im Bezug auf das umfassende Eine, das das Kleinste und zugleich das Größte ist. Das Eine lässt alle Vielheit als das von ihm Verschiedene gerade im Bezug auf dieses Eine, also im rückläufig aufsteigenden Durchgang durch die Partizipationsbeziehung und wiederum im freigebenden Abstieg aus dem Einen in das Endliche jeweils dieses selbst sein. »Das Erste also, durch dessen Teilhabe alles das ist, was es ist, erscheint daher vor dem Vernunft-Denken, da keineswegs alles an diesem teilhat.«³⁵ Die absolute Transzendenz des ersten Einen zeigt sich so in seiner sich aus sich selbst rechtfertigenden, unzurückführbaren Einfachheit und bewährt sich darin, dass alles Mögliche und Wirkliche nur von diesem her und auf es hin es selbst sein kann. So steigt aber die Vernunft nicht nur zum vorgängigen Grund auf, sondern steigt aus und mit ihm in alles Endliche als partizipierendes ab, wobei sie sich unter Vermittlung des Verstandes, der jedes einzelne als es selbst aus dem Unterschied und Gegensatz zum Andern fasst, auf das in den Sinnen Gegebene stützt. Sinne und Verstand sind so Weisen der Vernunft selbst in ihrer Andersheit. Eben deshalb vermag die Vernunft Sinne und Verstand zusammen mit deren Erkenntnisgehalt aus deren Andersheit zu lösen und auf das Eine selbst hin aufzuheben. Durch die Einkehr der Vernunft aus dem Vielen der Objektwelt in sich selbst und über sich hinaus in das Eine

34 *De Deo abs.*: h IV, N. 9, Z. 4–5: »Nec aliquid est. Nam aliquid non est omne. Deus autem non est potius aliquid quam omne.« Dupré I, 305.

35 *De non aliud* 20: h XIII, S. 48, Z. 9–10: »Primum igitur, cuius participatione omnia id sunt, quod sunt, ante intellectum videtur, cum omnia intellectu nequaquam participant.« Dupré II, 535.

oder Gott wird das Viele aus dem Einen in seiner Wahrheit verstehbar, damit aber Gott in allem und alles in Gott sichtbar. Aufstieg und Abstieg der Vernunftkenntnis stehen also in unmittelbarer Abhängigkeit von jenem Einen als dem »wahrer« Erkannten. »So sehe ich Gott wahrer als die Welt.«³⁶ Damit verliert sich der Aufstieg nicht in einem sich ziel- und gehaltlos überschlagenden Prozess reflektierender Affirmationen und Negationen, sondern erhält aus dem in seinem Grunde wirkenden Vorgriff auf das Eine die Kraft zu komplikativer Einigung des Erkannten. Ebenso vermag die Vernunft im Abstieg in die Vielfalt des Endlichen dieses zu einer geordneten Welt zu gestalten, weil Vernunft aus dem Reichtum des Einen eine geordnete Sinnmannigfaltigkeit zur Entfaltung (*explicatio*) bringen kann, ohne in deren Gegensatzstruktur unterzugehen.

Ist damit die Struktur von Partizipation als Erschließung der absolut vorgängigen Transzendenz Gottes nachgezeichnet, so lässt sich nun Partizipation als Möglichkeitsgrund der Koinzidenz der Gegensätze, und umgekehrt Koinzidenz der Gegensätze als Einsicht in das Partizipationsgeschehen verstehen. Im Denken der Partizipation wird somit das Seiende auf die in ihm als immanente Voraussetzung anwesende, affirmativ fassbare und durch Negation von endlicher Begrenzung ablösbare Seinsvollkommenheit hin (intuierend) aufgeschlüsselt (*resolutio*). »Durch solche Auflösungen siehst du, daß alles leicht ist und daß alle Verschiedenheit in Übereinstimmung übergeht.«³⁷ Dabei überschreitet das Denken die Andersheit, die im Vergleich zum Anderen und im Durchblick auf den Seinsgrund des Endlichen ansichtig wird, und lässt die Schranke der Endlichkeit fallen, da diese als Beschränkung sekundär, nämlich different ist zur in ihr anwesenden reinen Vollkommenheit.

Durch die Stufen der Partizipation wie der Erkenntnisvermögen von Sinnen, Verstand und Vernunft gelangt so das Denken zum Einen oder Sein, das sich als innerer Grund des Endlichen zugleich in seiner vorgängigen Absolutheit, als in sich subsistierend erweist; mit dem oben angeführten Beispiel der Kraft: Gott nicht nur als höchste Kraft, sondern als Herr der Kräfte.³⁸ Ist nun der Überstieg durch das Partizipationsgefüge zum Absoluten vom unmittelbaren, doch impliziten Vorgriff des Geistes

36 *De poss.*: h XI/2, N. 67, Z. 6: »Sic verius video deum quam mundum.« Dupré II, 349.

37 *De ap. theor.*: h XII, N. 15, Z. 19f.: »Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam.« Dupré II, 377.

38 Vgl. Anm. 32.

auf das Absolute geführt, so verdankt sich dieser doch wiederum der Vorgabe des sich offenbarenden Gottes. Denn Gott wird nur erkannt, soweit er sich selbst zu erkennen gibt. »Der Apostel sagt im Brief an die Römer: Gott hat sich ihnen geoffenbart. Diese Offenbarung fasse ich im Ähnlichkeitsbild des Lichtes, das durch sich selbst ins Auge eindringt. Anders als daß es sich selbst enthüllt, kann es weder gesehen noch erkannt werden, da es – vor und über allem Sichtbaren – unsichtbar ist.«³⁹ Dieser Vorgriff realisiert sich im Geist als Ausgriff auf das Größte, das Maximum, das als Kleinstes und Unscheinbarstes jedoch schon an der Wurzel aller Geistigkeit liegt.

Koinzidenz der Gegensätze geht nun von sich widersprechenden, doch in ihrem Wahrheitsgehalt einsichtigen Gehalten aus. Gegensätze, nämlich Affirmation und Negation derselben Bestimmung, ergeben sich, mit Dionysios Areopagites, auf den sich Cusanus stützt, schon daraus, dass jede Vollkommenheit einerseits von Gott als ihrem Grund affirmiert, zugleich aber, als ihm gegenüber defizient, von ihm negiert werden muss. Denn Koinzidenz der Gegensätze resultiert weder aus grundloser Setzung von gegensätzlichen Gehalten noch aus unbegründeter Vermischung von Gegensätzen. Vielmehr sind die in Affirmation und Negation gegensätzlichen, doch zusammengehörigen Gehalte je in sich einsichtig geworden, »erscheinen« jedoch in ihrer Endfassung als logisch widersprüchlich. »Alles, was uns als Gegensätze erscheint, ist in ihm (sc. Gott) dasselbe.«⁴⁰ Wird von Gott Gegensätzliches prädiziert, so geschieht dies »gemäß menschlichem Begreifen«⁴¹.

Die für einen Gegensatz konstitutive Negation im Verhältnis der einen zur anderen Setzung entspringt nun einem Vergleichen des Verstandes, in dem sich das Vergleichene als Nicht-Gleiches, nämlich Anderes gegenüber dem Anderen, dem Maßstab des Vergleichs zeigt. Andersheit, aufgefasst als Negation, wird daher zum Prinzip des Widerspruchs, der rational die Vereinbarkeit der Verschiedenen ausschließt, wie es das von Aristoteles als Grundlage alles Wissens formulierte Widerspruchsprinzip besagt.

39 *De non aliud* 20: h XIII, S. 48, Z. 13–17: »[...] apostolus ad Romanos dicit Deum se illis revelasse, quam equidem revelationem in lucis similitudine capio, quae sese per semetipsam visui ingerit. Et aliter non videtur, neque cognoscitur, quam ipsa se revelat, cum sit invisibilis [...]«. Dupré II, 535.

40 *De poss.*: h XI/2, N. 13, Z. 14f.: »[...] ea, quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem [...]«. Dupré II, 285.

41 Ebd., N. 14, Z. 8: »[...] secundum humanum de eo conceptum.«

»Jener Philosoph hielt es für unbedingt sicher, daß jede bejahende Aussage einer verneinenden widerspreche und daß man von einem Ding nicht zugleich einander widersprechende Aussagen machen könne.«⁴² Die Andersheit, die zum Widerspruch führt, ist nun nicht selbst ein Seinsprinzip oder eine an sich bestehende Seinsweise, sondern eine Deformation oder ein Defekt im erkannten Objekt wie in den Vermögen menschlichen Erkennens. In den Sinnen, im Verstand und selbst noch in der Vernunft ist solche entstellende Andersheit unvermeidbar, da sich Erkennen im Andern, somit nach der Weise des Andern, also andersheitlich vollzieht. Doch kann solche Andersheit im erkennenden Vorgriff auf die nächst höhere Stufe des Erkennens durchschaut und relativiert, wenn auch nicht eliminiert werden. Was so im Verstand auf begrifflich-verbaler Ebene als Gegensätze fixiert wird, kann daher im Blick der Vernunft auf die den Gegensätzlichen zugrundeliegende und sie vereinende Einheit hin durchdrungen werden. In jenem, was in selbstwidersprüchlicher Form ausgedrückt wird, kann somit der »Gegensatz der Gegensätzlichen ohne Gegensatz«⁴³ erkannt werden, wie Cusanus die Einsicht der »Mystischen Theologie« des Dionysios Areopagites formalisiert.

Die gegenständlich fixierten gegensätzlichen Gehalte werden daher bei der Einsicht in ihre Koinzidenz in die Einheit ihres vorausliegenden Wesensursprungs (*ratio*) zusammengeschaute, wie dieser in der Vernunft antizipiert wird. Da Wahrheit als solche die Vernunftbewegung leitet, garantiert sie als nicht-widersprüchliche Einheit die im Vorgriff entspringende überrationale Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze. Denn Einsicht als solche ereignet sich im Bezug auf luzide, selbstidentische, daher von Gegensatz und Differenz unberührte Einheit. Was damit auf rationaler Ebene als widersprüchlich erscheint, zeigt sich dem intellektiven, überrationalen Blick in seiner ursprünglichen Einheit. Diese enthält in sich die je eigene Wahrheit der widersprüchlichen Setzungen und begründet sie, ohne sie jedoch gegen die Wahrheit der formal entgegengesetzten Gehalte abzusetzen. Widersprüchliche Aussagen ergänzen daher einander im Vorblick auf ihre gemeinsame größere Wahrheit. Die

42 *De non aliud* 19: h XIII, S. 46, Z. 19–22: »Philosophus ille certissimum credit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent.« Dupré II, 531.

43 *Ebd.*, 19, S. 47, Z. 8–10: »sicut Dionysius theologus Deum oppositorum vidit oppositionem sine oppositione.« Dupré II, 533.

gegensätzlichen Gehalte zeigen sich somit als wahr, sofern jede von ihnen an der Wahrheit, die in der Koinzidenz der Gegensätze als solcher ansichtig wird, teilnimmt, wiewohl diese höhere Wahrheit direkt und an sich unanschaulich bleibt. Auch hier handelt es sich also um ein Partizipationsverhältnis, das jedoch nicht auf einer einlinigen abstraktiven Einsicht in Vollkommenheit, wie bei dem obigen Beispiel der Kraft, beruht, sondern den menschlichen Geist durch den formal unauflösbaren Widerstreit der Gegensätze in den überrationalen, in diesem Sinn vorbegrifflichen Bereich vernunftthafter Einsicht vermittelt.⁴⁴

Wenn die Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze die Grenze des je auf sich beschränkten, vom Andern durch Negation getrennten Endlichen, formuliert in Aristoteles' Widerspruchsprinzip, aufbricht, bewegt sie sich daher auf das Unendliche hin, ohne es an sich artikulieren zu können. Sie hält sich somit in einem Nichtwissen, das der Wahrheit oder Gott wissend näher kommt als die geradlinige Abstraktion in den Allgemeinbegriff einer Vollkommenheit, etwa des Seins oder Guten, die zunächst problemlos auf rationaler Ebene ansiedelbar zu sein scheinen. Solche Abstraktion reiner Vollkommenheit bleibt jedoch insofern grundlegend, als die in ihr vollzogene Vernunftseinsicht – in das Eine, in Sein, Können, Identität, usw. – über alle innerweltliche Begrenztheit hinaus in die Dimension unbegrenzter Vollkommenheit oder des Unendlichen einführt und damit auch die Grundbegriffe liefert, aus denen die sich widersprechenden Aussagen ihre onto-theologische Bedeutsamkeit gewinnen.

Die Suche nach der Einsicht in Einheit ist nun für Vernunft konstitutiv. Sie liegt auch der rationalen Einsicht partizipativ zugrunde, da diese am Licht der Vernunft teilhat. Das Streben der Vernunft entfaltet aber erst dort seine ursprüngliche Kraft, wo es aus dem Bereich der gegenseitig unterschiedenen, damit je an sich rational widerspruchslos fassbaren Gehalte vordringt zum in sich differenzlosen, daher einfach-einen ontologischen Bereich des Unendlichen, wie es auch Anliegen der klassischen Analogielehre ist. Dieser Bereich ist aber nichts anderes als der des

44 Der von Hegel inspirierte Versuch des Nishida der dreißiger Jahre, Gegensätze durch direkte widersprüchliche Verbindung in dialektischer Logik aufzuheben, wirft die Frage nach nachvollziehbarer Einsichtigkeit solcher dialektischen Rede auf. Nishidas eigene Erfahrung, dass eine ähnliche Denkweise bei der Lösung der rational unlösbaren Koan-Sprüche im Zen eingeübt wird, mag zu seiner Vorliebe für den Gedanken der Koinzidenz der Gegensätze beigetragen haben.

Wesens Gottes in seinem wirkenden Anwesen, soweit er sich in der Unbedingtheit des Seins, damit in seiner Unendlichkeit dem erkennenden Anderen, nämlich dem menschlichen Geist darbietet. In aller Erkenntnis von Sein, Einheit oder Unendlichkeit wird daher Gott im Blick auf das Geschöpf, *respectu creaturae*, und dennoch in reiner Transzendenz vor allem Anderen erkannt.

III. Gott in Welt

Wenn Koinzidenz der Gegensätze zu dem von Andersheit, Differenz und Gegensatz unberührten Unsagbaren, dem Einen oder Gott führt, so erscheint die Erkenntnis von Transzendenz – ein Grundanliegen von Cusanus' Denken – gesichert. Doch erhebt sich eben aus dieser Einsicht in die unbezügliche Vorgängigkeit Gottes die Frage nach seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen. Zwar kann das endliche, innerweltlich fundierte Erkennen des Menschen nicht beanspruchen, die Begründung der Welt oder des Denkens mit Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes ableiten zu können. Doch ist das einsichtig gegebene Faktum der Existenz der Welt in ihrem Unterschied zu Gott daraufhin zu erhellen, in welcher Weise Welt und menschlicher Geist an Gott teilhaben, wenn dieser doch an sich selbst nicht teilhabbar ist. »Gott aber kann nicht partiziert werden; er ist das unendliche Licht, das in allem leuchtet.«⁴⁵ Denn Transzendenz Gottes scheint eine »Exteriorität« (E. Levinas) Gottes zur Welt im Sinn einer absoluten Andersheit und Differenz zu besagen, die jede Form seiner Immanenz ausschließt.

Auf eben diesem Problemhintergrund sieht der späte Nishida im Christentum die »Weltreligion des Absoluten«⁴⁶, um dem die »innere (immanente) Transzendenz«⁴⁷ als Merkmal des Buddhismus und der Religion der Zukunft⁴⁸ gegenüberzustellen. »Gerade der durchaus transzendente und zugleich immanente, der durchaus immanente und zugleich *transzendente* Gott kann der wahrlich dialektische Gott sein. Erst so wird wirkliche Ab-

45 *De quaer.* 2: h IV, N. 37, Z. 13 f.: »Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus«. Dupré II, 591.

46 NISHIDA KITARŌ, Ortlogik (wie Anm. 14) NKZ 10, 344 (258).

47 Ebd., (258).

48 Ebd., 366 (282).

soltheit möglich.«⁴⁹ Gewiss will auch Nishida »Religion nicht bloß rational und immanent verstehen, denn in der bloßen Immanenz gibt es keine Religion. Religion muss durchaus in immanenter Weise transzendent sein und umgekehrt auch in transzendenter Weise immanent. Ich sehe Religion in absolut widersprüchlicher Selbstidentität von Immanenz, die *zugleich* Transzendenz ist, und umgekehrt. [...] Die religiöse Logik muss, als geschichtliche Weltgestaltung, absolut dialektisch sein.«⁵⁰ So muss »das wahre Absolute [...] das sich selbst absolut widersprüchlich selbstidentisch Vermittelnde sein.«⁵¹ Aufgrund seiner Immanenz ist »Gott selbst unmittelbar aus der unmittelbaren Erfahrung des Selbst zu beweisen«⁵², was in den traditionellen Gottesbeweisen nicht gelungen sei; doch »wollten die europäischen Mystiker des 15. und 16. Jahrhunderts [gemeint sind Cusanus und Böhme – Verf.] Gott unmittelbar in ihrem Innern anschauen; sie hatten, wie ich meine, das tiefste Wissen von Gott.«⁵³ So »können wir in ihr [der menschlichen Individualität – Verf.] einen Teil der Entfaltung Gottes, nämlich eine seiner Einigungsfunktionen sehen.«⁵⁴ »Wenn Gott so ist, dass seine absolute Unendlichkeit das ganze Verlangen unseres Lebens stillen kann, muß er, wie Nicolaus Cusanus sagt, die Einheit der Gegensätze, *Coincidentia oppositorum* sein,«⁵⁵ nicht aber »eine erfahrene transzendente Realität«⁵⁶.

Gegenüber einer transzendenten Überweltlichkeit betont Nishida also die Gegenwart des Unnennbaren im »Grund« von Welt und Mensch. Religiöses Verlangen bemüht sich daher weniger um »Aufstieg« und »Erhebung« zum unerreichbaren Absoluten als um den Überstieg über das Ich »in subjekthafter Richtung«⁵⁷, nach Innen, um »ein Durchbrechen zum Grund«⁵⁸, und »berührt auf diese Weise das transzendent Absolute«⁵⁹. »Denn im innersten Grund unserer selbst liegt etwas, was unser bewusstes Ich gänzlich übersteigt.«⁶⁰ Weil sich das Verlangen nach dem

49 Ebd., 317 (228).

50 Ebd., 363 (280).

51 Ebd., 333 (245).

52 DERS., Über das Gute, NKZ I (wie Anm. 1) 80 (120).

53 Ebd., (121).

54 Ebd., 154 (214).

55 DERS., Religionsphilosophie (wie Anm. 4) NKZ 14, 119.

56 Ebd.

57 DERS., Ortlogik (wie Anm. 14), NKZ 10, 344 (258).

58 Ebd., 336 (248).

59 Ebd., 344 (258).

60 Ebd., 330 (242).

Absoluten nicht in der von Cusanus gesuchten »mystischen Schau«⁶¹ äußert, sondern sich im ungegenständlichen Durchvollzug des eigenen Seins auf seinen Grund hinwendet, aktuiert es, wie der späte Nishida, wohl aufgrund seiner Zenerfahrung, hervorhebt, auch die leibliche Dimension des Menschen, trägt somit den Charakter »unmittelbarer Erfahrung« und findet durch solche innere Transzendenz den »Ort« der Gottesbegegnung in der konkreten »radikalen Alltäglichkeit«⁶² der »geschichtlichen Welt«⁶³, nicht aber in »mystischer Philosophie«⁶⁴.

Solche Spiritualität immanenter Transzendenz kann als Anfrage an Cusanus verstanden werden, wie intensiv die Immanenz, das Insein Gottes gedacht werden könne. Da sich, nach Cusanus, der Geist »in tiefer Betrachtung über alle Gegensätzlichkeiten [...] erhebt«⁶⁵, liegt ihm gewiss ein objektiviertes Transzendenzverständnis fern, wenn seinem Denken auch die Vorstellungsform des »über« anhaftet. Auch Cusanus weist auf den »Weg, in dir Gott zu suchen«⁶⁶. Wie nun die Bestimmung des Einen als in sich ununterschiedener Identität dieses weder in ein Inneres bindet noch in ein Außen versetzt, so bewahrt sie es gleichermaßen vor jeder Vermischung wie vor jeder Trennung im Bezug zum von ihm Begründeten. »Und in allem von ihm Geschaffenen ist der Schöpfer nicht [identisch] mit seinem Geschöpf, ebensowenig wie der Grund mit dem Begründeten, aber auch nicht so weit entfernt, dass er etwas Anderes wäre.«⁶⁷ Der Gottesname *non aliud* bringt daher zum Ausdruck, dass Gott von seiner Seite her sich selbst nicht durch eine Differenz zum Andern des Geschöpfs macht, auch selbst nicht der Pol einer Wechselbeziehung wird, eben dies aber auch keinerlei Trennung besagt. Damit gibt der Name *non aliud* die Möglichkeit einer Gegenwart Gottes für das Endliche frei, die noch die höchste Intimität überschreitet und zugleich die transzendente Selbigkeit Gottes nicht anrührt.

61 *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 2.

62 NISHIDA KITARŌ, Ortlogik (wie Anm. 14), 356 (270–275).

63 Ebd., 343 (257).

64 Vgl. ebd., 356 (272).

65 *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z. 2–5: »Hinc profunda meditatione super omnes contrarietates [...] opus est ut eleveris [...]«. Dupré II, 627.

66 *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 1; »[...] via intra te quaerendi deum [...]«

67 *De princ.*: h X/2b, N. 38, Z. 22–24: »Et in omnibus per ipsum constitutis creator non est idem cum sua creatura, sicut nec causa cum causato, sed non adeo longe abest, quod sit quid alterum.« Dupré II, 259.

Wenn das Eine, da es Ursprung von allem ist, nicht durch eine unterscheidende Bestimmung von allem Andern abgehoben sein kann, kann es in diesem Sinn als »alles« bezeichnet werden. »Gott ist alles so, daß er kein anderes sein kann.«⁶⁸ »Es ist dies das Eine, das auch alles ist, und zugleich wird dieses unerreichbare Eine in allem erreicht.«⁶⁹ Menschliches Denken gelangt hier an die Grenze seines Vorstellungsvermögens. »Auch die höchste Vernunft ist nicht fähig, das Unendliche, Unbegrenzte und Eine zu erfassen, das alles ist [...].«⁷⁰ »Alles« ist aber das Eine nicht nur aufgrund seiner Nicht-Andersheit oder Ununterschiedenheit, sondern weil das Sein Gottes, des Einen den Seinsgehalt aller wirklichen und möglichen endlichen Seienden ursprungshaft in sich einbegreift. »Sein Sein ist alles Sein aller Dinge, die sind oder auf irgendeine Weise sein können.«⁷¹ Dies bedeutet jedoch keine pantheistische Identifikation mit dem Ganzen; »dann nämlich wäre Gott das Gesamt«.⁷² Gott ist »alles und nichts von allem«⁷³. In Gott fällt so das Nichtsein des nur Möglichen, das in Gottes Sein aufgehoben ist, mit seinem Alles-Sein zusammen. »Nicht-Sein ist dort also Alles-Sein.«⁷⁴ Cusanus' Formulierungen, dass Gott alles sei, scheinen, mit dem Neuplatonismus, hart an die Grenze des Sagbaren und theologisch Denkbaren zu streifen, doch weiß er sich darin durch den biblischen Gottesnamen »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14) gesichert. »Als Gott daher [...] die Erkenntnis seiner selbst offenbaren wollte, sagte er: [...] Ich bin, der ich bin; denn er selbst ist der, der ist [...]. Wo wir aber haben: Ich bin, der ich bin, steht im Griechischen: Ich bin die Seiendheit. Er ist die Form des Seins oder die Form jeder formbaren Form.«⁷⁵ Über die mehrfach gebrauchte Formel »Gott

68 *De poss.*: h XI/2, N. 13, Z. 10: »Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud.« Dupré II, 283.

69 *De fl.* 4: h IV, N. 72, Z. 14–16: »Unum igitur erit quod et omnia, simul id ipsum inattingibile unum in omnibus attingitur [...].«

70 *De poss.*: h XI/2, N. 17 Z. 7f.: »Nec altissimus intellectus concipere potest infinitum interminum et unum quod omnia [...].« Dupré II, 289.

71 Ebd., N. 67, Z. 9f.: »Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quomodo possunt.« Dupré II, 349.

72 *De non aliud* 12: h XIII, S. 26, Z. 33: »[...] tunc enim Deus esset universum.« Dupré II, 493.

73 *De poss.*: h XI/2, N. 25, Z. 4f. »[...] est omnia et nihil omnium lineabilium.« Dupré II, 299.

74 Ebd., N. 25, Z. 15f.: »Non esse ergo ibi est omnia esse.« Dupré II, 299.

75 Ebd., N. 14, Z. 10–16: »Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: [...]

ist alles« hinaus, die die Allumfassendheit des Einen aufgrund seiner unbeschränkten Seinsfülle andeutet, spricht der oben zitierte Satz vom radikalsten In-Sein Gottes in jedem Endlichen, da Gott – nach neuplatonischer Wesensontologie – als *non aliud* die Form des Seins selbst (*forma essendi*) ist, die jede mögliche Form oder jedes Wesen von innen her, als Formursache, in seine Formhaftigkeit bringt.

Trotz der sprachlich negativen Form öffnet daher der Name *non aliud* Möglichkeiten einer positiven, wirksamen Präsenz Gottes. Dies erläutert Cusanus auch am Wesen der geistigen Erkenntnis, die gerade durch das *non aliud* ihren Charakter der Erkenntnis erlangt.

»Wer sieht, daß Gott weder gegenüber dem, der erkennt, noch gegenüber dem, das erkannt wird, ein Anderes ist, der sieht, daß Gott es dem Denken verleiht, nichts anderes zu sein als denkendes Denken, und dem Denkbaren, nichts anderes zu sein als das Denkbare vom Denken und daß das denkende Denken vom Gedachtsein kein Anderes ist.«⁷⁶

Die Überwindung der Andersheit im Verhältnis von Gott und Endlichem, damit die Möglichkeit von Gottes In-Sein im Geschöpf, wird nun nicht nur von Seiten Gottes bedacht, sondern muss auch auf Seiten des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott angesetzt werden, damit die Vereinigung mit Gott und die Vollendung des Menschseins erreicht werden könne. Dafür genügt es nicht, nur auf das ontologische In-Sein des Schöpfers im Geschöpf hinzuweisen, denn In-Sein ist ein aus lokalen Verhältnissen genommenes Bild, das unmittelbar noch nichts über die innerlich konstitutive Beziehung des In-Seienden zu dem, dem es innewohnt, aussagt. Cusanus fasst die Möglichkeit einer Überwindung der Distanz zwischen Gott und dem Endlichen aus ihrem höchsten Fall, nämlich mit den biblisch-patristischen Begriff der Gotteskindschaft oder Theosis. »Ich meine, daß unter Gotteskindschaft nichts anderes zu verstehen ist als Gott-Werden, griechisch Theosis. Die Theosis [...] stellt, [wie du selbst] weißt, die äußerste Vollendung dar.«⁷⁷ Die Lehre von der Gotteskindschaft ist nun kein theo-

»Ego sum qui sum.« Nam ipse est qui est. [...] Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: »Ego sum qui sum.« Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae.« Vgl. Dupré II, 285.

76 *De non aliud*, prop. 19: h XIII, S. 64, Z. 30–34: »Qui videt, Deum non esse aliud nec ab omni eo, quod intelligit, nec ab omni eo, quod intelligitur, ille videt Deum dare intellectui quo est non aliud quam intellectus intelligens et intelligibili, quod non aliud quam intelligibile ab intellectu, et quod intellectus intelligens non sit aliud ab intellectu.« Dupré II, 563.

77 *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 2–4: »Ego autem, [...], non aliud filiationem dei quam deifi-

logisches Sonderproblem, sondern kann in allgemein ontologischer und geistmetaphysischer Sicht als Schlüssel zur Lösung des Problems des In-Seins Gottes, also der Auflösung von Andersheit und Differenz im Verhältnis zu Gott dienen. Denn, philosophisch vom Menschen her gesehen, ist Theosis die im Glauben erlangte Aufgipfelung der Vernunftkenntnis in ihrer Offenheit zum Unendlichen, zur Einigung mit Gott. Sie gründet aber, theologisch von Gott her gesehen, in der Gottessohnschaft Christi. »Die Kindschaft des eingeborenen Sohnes hingegen besteht ohne bestimmtes Maß in der Selbigkeit mit der Natur des Vaters; sie ist die ganz unbedingte Kindschaft, in der und durch die alle Kinder der Adoption die Kindschaft erlangen.«⁷⁸ Sie stellt daher als Vollendung des Gott-Welt-Verhältnisses die höchste und zugleich grundlegende Verbindung des Menschen mit Gott dar. Somit lässt sie sich als Urfall und Modell der Gott-Welt-Einigung oder des In-Seins Gottes verstehen, wie dies biblisch im Kolosserbrief angedeutet erscheint: »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen [...] alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.«⁷⁹ Im Ziel der Theosis erscheint alle Möglichkeit der Teilhabe des Endlichen an Gott wie der Teilnahme Gottes am Leben des Menschen vorentworfen.

Tatsächlich behandelt Cusanus Theosis als Teilhabe der Vernunft an Gott und als Koinzidenz der Gegensätze, und zwar spezifisch unter dem Aspekt der Auflösung aller Differenz und Andersheit gegenüber Gott.

»Kindschaft ist also die Loslösung von aller Andersheit und Verschiedenheit und die Auflösung aller in Eines, und damit zugleich Überströmen des Einen in Alles; das ist die Theosis selbst. [...] da in vernunftthafter Schau das Eines-Sein, in dem alles ist, und das Alles-Sein, in dem Eines ist, koinzidieren, werden wir wahrhaftig Gott ähnlich, weil wir dazu emporgehoben werden, in dem Einen, in dem Alles ist, und in Allem, in dem Eines ist, er selbst zu sein.«⁸⁰

cationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum indico. Theosim vero tu ipse nosti ultimatum perfectionis existere.« Dupré II, 611.

78 Ebd., N. 54, Z. 24–20: »Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, in qua et per quam omnes adoptionis filii filiationem adipiscentur.« Dupré II, 615.

79 Kol 1,15–17.

80 *De fil.* 3: h IV, N. 70, Z. 1–7: »Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa. Nam cum [...] in intellectuali intuitione coincidit esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum, tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum.« Dupré II, 627.

Die Kluft der Andersheit gegenüber Gott kann nicht aus der Kraft des Endlichen überwunden werden, bleibt aber auch bei einem nur kausalen, wirkursächlichen Einfluss Gottes bestehen. Nur ein partizipatives Verhältnis, in dem Gottes Sein in gewisser Weise das Geschöpf an sich selbst teilhaben lässt, nämlich Partizipation, in der Gott sich selbst mitteilt, oder »ein Überströmen des Einen in Alles«⁸¹ lässt die Fremdheit Gottes erlöschen. Wenn schon alles geistige Leben darin besteht, dass »die Vernunftnaturen an dem Nicht-Partizipierbaren in [vernünftiger] Weise teilhaben«⁸², so ist – vermittelt des Glaubens an das Wort Christi⁸³ – dies »[...] die überaus wunderbare Teilhabe an der göttlichen Kraft, daß unser vernünftiger Geist in seinem Vernunftleben diese Macht (sc. der Gotteskindschaft) hat«⁸⁴.

Gotteskindschaft des Menschen muss nun, soll sie in ihrem Wesentlichen von Andersheit frei sein, in ihrem Urbild auf einem Ursprungsprinzip beruhen, dem keine Andersheit und Differenz gegenüber Gott anhaftet, dies aber ist nichts anderes als der wesenhafte Sohn Gottes, Christus. »Und der Sohn kann nicht im eigentlichen Sinn der aus dem Ursprung Entsprungene genannt werden, da das Entsprungene etwas anderes ist als der Ursprung. Vielmehr: so wie der Vater Ursprung ist, so gibt er auch dem Sohn, Ursprung zu sein.«⁸⁵ Gotteskindschaft des Menschen ist daher insofern Partizipation, als sie an der wesenhaften Gotteskindschaft Christi partizipiert, und dies in je verschiedener Weise. »Denn da notwendigerweise jedes Bestehende in einem anderen anders sein muß, hat die Vielheit an der Einheit in verschiedener Andersheit teil. Die Kindheit der Vielen wird also nicht ohne bestimmtes Maß

81 Wie die mehrmalige Wiederholung des Ausdrucks zeigt, hält Cusanus die Formulierung »transfusio (unius in omnia)« u. ä. für besonders geglückt. Vgl. den Text in Anm. 80; ebd. Z. 3f.: »Nam, cum deus sit unum, in quo omnia uniter, qui est et transfusion unius in omnia«; ebd. N. 67, Z. 3–5: »speculum ipsum veritatis [...] se transfundit in intellectuale vivum speculum«; ebd. 2: N. 56, Z. 4: »attrahit continuam influentiam eius.«

82 *De fil.* 5: h IV, N. 80, Z. 4: »[...] intellectuales naturae imparticipabilem intellectualiter participant.« Dupré II, 635.

83 Ebd. 1: N. 54, Z. 17–19: »Nam ait theologus quomodo rationis lumen potestatem ipsam habet in omnibus recipientibus verbum et credentibus ad filiationem dei pertingendi.«

84 *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 1f.: »Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem.«

85 *De princ.*: h X/2b, N. 17, Z. 5–7: »[...] filius non potest proprie dici principiatum, cum principiatum sit aliud a principio; sed sicut pater est principium, ita dat filio esse principium.« Dupré II, 229.

sein; und diese Art und Weise der Annahme an Kindes statt kann vielleicht Teilhabe genannt werden.«⁸⁶ Das In-Sein Gottes reduziert sich daher in der Gotteskindschaft nicht auf Wirk-, Ziel- oder Exemplarursächlichkeit des Schöpfers zum Geschöpf, sondern besteht in einer Art Teilhabe an der Geburt des Gottessohnes aus dem Vater. Ihr eignet daher Andersheit nur sekundär aufgrund ihrer Differenz zu Christus, nicht aber in ihrem Wesensgrund als Gotteskindschaft. So lässt sich wohl die Einheit mit Gott in der Gotteskindschaft, analog zur Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus, mit dem Konzil von Chalcedon (451) als »unvermischt und ungetrennt«⁸⁷ ansprechen, was in sich schon einer Koinzidenz der Gegensätze nahekommt.

Da nun solche Partizipation, im Unterschied zu kategorialer Verursachung, den Menschen in eine gewiss rezeptive, doch aktive Gegenbeziehung und Gemeinsamkeit mit dem Ursprung einsetzt, »zieht die vernunftthafte Kraft, die das wirkliche göttliche Licht aufnimmt und durch dieses lebendig ist, durch den Glauben sein ständiges Einströmen an [...]«⁸⁸, eignet sich also die geschenkte Teilhabe am Leben Gottes von sich her an.⁸⁹ In solcher

»Einigung mit dem unendlichen Geistgrund, in dem und durch den der Geist lebt und einsieht, daß er lebt, wird Gott für ihn seinem Geist gegenüber kein Anderer sein, kein Verschiedener oder Getrennter [...] denn jede Andersheit und Verschiedenheit liegt weit unter der Kindschaft.«⁹⁰

86 *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 20–23: »Multitudo enim unitatem varie participat in varia alteritate, cum omne existens in alio aliter esse necesse sit. Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit.« Dupré II, 613f.

87 HEINRICH DENZINGER/ADOLF SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ³⁶1976, n. 302: infuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter.

88 *De fil.* 2: h IV, N. 56, Z. 3: »Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius.« Dupré II, 615.

89 Zum Begriff einer aktiv rezeptiven Partizipation des Geistes am für den Geist konstitutiven Wirken Gottes vgl. Augustinus' Konzeption der Schöpfung der Engel in: *Super Genesim ad litteram* III 20, n. 31, aufgegriffen von Dietrich von Freiberg (um 1240–1318/20) (*De intellectu et intelligibili* (II 34.(3) [Op. I 172]): »[Augustinus] dicit, quod angeli processerunt a Deo cognoscendo ipsum [...]: ›Propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere verbum Dei, per quod fit«.

Vgl. DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. 2, Schriften zur Intellekttheorie mit einer Einl. von Kurt Flasch, hg. von Burkhard Mojsisch, Hamburg 1977. Da sich Meister Eckhart aus Dietrich inspiriert, ist ein indirekter Einfluss auf Cusanus nicht auszuschließen.

90 *De fil.* 3: h IV, N. 69, Z. 1–4: »Non enim erit deus alius ei ab eomet spiritu neque

Die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott, wie sie ihm durch die Schöpfung eingestiftet ist, erfüllt sich daher im In-Sein Gottes im Menschen durch die Teilhabe an Christus, wodurch der Mensch nicht nur auf Gott hin, sondern in Erkennen und Wollen in aktiver Partizipation aus Gott lebt und wirkt. Nur auf diese Weise, nämlich, in Nishidas Sprache, durch die absolute Selbstnegation Gottes – ein anderer Ausdruck für Liebe – erfüllt das In-Sein Gottes das dem Menschen eigene Verlangen nach Gott und nach sich selbst. »Da die Vernunft ein [...], lebendiges Bild Gottes ist, erkennt sie, wenn sie sich erkennt, alles in sich als der einen. Sich selbst aber erkennt sie dann, wenn sie sich in Gott so betrachtet, wie sie ist; das ist dann der Fall, wenn Gott in ihr sie selbst ist.«⁹¹

Mit diesen Überlegungen zum In-Sein Gottes im Sinne eines lebendigen Partizipationsverhältnisse in Bezug auf Christus gelingt es wohl Cusanus, die Seinsmächtigkeit der Transzendenz Gottes mit seiner innigsten Einheit mit dem menschlichen Geistgrund zur Koinzidenz zusammenzusehen, eröffnet aber damit ein weites Fragefeld für Ontologie, Theologie und Geistmetaphysik, wie solches In-Sein über den Rahmen klassischer Kausalbeziehung hinaus näherhin zu denken sei.

diversus neque distinctus [...] Omnis enim alteritas et divisitas, longe inferior est ipsa filiatione.«

91 *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 5–8: »Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse.« Dupré II, 641.

Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues

Von Viki Ranff, Trier

Die Schriften des Nikolaus von Kues sind geprägt durch die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus und dessen christlicher Adaption. Für diesen Vorgang steht in der Tradition an erster Stelle Pseudo-Dionysius Areopagita, den Cusanus besonders ausführlich rezipiert. An etwa 700 Stellen seines Werkes zitiert er ihn, ungezählte weitere Anspielungen auf dessen Werk prägen auch unterschwellig die cusanische Argumentation.

Was sind die Gründe für diese Vorliebe? Hinter dem Namen des Areopagiten verbirgt sich ein auf Proklos fußender, im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts schreibender Autor, der das neuplatonische Denken mit dem Christentum verknüpfen will. Seine vermeintliche Apostelnähe verschafft ihm über Jahrhunderte eine immense theologische Autorität. Obwohl bereits jüngere Zeitgenossen des Dionysius wie Hypatius von Ephesus¹ um das Pseudonym wissen und sich auch in der Zeit des Cusanus in Lorenzo Valla ein prominenter Kritiker der Apostolizität dieser Schriften vernehmen lässt, hält Cusanus an der traditionellen Sicht fest, im Verfasser des *Corpus Dionysiicum* den nach Apg 17,34 von Paulus bekehrten Angehörigen des Areopags in Athen zu sehen. Insbesondere die Absicht, mit (neuplatonisch-)philosophischen Argumenten für die christliche Lehre einzutreten, dürfte Cusanus mit dem anonymen Autor verbinden. Bekanntlich sind bei Cusanus Philosophie und Theologie so eng miteinander verbunden und so organisch aufeinander bezogen, dass sie sich nicht ohne Schaden für das Ganze voneinander trennen lassen. Dies gilt zwar für die meisten, wenn nicht alle philosophisch-theologischen Autoren seiner Zeit, jedoch scheint dieses Anliegen bei Nikolaus von Kues besonders deutlich auf. Dionysius ist ein Autor, der darüber hinaus auch für die Tradition der mystischen Theologie steht. Die Offenheit für geistliches Schrift- und Theologieverständnis bis in die Tiefen

1 Vgl. BEATE REGINA SUCHLA, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg i. Br. 2008, 20; 44.

einer möglichen mystischen Erfahrung ist auch Cusanus eigen. In Dionysius findet er einen Vertreter derselben Position, der zudem mit seiner berühmten Schrift unter dem Titel *Mystische Theologie* eine ausgereifte Grundlegung für diese Perspektive anbietet. Dass der Intellekt dabei bis an seine Grenze denken darf, um dort zu erkennen, dass und warum er diese Grenze erreicht, kommt der cusanischen Auffassung von vernünftig verantwortetem Glauben, philosophischer Theologie und theologischer Philosophie entgegen.

Ab dem Jahr 1438 sind bei ihm Textkenntnisse des Areopagiten festzustellen. In beinahe allen Schriften, besonders aber in der *Apologia doctae ignorantiae*, den *Briefen an die Tegernseer Mönche*, *De non aliud* und *De venatione sapientiae* sind direkte oder indirekte Bezüge auf Dionysius auszumachen, ebenso in vielen seiner Predigten.

Wie stellt sich Dionysius zum Gottesgedanken?

Der Gottes-Gedanke prägt das ganze Werk des Areopagiten. *Von den Namen Gottes* handelt seine umfänglichste Schrift. Sie behandelt die Ebene dessen, was mit positiven Begriffen über Gott aussagbar ist. Zugleich ist er sich dessen bewusst, dass alle menschliche Rede von Gott Grenzen hat. Dies drückt sich in der negativen Theologie aus, die er in einer Schrift namens *Symbolische Theologie* behandeln will: Darin sollte die alle positive Begrifflichkeit der Gottesrede metaphorisch übersteigende Symbolsprache der Theologie erläutert werden. Jedoch ist diese Schrift nicht erhalten – und vielleicht auch nicht geschrieben worden. Die *Mystische Theologie* schließlich überhöht den Gegensatz von positiver und negativer Theologie und versucht die über-intelligible Stufe der Gotteserkenntnis in fünf kurzen, sehr konzentrierten Kapiteln zu umschreiben. Im Bild des göttlichen Dunkels erscheint die alles endliche Vermögen übersteigende Größe Gottes, die das zu schwache Erkenntnisvermögen mit seinem Glanz so blendet, dass der Mensch das göttliche Licht als Dunkel erfährt. Dies ist dennoch, trotz aller Schwäche des Menschen, ein Weg der Gotteserfahrung und -erkenntnis, wenn auch auf dem Weg der Nicht-Erfahrung und Nicht-Erkenntnis, die jedoch den Menschen direkt auf Gott ausrichtet. Daneben kennt Dionysius den Weg der Hierarchien. Über neun Engelchöre und über die kirchlichen Stände und

Sakramente wird jedes geschaffene Geistwesen durch höherrangige Hierarchien seinem Fassungsvermögen entsprechend in die Gotteserkenntnis eingeführt. Beide Wege, die hierarchische Vermittlung und das gottunmittelbare, aber alles endliche Erkennen übersteigende »lichte Dunkel«, führen zur Gotteserkenntnis, soweit sie dem Menschen möglich ist, und zur Grenze, an der sich die Frage nach dem Vorrang von Intellekt und Affekt im Verhältnis des Menschen zu Gott stellt. Diese Frage wurde in der Theologie auch und besonders zur Zeit des Cusanus kontrovers diskutiert.

In welchem Kontext äußert sich Nikolaus von Kues zu diesen Fragen?

Ab 1452 treten die Benediktiner vom Kloster Tegernsee darüber mit Cusanus in einen angeregten Briefwechsel, der in die cusanische Schrift *De visione Dei* mündet. Besonders in den Briefen kommt Cusanus zur Erläuterung seiner Position immer wieder auf Dionysius zurück, den er oft wörtlich zitiert, gelegentlich nur erwähnt und mitunter anonym in seine Gedanken aufnimmt, so dass sich der Leser über den Bezug klarwerden muss. Die dionysische Sicht der Wege der Gotteserkenntnis scheint Nikolaus von Kues entgegenzukommen, da beide Autoren sowohl der Vernunft des Menschen als auch ihren Grenzen gerecht werden wollen. Wie beide Aspekte aufeinander zu beziehen sind, ohne die Vernunft oder die Größe Gottes zu leugnen, aber auch, wie Intellekt und Affekt auf dem Weg zu Gott zu ihrem Recht kommen, ohne in den einseitigen Rationalismus oder Fideismus zu münden, vermittelt Cusanus vornehmlich anhand dionysischer Texte.

Dass er mit diesen nicht nur das göttliche Dunkel umschreiben, sondern die menschenmöglichen Wege zur Gotteserkenntnis sowie zur Reflexion des auf Gott ausgerichteten menschlichen Affekts erhellen kann, soll hier anhand ausgewählter Texte aufgezeigt werden. Dazu sollen zunächst diejenigen Stellen aus dem Briefwechsel mit den Tegernseer Mönchen vorgestellt werden, an denen Cusanus Dionysius erklärt oder mit Dionysius die Fragen der Mönche beantwortet. Vornehmlich sollen diejenigen cusanischen Dionysius-Bezüge zur Sprache kommen, in denen der Gottes-Gedanke mit Blick auf die *Mystische Theologie* diskutiert

oder erläutert wird. Diese Beispiele stammen nicht nur aus dem genannten Briefwechsel, sondern auch aus *De visione Dei* und aus der *Apologia doctae ignorantiae*. Insgesamt bezieht sich Nikolaus von Kues 101 Mal auf die *Mystische Theologie* des Areopagiten, jedoch erscheint sie in den genannten Werken – vermutlich aufgrund der dialogischen Situation der Briefe, der Verteidigungssituation der Apologie und der didaktischen Absicht von *De visione Dei* – besonders anschaulich. Vergleichbares lassen die Predigten erwarten. Da diese jedoch allein etwa 200 Dionysius-Zitate enthalten, von denen 19 der *Mystischen Theologie* zugehören, wäre dies eine eigene Untersuchung wert.

Daher sollen im Folgenden zunächst diejenigen Abschnitte des Briefwechsels zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen bedacht werden, die sich auf die Gotteserkenntnis beziehen und dazu die *Mystische Theologie* des Pseudo-Dionysius heranziehen.

Der Gottes-Gedanke nach der *Mystischen Theologie* des Dionysius im Briefwechsel zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen

Das bayerische Kloster Tegernsee, eine Gründung des achten Jahrhunderts, gehörte zur Zeit des Nikolaus von Kues zu den benediktinischen Reformklöstern. Da bekanntlich auch Cusanus mit Klosterreformen befasst war, hatte sich ein Kontakt zu den Mönchen ergeben, der sich in einem Briefwechsel niederschlug, innerhalb dessen Cusanus von den Mönchen gebeten wurde, zur Frage des Verhältnisses von Intellekt und Affekt in der Gottsuche Stellung zu nehmen. In den Jahren 1452 bis 1454 wird dieser Dialog geführt, der 1453 zur Entstehung der Schrift *De visione Dei* führt.

In einem vor dem 22. September 1452 an Cusanus gerichteten Schreiben Kaspar Aindorffers, der von 1426–1461 Abt des Klosters Tegernsee war, bittet dieser im Namen seiner Mönche um Stellungnahme zu deren Fragen:²

2 Brief von Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues vor dem 22.9.1452, in: *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, par Edmond Vansteenbergh, Münster 1915, documents 13, 110: »Impellit denique fratres

»Endlich fühlen sich einige Brüder von der Neugier, oder aber – ich weiß nicht, was – von der Wißbegier angetrieben, Eurer väterlichen Würde eine Frage vorzulegen, für die sie noch keine völlige Lösung gefunden haben, die ihnen genügen könnte. Sie wünschen eine recht klare Beantwortung. Und da sie nun die Geisteskraft Eurer hochwürdigsten Väterlichkeit – sie ist überaus hoch und überaus bewährt, in jeder theologischen Wissenschaft gründlichst bewandert, insbesondere in der so Wenigen ganz bekannten Mystik – allen Anderen vorziehen, begehren sie eifrigst und ergebenst, von Euch eine kurze und zuverlässige Entscheidung dieser Frage zu hören.«

Die Frage wirft ein Licht auf das Diskussionsniveau im Kloster Tegernsee. Wenn uns auch bei Vansteenbergher nur eine Auswahl der 454 Briefe des Abtes Kaspar Aindorffer und des Priors Bernhard von Waging aus den Jahren 1420 bis 1470 vorliegt, für deren vollständige Auswertung Margot Schmidt auf dem Trierer Symposion »Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues« 1986 eine noch größere »Ausbeute für die Geschichte deutscher Mystikerbriefe«³ erwartete, zeigt doch die edierte Korrespondenz mit Cusanus von 1452 bis 1456, wie subtil das geistig-geistliche Interesse der Mönche war. Auch wenn der Abt sich in seiner Anfrage mit Entschuldigungen an den vielbeschäftigten Kardinal wendet, die eher Zweifel an den Motiven der erkenntnisthungrigen Mönche ausdrücken, zeigt die anschließende Frage doch, dass sich die Mönche bereits grundlegend mit der Problematik auseinandergesetzt haben:⁴

quosdam curiositas an studiositas, ignoro, v^e p. dign. quaestionem offerre, cuius enodacionem plenariam et ut sibi sufficeret nondum receperunt. Clariorem expetunt. Et quoniam v^e r. p. altissimum et probatissimum ingenium, in omni theologica sciencia, precipua mistica, paucissimis admodum cognita, plenius exercitatum, preferunt cunctis, eiusdem summam brevem et firmam avidissime et devotissime audire exoptant.« Übersetzung: Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550, hg. von Wilhelm Oehl, München 1931, 548. Diese alte Übersetzung ist in vielem korrekter als: NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455), hg. von Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Wien 1998.

- 3 MARGOT SCHMIDT, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, hg. von Rudolf Haubst (MFCG 18) 25–49, hier: 26. Vgl. Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 540. Zur historischen Einordnung des Briefwechsels vgl. ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert? (Beiträge zur historischen Theologie 158), Tübingen 2011, bes. 4. Die Kontroverse um die theologia mystica, 138–198. Zu Cusanus und dem Kloster Tegernsee vgl. VIKI RANFF, Art. Tegernsee, in: L'Encyclopédie des Mystiques Rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception (L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Église d'Occident, sous la direction de Marie-Anne Vannier et al.), Paris 2011, 1149f. und: DIES., Art. Denys l'Areopagite. 2. Nicolas de Cues et Denys, in: Ebd., 348–350.
- 4 Brief von Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues vor dem 22.9.1452, in: Vansteen-

»Diese Frage ist nun folgende: ob die fromme Seele ohne Vernunftkenntnis oder ohne vorhergehendes oder gleichzeitiges Denken, allein durch den Affekt oder den Seelengrund, durch die sogenannte synderesis Gott erreichen kann und unmittelbar in Gott gelangen kann. Viele mystische Theologen haben darüber Vieles geschrieben, im besonderen Hugo de Palmis in seinem Buche ›De via triplici‹ und der neue Kanzler in mehreren Schriftchen; aber es ist nicht genug. Ja, sogar die durch eigene Erfahrung in der mystischen Theologie Bewanderten wissen nichts Angemessenes darüber zu sagen, auch wenn das geistige Erleben und Verkosten Gottes anscheinend empfohlen wird als vollkommenste und sicherste Erkenntnis Gottes, obzwar unwissend und gänzlich ohne Tätigkeit des Intellektes, ohne irgendwelches vorhergehende logische Denken und Forschen. Aber ach, diese Autoren täuschen sich selbst und andere. Und deshalb wäre es recht nützlich, bei den Weisen, Wissenden und Erfahrenen um Rat zu fragen, – aber es gibt nur recht wenige, die eine gesunde Antwort zu geben wissen.«

Deswegen fragen die Mönche Cusanus, deren »frommen Wunsch« der Abt abschließend nun als »gut und nützlich«⁵ einstuft. Sie geben sich mit der nur von Erfahrungserkenntnis geprägten Erklärung nicht zufrieden, sondern erwarten eine verstandesmäßige theologische Erklärung der Zusammenhänge. Dies scheinen weder Hugo noch der Kanzler Johannes Gerson zu leisten. Vielmehr ist die Gefahr des Irrtums hoch einzuschätzen. So soll das implizite Lob Cusanus dazu animieren, sich Zeit zu nehmen für eine ausführliche Antwort.

Dieser jedoch verweist zunächst auf Predigten über den Zusammenfall von Erkennen und Lieben, die er den Mönchen hat zukommen lassen:⁶

berghe, Autour (wie Anm. 2) 110f.: »Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri. Scribunt multa multi mystice theologizantes, signanter Hugo de Palmis *De via triplici*, et cancellarius novus in pluribus opusculis, sed non est satis; quin et ipsimet in ea mystica theologia experimentaliter edocti, dignum quid nesciunt effari, etiam quando mentalis gustus et experimentalis de Deo commendari videtur utique cognitio eiusdem perfectissima et certissima, quamvis incognite et intellectu penitus ignorante et forte discursus rationis aut investigatio quandoque nulla praecessit. Sed hic heu falluntur et fallunt quam multi: quamobrem sapientes et intelligentes atque expertos consulere foret perutile; sed sunt perpauci qui sane respondere noverunt.« Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe* (wie Anm. 2) 548.

5 Brief von Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues vor dem 22.9.1452, in: Vansteenberghe, Autour (wie Anm. 2) 111: »[...] quod bonum videtur et expediens.« Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe* (wie Anm. 2) 548.

6 Brief von Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer vom 22.9.1452, in: Vansteenberghe, Autour (wie Anm. 2) S. 111f.: »Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi, [...]. Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis

»Es ist unmöglich, daß der Affekt in Bewegung gesetzt wird, außer durch die Liebe. Und Alles, was geliebt wird, kann nur als Gut geliebt werden [...]. Alles, was als Gut geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne alle Erkenntnis des Guten geliebt, weil es ja als Gut eingeschätzt und so geliebt wird. Es ist also in jeder solchen Liebe, durch die jemand in Gott geführt wird, irgendeine Erkenntnis, wenn er auch nicht weiß, was das ist, was er liebt. Es ist also ein Zusammentreffen von Wissen und Nichtwissen, oder ein wissendes Nichtwissen. Denn wenn man nicht wüßte, was ein Gut ist, würde man nicht das Gute lieben; aber doch weiß der, der es liebt, nicht eigentlich, was dieses Gut ist.«

Darin erweist sich Cusanus als jemand, der wie Dionysius das Eintreten in das mystische Dunkel bis an die Grenze des Denkens mit philosophischen Argumenten begleitet. Dionysius vollzieht den Aufstieg beginnend bei der positiven Theologie der Reflexion über Gottesnamen, die zum Teil der Bibel entnommen sind und zum Teil der neuplatonischen Tradition entstammen, wie etwa »der Eine« oder »das Gute«. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit dieser Namen für die alles Erkennen übertreffende Größe Gottes erfordert die negative Theologie, in der Dionysius alle Namen und Begriffe übersteigt. Schließlich führt ihn die Erkenntnis der weiterhin bestehenden Disjunktion zwischen positiver und negativer Theologie in die mystische Theologie, die jede Disjunktion hinter sich lässt und »alles übersteigt«. Es ist jedoch ein Akt des Erkennens, der an die Grenze des nicht mehr zu Erkennenden führt. Daher handelt es sich um eine mit den Mitteln der Philosophie beschreibbare Grenze des diskursiven Erkennens, jenseits derer das Wesen Gottes für den menschlichen Geist unerkennbar bleibt. Dieses Jenseits der diskursiven Erkenntnis umschreibt Dionysius in seiner kurzen und äußerst dichten Schrift *De mystica theologia*. Cusanus bezieht diesen Dreischritt auf seine *coincidentia oppositorum*: Positive und negative Theologie erscheinen als zwei disjunktive Aspekte, die im Überstieg in eins fallen. Die verstandesmäßige Einsicht in diese Erkenntnisstrukturen kann gegebenenfalls dazu verhelfen, dass ein im mystischen Leben Unerfahrener mit den Mitteln des disjunktiven Denkens und der Verstandeseinsicht erklären kann, wie sich die innere Erfahrung zur Glaubenserkenntnis verhält:⁷

vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia sciencie et ignorancie, seu docta ignorancia. Nisi enim sciret quid bonum, non amaret bonum, et tamen quid sit bonum ignorat qui amat; [...].« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 549f.

7 Brief von Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer vom 22.9.1452, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 112f.: »[...] in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus in-herent, et visionem fantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus et

»[...] in der Entrückung täuschen sich viele, die an Bildern festhaften und Phantasie als Wahrheit nehmen. Die Wahrheit jedoch ist Objekt des Intellektes und wird nur unsichtbar geschaut. Davon wäre Vieles zu sagen, und es wäre wohl niemals genügend erklärt. [...] Es kann nämlich jemand den Anderen einen Weg zeigen, den er als den richtigen bezeichnen hörte, obschon er selbst nicht darauf wandelt, – zuverlässiger jedoch kann es derjenige, der schauend auf diesem Wege dahinschreitet. Wenn ich etwas davon schreibe oder sage, wird es ziemlich unsicher sein. Denn ich habe noch nicht gekostet, ›wie lieb der Herr ist‹.«

Diese Auffassung vertritt Cusanus wie später Teresa von Ávila,⁸ die für den Fall, dass sie keinen gleichermaßen im inneren Leben erfahrenen und verständigen Seelenführer finden könne, den Verständigen dem Erfahrenen vorzöge. Grund für diese Entscheidung ist bei beiden die Gabe der Unterscheidung der Geister, die eine Verstandesgabe ist und die rein affektiven Erfahrungen disjunktiv zu beurteilen weiß.

Auf der Grundlage dieses begründeten Vorranges der Erkenntnis vor dem blinden Affekt behandelt Cusanus im folgenden Brief vom 14. September 1453 die an ihn herangetragene Streitfrage. Nach Auffassung der Mönche habe Dionysius dem Timotheus, dem Adressaten der *Mystischen Theologie*, angeraten, ohne Wissen zur mystischen Theologie aufzusteigen. Dies sei eine Meinung des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, der Johannes Gerson gelesen habe und meine, dass dieser den Dionysius nicht richtig verstanden habe. Cusanus jedoch liest den dionysischen Text, den er in der neuesten lateinischen Übersetzung des Ambrosius

non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte unquam satis explicabilis. [...] Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, eciam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam incessit. Ego, si quid scripsero aut dixero, incertius erit, nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 551. Vgl. Ps 34 (33),9.

- 8 Ein Beispiel für Teresas Haltung findet sich in ihrer Schrift *Moradas del Castillo Interior*, in: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*. Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre di Dios O.C.D. y Otger Steggink O.Carm., segunda edición, cuidadosamente revisada (Biblioteca de autores cristianos 212), Madrid 1967, 428, *Moradas sextas*, capítulo 8, 8: »Es bien que [...] lo comunicuéis debajo de confesión con un muy buen letrado – que son los que nos han de dar la luz – u si huviere alguna persona muy espiritual; y si no lo es, mejor es muy letrado; si le huviere, con el uno y con el otro.« Übersetzung: TERESA VON ÁVILA, *Die innere Burg*, hg. und übers. von Fritz Vogelgsang, Zürich 1979, 166f., sechste Wohnung, achttes Kapitel: »Es ist gut, wenn ihr es [...] unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses mit einem wahren Gelehrten bespricht, denn solche Männer müssen uns erleuchten; oder aber mit einem Menschen, der im geistlichen Leben besonders erfahren ist, falls ihr einen solchen finden könnt; andernfalls lieber mit einem beschlagenen Gelehrten, wenn möglich aber mit beiden.«

Traversari vorliegen hat, anders: Wenn jemand beim Aufstieg zu Gott sich dessen bewusst bleibt, was er schaut, ist dies nicht Gott, sondern etwas an ihm, das der Seinswelt angehört und deshalb nicht Gott ist, da dieser in seinem Wesen unerkennbar ist. Diesen bereits augustinischen Gedanken belegt Cusanus mit dem 1. Brief des Dionysius an den Mönch Gaius. Dazu erklärt Nikolaus von Kues:⁹

»Deshalb sagt er, es sei notwendig, über alles Intelligible, ja, sogar über sich selbst emporzu- steigen; und in diesem Falle trete man in Schatten und Dunkelheit ein. Wenn nämlich der Geist nicht mehr mit dem Intellekt tätig ist, dann steht er im Schatten des Nichtwissens; und wenn man die Dunkelheit wahrnimmt, dann ist das ein Zeichen dafür, daß hier Gott ist, den man sucht. Es ist so, wie wenn jemand die Sonne sucht: wenn er richtig zur Sonne hingehet, so wird wegen ihrer Leuchtkraft sein schwacher Gesichtssinn verdunkelt. Diese Dunkelheit ist ein Zeichen dafür, daß der Sonnen-Sucher auf dem richtigen Wege geht. Denn wenn die Dunkelheit nicht entstände, so würde er nicht den richtigen Weg zum herrlichsten Lichte wandern.«

Dieses von Cusanus hier eingeführte Bild des Lichtes, das den Menschen blendet, findet sich im ersten Kapitel der *Mystischen Theologie* des Areopagiten als Ausdruck der Unerkennbarkeit Gottes für den menschlichen Geist. Das Geblendetwerden des sinnlichen Auges durch die Sonne ist ein Abbild des geistigen Unvermögens, als endliches Wesen Gott wesenhaft zu erfassen. Die Meinung, dass man bei der Gottsuche alles von Gott abziehen müsse, um ihn im Dunkel zu finden, teilt er deswegen nicht, weil dann nur die negative Theologie übrig bliebe. Wenn man Gott dagegen nur auf dem Weg der positiven Theologie suchen wollte, fände man ihn nur auf dem Weg der Analogie, aber niemals enthüllt. So haben beide Wege, die *via negativa* und *positiva*, ihre Grenzen, die Cusanus in der *coincidentia oppositorum* aufgehoben sehen will:¹⁰

9 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 114: »Hinc dicit necessarium esse quod talis supra omne intelligibile ascendat, ymmo supra seipsum, quo casu continget eundem intrare umbram et caliginem. Si enim mens non intelligit amplius, in umbra ignorancie constituetur; et quando sentit caliginem, signum est quia ibi est Deus quem querit. Sicut querens solem, si recte ad ipsum accedit, ob excellentiam solis oritur caligo in debili visu; hec caligo signum est querentem solem videre recte incedere; et si non appareret caligo, non recte ad excellentissimum lumen pergeret.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 552. Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 117,5 (Patrologia Latina 38) col. 663: »Si enim comprehendisti, non est Deus.« Zu den griechischen Vorläufern dieses augustinischen Gedankens vgl. WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: DERS., Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen 73), 2., korrigierte Auflage, Frankfurt a. M. 2001, 130–171, hier: 130 mit Anm. 1.

10 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 114: »Tradidit autem Dyonisius (sic!) in plerisque locis theologiam

»Dionysius lehrt an verschiedenen Stellen Theologie nach doppelter Methode: daß wir zu Gott gelangen auf dem Wege der Bejahung oder auf dem Wege der Verneinung. In diesem Buche aber, in dem er die geheime mystische Theologie auf eine mögliche Weise darlegen will, springt er über diese Zweiteilung hinweg in die völlige Vereinigung und Deckung oder allereinfachste Einheit [...].«

Dort fallen Negation und Position zusammen. Cusanus bezeichnet dies als »ganz geheime Theologie«, mit der sich kein Philosoph bisher befasst habe und habe befassen können, da die Philosophie den Satz vom Widerspruch voraussetze:¹¹

»Deshalb muß der Mystiker, über alle Vernunft und Erkenntnis hinausgehend, ja, sogar sich selbst verlassend, sich der Dunkelheit anvertrauen: dann findet er, wie das von der Vernunft für unmöglich Erklärte, das Zusammenfallen von Sein und Nicht-Sein, zur Notwendigkeit selbst wird. Ja, wenn man nicht zu solch dichter Dunkelheit der Unmöglichkeit käme, so wäre es nicht die höchste Notwendigkeit, die in keinem Widerspruch steht zu jener Unmöglichkeit. Aber eben die Unmöglichkeit ist die wahre Notwendigkeit.«

Cusanus bezieht sich auf die Prüfung des dionysischen Textes im griechischen Original und anhand der lateinischen Übersetzung des Ambrosius Traversari. Demzufolge sei er so zu verstehen, dass das Dunkel Licht sei und das Nicht-Wissen Wissen, so dass man sich durch Paradoxien zur wahren Gotteserkenntnis erhebe. Die Paradoxien sind jedoch nach Nikolaus von Kues im Sinne der *coincidentia oppositorum* zu verstehen, die er als Parallele zur mystischen Theologie des Dionysius versteht. Die

per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative; sed in hoc libello ubi theologiam mysticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam [...].« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 552f. Diesen Schwerpunkt der cusanischen Dionysiusinterpretation betont auch GIGA ZEDANIA, Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita, Bochum 2005, 109, der es bemerkenswert findet, »daß dem Kardinal zufolge sogar Dionysius in den meisten seiner Schriften sich im Rahmen dieser Alternative zwischen affirmativer und negativer Theologie bewegt und so Gott auf disjunktive Weise denkt. Doch stellt die Schrift *De mystica theologia* für Cusanus eine Ausnahme dar: Hier springt Dionysius über die Disjunktion und denkt die Aussagen über Gott *kopulativ oder koinzidental*; hier wird die Stufe der Koinzidenz erreicht, wo Verneinung und Bejahung zusammenfallen.«

- 11 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenberghe, Autour (wie Anm. 2) 115: »Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, ymmo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 553.

anti-intellektuale Auffassung des Vinzenz von Aggsbach dagegen könne »weder gelehrt noch gewußt werden«, zumal dieser sie selbst nicht ausprobiert habe. Offenbar hatte er ebenso wie Cusanus keine mystische Erfahrung, im Gegensatz zu letzterem nach dessen Sicht aber auch nicht die Unterscheidungskraft des Verstandes, um sich geistig zu erschließen, was der geistlichen Erfahrung noch nicht gegeben ist.¹²

»Denn jeder Liebende, der ohne Wissen zur Vereinigung mit dem Geliebten strebt, muß notwendigerweise eine irgendwie geartete Erkenntnis wenigstens vorausgehen lassen, weil etwas gänzlich Unbekanntes weder geliebt noch gefunden werden kann und, wenn auch gefunden, nicht in Besitz genommen würde.«

Ohne Wissen innerhalb der geistlichen Erfahrung wäre der Mensch vielmehr unsicher. Seine Erfahrung wäre nicht vermittelbar, da sich die Vermittlung auf die ratio – und auch ihre Begrifflichkeit – stützen muss. Ferner wäre ein solcher Mensch durch Täuschungen gefährdet.

Daher sollte jemand, der in die Dunkelheit eintritt, nicht im Affekt den Verstand hinter sich lassen, wie es Vinzenz von Aggsbach meint. Sich ohne Wissen zu erheben, sollte vielmehr heißen, dass man das Wissen gleichsam bewusst hinter sich lässt, nachdem es den Gottsucher an die Grenze rationaler Gotteserkenntnis geführt hat, nicht aber, auf jegliche Erkenntnis zu verzichten:¹³

»Denn nur der Verstand kann unwissend emporstreben; der Affekt dagegen steigt nicht unwissend empor, ja nicht einmal bewußt, es sei denn, daß er vom Verstand her ein Wissen gewinne. Wissen und Nicht-Wissen betreffen den Verstand, und nicht den Willen; und umgekehrt betreffen Gut und Böse nur den Willen, nicht aber den Verstand.«

Diese logisch zwingende Argumentation dürfte einleuchtend begründet haben, warum Cusanus an der Intellektualität der Erhebung zu Gott festhält und sich dafür auch auf Dionysius beruft. Der Weg zur mystischen Theologie jedoch lässt sich schwer lehren, da das Verkosten in

12 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenberghe, *Autour* (wie Anm. 2) 115: »Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur.« Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe* (wie Anm. 2) 553.

13 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenberghe, *Autour* (wie Anm. 2) 115: »Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scientiam habeat ex intellectu. Scientia et ignorancia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum.« Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe* (wie Anm. 2) 554.

dieser Welt nicht vollkommen sein kann. Die mystische Theologie selbst sieht Cusanus darin, in die absolute Unendlichkeit einzutreten, die im Zusammenfall der Gegensätze besteht.

Nikolaus von Kues kündigt seine versprochene Schrift *De visione Dei* an mit dem Bild des Allessehenden, in dem er den Betrachter durch eine sinnliche Erfahrung zur mystischen Theologie führen will. Zu den dionysischen Bezügen dieser Gotteserkenntnis soll im Folgenden einiges gesagt werden.

Hinweise auf Dionysius in *De visione Dei*

Gleich zu Beginn der Einführung in die Darstellung des Bildes bezieht sich Cusanus auf Dionysius, ohne ihn jedoch beim Namen zu nennen:¹⁴

»Ich werde versuchen, euch in ganz einfacher und allgemein begreiflicher Weise an der Hand zu nehmen und [...] in das heilige Dunkel zu führen. Weilt ihr dort, so werdet ihr empfinden, dass das unzugängliche Licht gegenwärtig ist. Jeder muß dann aus sich selbst in einer Weise, in der es ihm Gott zugesteht, danach trachten, ihm immer näher zu kommen und in süßem Vorgeschmack hier schon jenes Mahl ewiger Glückseligkeit zu kosten, zu dem wir gerufen sind im Wort des Lebens durch die Frohbotschaft Christi, [...].«

Es handelt sich also bei dieser Schrift um eine *Manuductio*, die zunächst in das heilige Dunkel führen soll, das aber das unzugängliche Licht in sich birgt. Die Unzugänglichkeit dieses Lichtes lässt es für uns dunkel erscheinen. Doch soll die Betrachtung des Bildes letztlich zur Gotteserkenntnis führen. Nach diesem ersten Aufscheinen eines dionysischen Motivs wird dieser nur noch selten ausdrücklich zitiert, dies jedoch an zentraler Stelle, nämlich im Kapitel VI *De faciali visione*. Zunächst wird der Leser eingeladen, in ein »geheimnisvolles und verborgenes Schweigen« jenseits des Wissens einzutreten. Er soll sich in Dunkel, Nebel,

14 *De vis.*: h VI, N. 1, Z. 11–17: »Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos [...] in sacratissimam obscuritatem manuducere, ubi dum eritis inaccessibilem lucem adesse sentientes, quisque ex se temptabit modo, quo sibi a deo concedetur, continue propius accedere et hic praegustare quodam suavissimo libamine cenam illam aeternae felicitatis, ad quam vocati sumus in verbo vitae per evangelium Christi [...].« Übersetzung: Dupré III, 95. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott* (wie Anm. 9) 133: *De visione Dei* »entfaltet die Form des ›mystice videre‹ ganz entschieden im Sinne des ›divinus Dionysius‹.« Vgl. die Literaturangaben ebd., Anm. 6.

Finsternis und Unwissenheit begeben, indem er alles Wissen und alle Begriffe übersteigt. Das Angesicht des Bildes enthüllt das Angesicht über allen Verhüllungen. Wie beim Sonnenlicht verschiedene Stufen des Sichtbarwerdens wahrzunehmen sind, wird dies hier in den geistigen Bereich übertragen:¹⁵

»Wer also jedes Licht übersteigen muß, für den ist es notwendig, daß das, wohin er eintritt, vom sichtbaren Licht frei und so für das Auge Finsternis ist. Und wenn er in jener Finsternis ist, die das Dunkel ist, und wenn er weiß, und wenn er im Dunkel ist, dann weiß er, daß er sich dem Angesicht der Sonne genahat hat. Denn aus der Erhabenheit des Lichtes der Sonne erwächst jenes Dunkel im Auge. Als je größer er also das Dunkel erkennt, um so wahrer erreicht er im Dunkel das unsichtbare Licht. Ich sehe, Herr: Nur so und nicht anders kann »das unzugängliche Licht« (1 Tim 6,16), die Schönheit und der Glanz Deines Angesichtes unverhüllt erreicht werden.«

Die bekannten dionysischen Bilder werden auf die Schau des Antlitzes übertragen. Neu gegenüber Dionysius ist der Gedanke der Schau des Antlitzes, die sich im mystischen Dunkel vollziehen kann. Dies könnte ein Hinweis auf die *coincidentia oppositorum* auf dem Weg zur mystischen Schau sein, da über die bildlose Schau der negativen Theologie hinaus auch die positive Theologie des konkreten Antlitzes Christi einbezogen ist. Beide zusammen führen zur wahren Gottesschau und -erkenntnis jenseits der *coincidentia oppositorum*. Dieses dionysische Motiv wird noch einmal im Kapitel IX *Über das Sehen Gottes als allgemeines und teilartiges und über den Weg zur Gottesschau* angeführt. Auch dort ist der Eintritt in die Dunkelheit zu vollziehen, um dadurch im »Zusammenfall der Gegensätze über alle Fassungsvermögen des Verstandes hinaus [...] die Wahrheit«¹⁶ dort zu suchen, »wo uns die Unmöglichkeit entgegentritt und uns den Weg verstellt.«¹⁷

15 *De vis.* 6: h VI, N. 21, Z. 15–23: »Qui igitur transilire debet omnem lucem, necesse est quod id, quod subintrat, careat visibili luce; et ita est oculo tenebra. Et cum est in tenebra illa, quae est caligo, tunc, si scit se in caligine esse, scit se ad faciem solis accessisse. Oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo. Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem. Video, domine, sic et non aliter inaccessibilem lucem et pulchritudinem et splendorem faciei tuae revelate accedi posse.« Dupré III, 117.

16 *De vis.* 9: h VI, N. 36, Z. 1–3: »[...] necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis et quaerere ibi veritatem, [...].« Dupré III, 133.

17 *De vis.* 9: h VI, N. 37, Z. 5: »[...] ubi impossibilitas occurrit et obviat.« Dupré III, 133.

Abschließend soll noch vorgestellt werden, wie Cusanus in seiner *Apolo-
logia doctae ignorantiae* vom Oktober 1449 Zitate des Dionysius be-
nutzt, um seine Polemik gegen Wenck von Herrenberg zu artikulieren.

Gotteserkenntnis nach Dionysius in der *Apolo- logia doctae ignorantiae* des Nikolaus von Kues

Der in diesem Dialog mit Cusanus diskutierende Schüler erwartet – dar-
in vielleicht Wenck von Herrenberg ähnlich – von seinem Lehrer Au-
toritätsbeweise für die *docta ignorantia*. In Anspielung auf die cusanische
Erkenntnis der *coincidentia oppositorum* durch eine »Gabe des Vaters der
Lichter« nach Jak 1,17 auf der Überfahrt von Konstantinopel würdigt
der Schüler die inspirierte Einsicht, scheint jedoch selbst weitere Gründe
zum Verständnis zu benötigen. Cusanus gibt darauf freimütig zu, vor
dieser damals neu gewonnenen Einsicht die »wahren Theologen« nicht
verstanden zu haben – was wiederum ein Licht auch auf Wencks Blind-
heit wirft. Die Einsicht selbst erschließt ihm nicht nur die sachliche
Wahrheit, sondern zugleich das Verständnis aller »wahren Theologen«.
Bei ihnen entdeckt er mit dem neu gewonnenen hermeneutischen Schlüs-
sel in verschiedenster Weise dieselbe Wahrheit, welche die grundlegende
Wahrheit aller Theologie ist. Diese Erkenntnis erweist sich im Gespräch
zwischen Lehrer und Schüler als von Dionysius vermittelt:¹⁸

18 *Apol.*: h²II, N. 16f., S. 12, Z. 14–24: »Et ego: »Praecare praeceptor, quamvis nullo stu-
dio tibi advenerit consideratio, quam in Docta ignorantia aperuisti, sed Dei dono,
tamen non dubium multos veterum sapientum quaesivisti, ut videres, si in omnibus
idem reluceret. Hinc oro ut, si qua eorum, quae legisti, occurrunt, adicito.« Et ipse:
»Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse,
quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et
nihil nisi revelatum varie figuratum inveni. Nam Dionysius ad Gaium ignorantiam
perfectissimam scientiam affirmat et de scientia ignorationis multis in locis loquitur;
[...].« Übersetzung: Dupré I, 543–545. Cusanus spielt hier auf den Schluss von *Brief 1*
des Dionysius an Gaius an: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Epistula 1*, in: Cor-
pus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita, Bd. 2: De coelesti hierarchia [u. a.],
hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien 36),
Stuttgart 1991, 157, 3–5: καὶ ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. Καὶ ἡ
κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνωσία γινώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.
»[...] er »ist« in einer Weise, die alles Sein transzendiert, und wird erkannt in einer
Weise, die höher ist als alle Vernunft. Und dies – in einem höheren Sinne – vollkom-
mene Nichtwissen ist Erkenntnis dessen, der alles Erkennbare übersteigt.« Dionysius,

»Wenn dir auch, mein teuerster Meister, diese Erkenntnis, die Du in der *Docta ignorantia* dargelegt hast, ohne Mühe, allein durch die Gnade Gottes kam, hast Du doch sicherlich die Schriften vieler alter Weisen daraufhin geprüft, ob sich in allen dasselbe wiederfinde. Darum bitte ich Dich, daß Du das hinzufügest, was Dir von dem, was Du gelesen hast, einfällt.« Er antwortete: »Ich muß gestehen, mein Freund, daß ich damals, als mir dieser Gedanke von Gott gegeben wurde, weder Dionysius noch einen andern der wahren Theologen verstanden hatte. Dann aber warf ich mich eilendst über die Schriften der Gelehrten und überall fand ich das mir Geoffenbarte auf verschiedene Weise vorgebildet. Dionysius nennt im Brief an Gaius die Unwissenheit das vollkommenste Wissen und spricht an vielen Stellen über das Wissen der Unwissenheit [...].«

Dieses Zitat lässt sich im Sinne platonischer Anamnesis lesen, die ermöglicht wurde durch die illuminative Maieutik seitens des »Vaters der Lichte«. Dadurch erschließt sich zugleich ein vertieftes Verständnis der theologischen Tradition.

Ebenso dienen mathematische Beispiele als Folie für vernünftige Koinzidenzerkenntnis ohne methodische Umwege. Sie wird auch für kontradiktorische Gegensätze analog auf Gotteserkenntnis übertragen. Daher erscheint Gott gemäß Dionysius gleichermaßen als *oppositio oppositorum*.¹⁹

»Aber auf der Ebene des vernünftigen Geistes, der sieht, daß in der Einheit die Zahl und im Punkt die Linie und im Zentrum der Kreis eingefaltet ist, wird das Zusammenfallen von Einheit und Vielheit, Punkt und Linie, Zentrum und Umkreis in der Schau des Geistes ohne methodisches Hin und Her erreicht; das konntest du in den Büchern *De coniecturis* sehen, wo ich dargelegt habe, dass Gott sogar über dem Zusammenfall der kontradiktorischen Gegensätze steht, da er nach Dionysius der Gegensatz der Gegensätze ist.«

Die Spannung der Gegensätzlichkeit überträgt Cusanus mit Dionysius im Folgenden auf das Aufstiegsmotiv zum lichten Dunkel der *Mystischen Theologie*. Im Kontrast zu dieser Erkenntnis wird erneut das Unver-

Brief I, in: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40, Abteilung Patristik), Stuttgart 1994, 90.

- 19 *Apol.*: h²II, N. 21, S. 15, Z. 10–16: »Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis *De coniecturis* videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium.« Dupré I, 551. Unter den in der kritischen Edition genannten Dionysius-Referenzen überzeugt am meisten *De divinis nominibus* IX 1 zum Gottesnamen »der Große« mit seinen extremen Gegensätzen. Zur *oppositio oppositorum* vgl. *De vis.* 13: h VI, N. 54, Z. 7–10: »Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, [...]. Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es infinitus, et quia es infinitus, es ipsa infinitas. In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione.«

ständnis Wencks versichert und diesmal mit moralisch abwertenden Kommentaren des Schülers versehen, denen Cusanus in seiner Eigenschaft als Lehrer erneut zustimmt, nicht jedoch ohne dies noch einmal mit einer rein rhetorischen Schonung des »Verrückten« zu verbinden, die vielmehr das Gegenteil ausdrückt, wenn der Schüler gleichsam die nächste Runde einläutet:²⁰

»Dies sind Worte eines verlogenen und hochmütigen Mannes, der von der Theologie keine Ahnung hat.« Der Meister stimmte dem völlig bei, fügte aber hinzu, man müsse den Verrückten eher schonen denn verhöhnen. »Denn das, was er mir vorwirft, wird in der Docta ignorantia so untersucht, wie es Dionysius, dessen Fest wir heute feiern, in der Mystischen Theologie lehrt, nämlich, daß wir mit Moses in der Dunkelheit aufsteigen müssen. Denn Gott findet man dann, wenn man alles andere verläßt, und dieses Dunkel ist Licht im Herrn. [...]«

Gott finden kann man demnach nur, wenn man alles andere hintanstellen will. Wer dem Beispiel des Mose folgt, kann sich dem Ziel der mystischen Theologie anzunähern versuchen, auch wenn die Erfüllung nur gnadenhaft erfahren werden kann. Der Wille zur Disposition für diese Erfahrung ist vorauszusetzen. Der Hinweis auf den liturgischen Gedenktag des Dionysius am 9. Oktober – gemeint ist der Bischof von Paris, der lange Zeit mit dem Verfasser des *Corpus Dionysiicum* identifiziert wurde – verweist auf die kirchlich verwurzelte Autorität dieses Weges, der somit nicht nur vor der erkennenden Vernunft gerechtfertigt ist. Wenn Cusanus eine Verbindung zwischen dem dionysisch beschriebenen Aufstieg des Mose und seiner eigenen Lehre sieht, ist letztere ebenso in der

20 *Apol.*: h²II, N. 28f., S. 19, Z. 23–S. 20, Z. 3: »Ad quae ego: »Ecce mendacis et arrogantis hominis verba, qui omni theologia caret.« Praeceptor laudatis, quae dixi, subiunxit potius parcendum esse deliro quam contra ipsum insultandum. »Nam id, quod impropere, quaeritur in docta ignorantia, uti Dionysius noster, cuius hodie festa agimus, in Mystica theologia sic cum Moyse in caliginem ascendendum instruit. Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur; et haec tenebra est lux in Domino. [...]« Dupré I, 559. Zum Aufstieg des Mose vgl. DIONYSIUS, *Mystische Theologie* I 3, in: *Corpus Dionysiicum* Bd. 2 (wie Anm. 18) 143, 17–144, 15. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie und Briefe (wie Anm. 18) 75f. Das Motiv des Aufstieges des Mose zur Gottesschau und dessen zahlreiche Interpretationen in der Theologie der Mystik erläutert MARGOT SCHMIDT, Unverwüstliches Erbe. Die Wirkweite von Moses Gottesschau in der christlichen Mystik, in: Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. von Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 3–38, bes. Kap. 4. Das Bild der Wolke bei Dionysius Areopagita, ebd., 22–30. Darin wird auch die cusanische Stellungnahme gegenüber den Tegernseer Mönchen behandelt, ebd., 28–30.

kirchlichen Rechtfertigung zu sehen. Dieser Aufstieg setzt jedoch Freiheit vom Verhaftetsein an das Sinnliche voraus, wie zu Beginn der *Apolo-
logia* schon konstatiert wurde. Deshalb schärft Dionysius dem Timotheus in der *Mystischen Theologie*²¹ erneut ein, die Arkandisziplin streng zu wahren:²²

»[...] Dionysius dagegen nennt dieses Dunkel einen göttlichen Lichtstrahl und sagt, daß diejenigen – unter ihnen auch unser Gegner –, die dem Sichtbaren verhaftet sind und glauben, daß nichts über das, was den Blicken und Sinnen zugänglich ist, auf eine Weise jenseits der Substanz bestehe, meinen, mit ihrem Wissen den zu erreichen, der das Dunkel als verborgenen Aufenthalt wählte. Darum schrieb er Timotheus vor, sich zu hüten, daß irgendeiner dieser Barbaren etwas von solcher Mystik höre.«

In diesem dionysischen Dunkel des göttlichen Lichtes ist nach Cusanus erneut die *coincidentia oppositorum* ausgedrückt. Wer – wie Wenck – dem Sichtbaren verhaftet ist, kann den Unsichtbaren nicht erreichen. Dagegen wirkt der dunkle Lichtstrahl wie ein Gegenmittel. Scheinbar beiläufig wird der Gegner unter die Barbaren gezählt, denen Dionysius mystische Einsichten nicht enthüllt wissen möchte.

In bekannter Weise lehnt der Lehrer es gegenüber dem Schüler ab, Wenck zu widerlegen bezüglich der Aussage, dass im Größten alle Potentialität aktuell ist. Jedoch verzichtet er darauf nicht wie Dionysius aus grundsätzlicher Ablehnung jeglicher Polemik.²³ Dionysius erkennt, dass

21 Vgl. DIONYSIUS, *Mystische Theologie* I 2, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe (wie Anm. 18) 142, 12–15: Τούτων δὲ ὄρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὐαῖν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσῖως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ’ οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ’ αὐτοὺς γῶσσει τὸν θέμενον »σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ«. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie und Briefe (wie Anm. 18) 74f.: »Achte indes darauf, daß kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme. Ich spreche von solchen, die der Dingwelt verhaftet sind und in deren Vorstellungskraft über das Seiende hinaus nichts existiert – in einer Weise (freilich), die das Sein übersteigt. Sie wähnen vielmehr, mithilfe ihrer eigenen Erkenntniskraft sich dessen geistig bemächtigen zu können, der »das Dunkel zu seiner Hülle gemacht« hat.«

22 *Apol.*: h²II, N. 29, S. 20, Z. 10–15: »[...] Vocat autem Dionysius caliginem divinum radium, dicens eos – de quorum numero est adversarius –, qui visibilibus affixi nihil super ea, quae obtutibus et sensibus patent, supersubstantialiter esse arbitrantur, putare scientia sua illum assequi, qui posuit tenebras latibulum; praecipiens Timotheo, ut caveat, ne talium rudium aliquis audiat haec mystica.« Dupré I, 561.

23 PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Brief* 6, in: DERS., Briefe (wie Anm. 18) 93: »Wünschst Du, meinem Beispiel zu folgen, dann halte es so: Du hörst auf damit, gegen andere zu polemisieren; dafür sprichst du wirklich zugunsten der Wahrheit, so daß alles, was du sagst, vollkommen unwiderleglich ist.«

Gott alles und nichts von allem ist, nämlich ersteres im Sinne der Ein-
faltung, letzteres im Sinne der Ausfaltung.²⁴

»Als ich fragte, ob irgend etwas gegen den Angriff zu sagen sei, welchen der Gegner [...] gegen den Satz, daß das Größte als Wirklichkeit alles Mögliche ist, vorbringt, gab er mir zur Antwort, daß es sinnlos sei, mit einem, der keinen Verstand hat, zu streiten. »Denn wenn Gott die reinste, unendliche Wirkung und Wirklichkeit ist, dann ist er in absoluter Weise alles absolut Mögliche; und in dieser Koinzidenz ist jede sinnvolle Theologie verborgen. Aber der Gegner begreift weder, was Theologie ist noch was er eigentlich bekämpft noch worauf er sich beruft. Denn da in der *Docta ignorantia* steht, daß Gott nicht das ist und nichts anderes, sondern alles und nichts von allem – das sind Worte des heiligen Dionysius –, behauptet er, daß dieser Satz ‘alles und nichts von allem sein’ in sich einen Widerspruch beinhalte; er begreift nicht, daß das bedeutet: komplikativ alles und explikativ nichts von allem sein. Und da er überhaupt keine Einsicht hat, lacht er, wenn er diese gewichtigen Worte liest und ahnt nicht, daß sie von den Heiligen stammen, und von dem, welcher die wissende Unwissenheit erklärte, nur herangezogen wurden, damit er gemäß der Lehre des heiligen Dionysius die Grenzen der Heiligen nicht überschreite. [...]«

- 24 *Apol.*: h²II, N. 46, S. 31, Z. 16–S. 32, Z. 4: »Et cum interrogarem, an aliquid dicendum occurreret contra impugnationem quam adversarius in quinta conclusione contra hoc facit, quod maximum est actu omne possibile, aiebat, quod cum carente intellectu supervacue contenditur. »Nam cum Deus sit purissimus infinitus actus, tunc est absolute omne absolute possibile; et in coincidentia illa latet omnis theologia apprehensibilis. Neque intelligit adversarius, quid sit theologia, neque quid impugnet, neque quid allegat. Nam cum habeatur in *Docta ignorantia*, quomodo “Deus non istud quidem est et aliud non est, sed est omnia et nihil omnium” – quae sunt verba sancti Dionysii –, dicit hoc contradictionem in se habere ‘esse omnia et nihil omnium’ et non intelligit, quomodo est *complicative* omnia et nihil omnium *explicative*. Et cum non habeat aliquid de intellectu, ridet, quando legit ponderosissima verba, nesciens illa esse sanctorum et per eum, qui doctam ignorantiam explanavit, adducta, ut secundum doctrinam sancti Dionysii non exiret terminos sanctorum. [...]« Dupré I, 581–583. Die zugehörige Dionysius-Stelle weist der Apparat zu h²II, S. 31, Z. 25 aus: *De divinis nominibus* V 8. Übersetzung: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur 26, Abteilung Patristik), Stuttgart 1988, 73: »Deswegen wird von ihm alles zu gleicher Zeit ausgesagt, aber er ist dennoch nichts von alledem: in jeder Form, in jeglicher Gestalt, formlos, schmucklos, ehevor Anfang und Mitte sowie Ende alles Seienden in unaufhaltsamer und erhobener Art in sich begreifend und für alles einer einzigen und übergeinteten Ursache zufolge in unbefleckter Art das Sein ausstrahlend.« Für den Schluss des obigen Cusanus-Zitates wird auf DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* VI 1 verwiesen, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil (Bibliothek der griechischen Literatur 22, Abteilung Patristik), Stuttgart 1986, 42: »[...] daneben kennen wohl auch sie selbst ihre spezifischen Kräfte und Erleuchtungen und ihre geheiligte, unsere Welt übersteigende schöne Ordnung. Uns ist es nämlich nicht möglich, die Geheimnisse der Gedanken jenseits des Himmels zu kennen [...]«

Wenck versteht demnach nicht nur nicht, wie dieser Gedanke zu denken ist, sondern verleugnet auch die Einsicht der Heiligen und überschreitet deren Grenze. Dies ist wiederum eine neue Qualität der Ignoranz. Zugleich ist Dionysius der Garant dafür, dass Cusanus innerhalb der erlaubten Grenzen verbleibt, und er widerspricht mit seiner »apostolischen« Autorität dem Vorwurf Wencks an Cusanus. Vielmehr ist Wenck derjenige, der aufgrund seines Unvermögens, die *coincidentia oppositorum* zu verstehen, weder die Theologie erfasst noch wie Gott sich zum geschaffenen Seienden verhält.

Cusanische Gottes-Gedanken mit Dionysius und über ihn hinaus

Es hat sich gezeigt, dass Cusanus das Dunkel der dionysischen Gotteserkenntnis nach *De mystica theologia* einerseits teilt, andererseits aber übersteigt. Die auch von Dionysius bejahte positive Theologie verbindet er in solcher Weise mit der negativen Theologie und lässt sie in das Dunkel der mystischen Theologie einmünden, dass sich eine *coincidentia oppositorum* ergibt, die jenseits von allem zu einer Gotteserkenntnis führt.

Diese ist zu erreichen, indem der Intellekt an seine Grenzen stößt, aber bis dahin gegenüber dem Affekt und dem Glauben seine klärende und unterscheidende Aufgabe erfüllt. Wenn sich der so disponierte Mensch auf die Gnade einlässt, kann er die Schau des göttlichen Antlitzes erfahren und eines gegenseitigen Blickes gewürdigt werden, der auf die Gegenwart Gottes jenseits der *coincidentia oppositorum* und der bildlichen Paradiesesmauer in *De visione Dei* verweist.

Dass die dionysische Gotteserkenntnis ferner zu Invektiven gegen Kritiker der Lehren der *coincidentia oppositorum* und *docta ignorantia* nützen kann, erweist die cusanische Kunst der Rhetorik. Dass Cusanus sehr selbständig und geistreich mit der dionysischen Tradition der Gotteserkenntnis umgeht, dürfte deutlich geworden sein. Dass dies durch eine Anfrage von Mönchen auf uns gekommen ist, erweist ihn einmal mehr als einen Autor, der intellektuelle und geistliche Aspekte miteinander zu verbinden weiß. Gotteserkenntnis erlangt er mit Dionysius und über ihn hinaus.

Zwei Versuche, Gott zu denken: Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus

Von Andreas Speer, Köln

1. *waz got wære*: zwei Artikulationen einer Grundfrage

»Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten besprechen, was Gott wäre«, so beginnt Meister Eckhart eine seiner berühmtesten Predigten, die deutsche Predigt 9 *Quasi stella matutina*. Und er fährt fort:

»Sie kamen zu bestimmter Zeit zusammen, und jeder von ihnen brachte sein Wort vor; von denen greife ich nun zwei oder drei heraus. Der eine sagte: Gott ist etwas, dem gegenüber alle wandelbaren und zeitlichen Dinge nichts sind, und alles, was Sein hat, das ist vor ihm gering. Der zweite sprach: Gott ist etwas, das notwendig über dem Sein ist, das in sich selbst niemandes bedarf und dessen doch alle Dinge bedürfen. Der dritte sprach: Gott ist eine Vernunft, die da lebt in der Erkenntnis einzig ihrer selbst.«¹

Bei den 24 Meistern handelt es sich um den sogenannten *Liber viginti quattuor philosophorum*, ein aus 24 Thesen bestehendes Kompilat, dessen Quellen u. a. Plotin, Proklos und Pseudo-Dionysius, aber auch Aristoteles, ferner Cicero und Macrobius, Boethius und Eriugena sind und das in einer bewussten Fiktion dem Hermes Trismegistos zugeschrieben wird. Sowohl Eckhart als auch Cusanus schätzen dieses Buch hoch, das Teil des sog. *Corpus Hermeticum* ist.²

1 Predigt 9, in: MEISTER ECKHART, Die deutschen Werke [hier: DW], Bd. I, hg. u. übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1958, S. 142, Z. 1–7: »Vierundzwanzig meister kâmen zesamen und wolten sprechen, waz got wære. Sie kâmen ze rehter zît und ir ieglicher brâhte sîn wort, der nime ich nû zwei oder drî. Der eine sprach: got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zîtlichiu dinc niht ensint, und allez, daz wesene hât, daz ist vor im kleine. Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen. Der dritte sprach: »got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse.« (Die Übersetzungen zu Meister Eckhart folgen, sofern nicht ausdrücklich vermerkt, den Übersetzungen der Stuttgarter Ausgabe.) – Vgl. auch Predigt Nr. CVII (ed. Franz Pfeiffer, S. 349,40–350,1).

2 *Liber viginti quattuor philosophorum*, in: *Hermes Latinus* III/1 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 143 A), hg. von Françoise Hudry, Turnhout 1998. – Zum *Liber viginti quattuor philosophorum* siehe u. a. DIETRICH MAHNKE, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik (Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 23), Halle 1937, 169–214. HERBERT WACKERZAPP, Der Einfluss Meister Eckharts auf

Für Eckhart wie für Cusanus stehen die Thesen der Philosophen gleichberechtigt neben denen der Theologen, ja selbst neben der Heiligen Schrift. So unterstreicht Meister Eckhart im Prolog zu seinem Johannes-Kommentar seine Absicht, bei der Auslegung des Wortes *In principio erat verbum* – »Im Anfang war das Wort« (Joh 1,1) und der anderen Schriftworte »die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mithilfe der natürlichen Gründe (*per rationes naturales*) der Philosophen auszulegen«. »‘Denn was an Gott unsichtbar ist, wird von dem Geschöpf in der Welt durch das Geschaffene erkannt und erschaut: auch seine ewige Kraft’, ›das ist der Sohn‹, ‘und seine Gottheit’, ›das ist der Heilige Geist‹, wie die Glosse zu Röm 1,20 sagt.«³

- die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39/3), Münster 1962, 140–151. WERNER BEIERWALTES, *Liber XXIV philosophorum*, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Vol. 5, Berlin/New York 1985, 767–760. KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, 33–44. KURT FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Machiavelli, Zweite, revidierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2000, 286–292. DERS., Meister Eckhart: Philosoph des Christentums, München 2010, 175–182. FRANÇOISE HUDRY, Le Liber XXIV Philosophorum et le Liber de Causis dans les manuscrits, in: Archives d’Histoire Doctrinale Littéraire du Moyen Âge 59 (1992) 63–88. DERS., Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, atti del convegno internazionale de studi, Napoli, 20–24 novembre 2001 = La tradizione hermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo (Instrumenta Patristica Mediaevalia 40), hg. von Paolo Lucentini, Ilaria Parri u. Vittoria Perrone Compagni, Turnhout 2003, 81–97. DERS., Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d’un texte du IV^e siècle (Histoire des Doctrines de l’Antiquité Classique 39), Paris 2009. ZÉNON KALUZA, *Liber viginti quattuor philosophorum* [= Rezension der Ausgabe von Françoise Hudry], in: Mittellateinisches Jahrbuch 35/1 (2000), 161–166. DERS., Comme une branche d’amandier en fleurs, Dieu dans le *Liber viginti quattuor philosophorum*, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, 99–126. ILARIA PARRI, Note sul »Libro dei ventiquattro filosofi«, in: Ob rogatum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi, hg. von Stefano Caroti u. Roberto Pinzani, Mailand 2000, 155–170. ALAIN DE LIBERA, Livre des XXIV philosophes, in: Dictionnaire du Moyen Âge, hg. von Claude Gauvard, Alain de Libera u. Michel Zynk, Paris 2002, 838. ULRICH BEUTTLER, Gott und Raum: Theologie der Weltgegenwart Gottes (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 127), Göttingen 2010, 127–137.
- 3 *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 2, in: MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke* [LW], Bd. III, hg. u. übersetzt von Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese u. Albert Zimmermann, Stuttgart 1994, S. 4, Z. 4–9: »In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti

Denn auch Augustin habe im zehnten Buch seines Gottesstaates den Ausspruch eines Platonikers überliefert, man sollte den Prolog des Johannesevangeliums »mit goldenen Lettern niederschreiben und an weithin sichtbaren Orten aufstellen«.⁴

Es gehört somit zur vollkommenen Daseinsweise eines »gesunden freien Geistes« (*sanus liber intellectus*), unermüdlich alles zu durchforschen und auf seinen obersten göttlichen Einheitsgrund hin zu durchdenken; daran lässt auch Nikolaus von Kues in keiner seiner Schriften einen Zweifel. Um dies zu untermauern, führt er gleichermaßen und in großer Zahl heidnische wie auch christliche Denker als Zeugen an.

»Darum sagen wir«, so Nikolaus, »dass der gesunde und freie Geist das Wahre, das er in unstillbarem Streben, alles durchforschend, zu erreichen verlangt, in liebender Uarmung ergreift und erkennt; und wir zweifeln nicht, dass das wirklich Wahre jenes ist, dem kein gesunder Geist widersprechen kann«.⁵

Ebenso wenig lässt Cusanus einen Zweifel daran, dass sich hinter dieser Suche nach dem »Größten, über das hinaus größeres nicht sein kann«,⁶ der eine Gott verbirgt. Denn »es koinzidiert die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit der Größe«.⁷

scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum. 'Invisibilia enim dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius', »id est filius, 'et divinitas', »id est spiritus sanctus« ut ait Glossa, Rom 1.«

- 4 Ebd., S. 4, Z. 9–13: »Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse *in principio erat verbum* et magnam partem huius primi capituli Iohannis. Et De civitate dei l. X narrat de quodam Platónico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: 'fuit homo missus a deo'; »aureis litteris conscribendum et« »in locis eminentissimis proponendum.« Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 9, 13; vgl. ed. Lucas Verheijen (Corpus christianorum, Series Latina 27), Turnhout 1981 und *De Trinitate* X, 29; vgl. eds. William J. Mountain und Franciscus Glorie (Corpus christianorum, Series Latina 50), Turnhout 1968.
- 5 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14 [N. 2]: »Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.« (Die deutsche Übersetzung zu Cusanus folgt, sofern nicht anders angegeben, den Übersetzungen der *editio minor*.)
- 6 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 4–5 [N. 5]: »Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest.«
- 7 Ebd., Z. 5–15: »Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia. Hoc maximum, quod et Deus omnium

Auch Meister Eckhart nennt zu Beginn seiner lateinischen Predigt 29 *Deus Unus est* – unter Rückgriff auf die anselmische *melius*-Formel – Gott »das Wesen, im Vergleich, zu dem nichts Besseres erdacht werden kann.«⁸ Die Präferenz für die *melius*-Formel, die bei Eckhart im Allgemeinen gleichwertig neben der *maius*-Formel steht, verdankt sich an dieser Stelle den weiteren Autoritäten: Augustinus, der im ersten Buch seiner Schrift *De doctrina christiana* schreibt: »den höchsten Gott denkt man sich als etwas, im Vergleich zu dem es nichts Besseres und Erhabeneres gibt«; Bernhard von Clairvaux, der sich im fünften Buch von *De consideratione* gleichfalls auf die anselmische *melius*-Formel beruft; und schließlich Seneca, der auf die Frage, was Gott ist, auch schon geantwortet habe: »Das Ganze, was du siehst, und das Ganze, was du nicht siehst. So wird ihm seine Größe zuerkannt, dass nichts Größeres erdacht werden kann.«⁹

Eine Steigerung der *melius*-Formel findet sich in der deutschen Predigt 100 *Et quaerebat videre Iesum, quis esset*, wenn Eckhart sagt:

»Nun spricht Augustinus: Was ist Gott? Gott ist etwas, das man nicht besser denken kann; und ich sage: Gott ist besser als man denken kann, und ich meine: Gott ist etwas, ich weiß nicht was, ich weiß wirklich nicht was.«¹⁰

nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo.«

- 8 *Sermo XXIX*: n. 295, in: LW IV, hg. von Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch, Stuttgart 1956, S. 263, Z. 5: »*Deus*. Anselmus: deus est, quo nihil melius excogitari potest.« Vgl. ANSELMUS, *Proslogion* c. 2, vgl. *Proslogion*. Untersuchungen, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- 9 Ebd., Z. 5–12: »Augustinus I *De doctrina christiana* c. 11: »deorum deus cogitatur ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius«. [...] Bernardus V *De consideratione*: »quid est deus? Quo melius nihil cogitari potest«. Seneca in prologo *Questionum naturalium*: »quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. Sic magnitudo sua illi redditur quod nihil maius excogitari potest.« Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I, c. 7, n. 7; vgl. eds. Klaus-Detlef Daur und Joseph Martin (*Corpus christianorum*, Series Latina 32), Turnhout 1962; BERNHARDUS CLAREVALLENSIS, *De consideratione* V, c. 7, n. 15, vgl. *Opera* III, hg. von Jean Leclercq und Henri M. Rochais, Rom 1963; SENECA, *Quaestiones naturales* I, pref. 13 vgl. *Naturalium questionum libri*, hg. von Harry M. Hine (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Stuttgart 1996. Vgl. auch den *Liber viginti quattuor philosophorum*, prop. V (wie Anm. 2): »Deus est quo nihil melius excogitari potest.«
- 10 Predigt 100, in: DW IV/1, hg. von Georg Steer, Stuttgart 2003, S. 276, Z. 47–49: »Nû sprichet sant Augustinus: waz ist got? Er ist etwaz, daz man niht bezzers gedenken enmac. Und ich spriche: got ist bezzer, dan man gedenken kan, und spriche: got ist etwaz, ich enweiz waz, ich enweiz wærlîche waz.«

Hier schlägt die kataphatische Dynamik in eine apophatische Lesart um, die Eckhart wiederum in ein Meisterzitat kleidet: »Ein anderer Meister spricht: wer das von Gott bekennet, dass er unbekannt ist, der bekennt Gott.«¹¹

Mit gleicher Stoßrichtung stellt auch Nikolaus zu Beginn des 24. Kapitels des ersten Buches von *De docta ignorantia* fest, dass dem Größten eigentlich kein Name angemessen ist, da es das schlechthin Größte ist. Denn während alle Namen aufgrund einer besonderen Eigentümlichkeit der Vernunft nach Art der Unterscheidung des einen vom anderen vergeben werden, so kann es dort, wo alles eines ist, keinen besonderen Namen geben.¹²

Es stellt sich also ein Problem: zwischen der Denknötwendigkeit Gottes einerseits, die zur Natur unseres Denkens, unserer Vernunft gehört – nicht als etwas Ausgedachtes, sondern als etwas Aufgefundenes und für den rechten Gebrauch der Vernunft Konstitutives – und der offenkundigen Schwierigkeit, einen angemessenen Gottesgedanken zu fassen. Wie kann Gott gedacht werden, wenn er unbekannt ist? Welcher Gedanke ist überhaupt in der Lage, Gott zu fassen? Diese Frage bildet gleichermaßen den *basso continuo* im Denken des Nikolaus von Kues wie auch Meister Eckharts. Denken und Gedanke sehen hierbei in einem offenkundigen Wechselverhältnis. Wie bei Eckhart so geht es auch bei Nikolaus um die angemessene Erkenntnis- und Redeweise über Gott im Spannungsfeld von affirmativer und negativer Theologie. Und doch beschreiten beide Theologen sehr unterschiedliche Denkwege, die als zwei Artikulationsweisen der einen Grundfrage verstanden werden können.

2. *docta ignorantia*: im Spannungsfeld von Kataphatik und Apophatik

Von der angemessenen Erkenntnis- und Redeweise über Gott im Spannungsfeld von affirmativer und negativer Theologie handeln die Kapitel 24 bis 26 von *De docta ignorantia*, mit denen Cusanus das erste Buch

11 Ebd., S. 275, Z. 1–2: »Ein ander meister spricht: swer daz von gote bekennet, daz er unbekant ist, der bekennet got.«

12 *De docta ign.* 24: h I, S. 48, Z. 10–12 [N. 74]: »Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.«

dieser Schrift beschließt. Auch Cusanus erwähnt sich Hermes Trismegistus als seinen ersten Gewährsmann: Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, da Gott ansonsten mit jeglichem Namen benannt werden müsse – oder alles mit seinem Namen. Denn er umgreift in seiner Einfachheit (*simplicitas*) die Gesamtheit der Dinge (*universitas rerum*).¹³ Einfachheit, *simplicitas* – das allerdings ist ein eminenten Gottesname!

Anscheinend unvermittelt kommt Cusanus sodann jedoch auf den eigentlichen Gottesnamen zu sprechen, auf das für uns unaussprechliche Tetragrammaton, ein Name, der Gott nicht zukommt gemäß irgendeiner Beziehung zu den Geschöpfen, sondern gemäß seinem eigenen Wesen. In einer dezidierten Folge gibt Nikolaus die folgenden Deutungen: *unus et omnia* (einer und alles), *omnia uniter* (alles in eins/alles auf eine Weise), schließlich *unitas*, die Einheit selbst. Das finale Argument entnimmt er dem Beginn der Gebotstafel: »Höre Israel: Dein Gott ist einer.«¹⁴

Also doch ein Gottesname, der Gott in Gedanken zu fassen imstande ist? Keinesfalls jedoch in der Weise, wie wir sonst Einheit benennen oder verstehen. Denn wie Gott alle Einsicht des Verstands (*intellectus*) übersteigt, so erst recht jeden Namen. Denn die Namen werden durch eine Bewegung der Vernunft (*ratio*), die weit geringer ist als der Verstand (*intellectus*), den Dingen beigelegt, um diese voneinander zu unterscheiden.

Ich gebrauche hier und im Folgenden noch die ursprüngliche mittelalterliche Terminologie von *ratio* und *intellectus*. Erst bei Christian Wolff und wirkmächtig dann vor allem bei Immanuel Kant kommt es zu einer faktischen Umkehrung im Verhältnis von »Vernunft« und »Verstand«.

13 Vgl. ebd., Z. 13–16 [N. 75]: »Unde recte ait Hermes Trismegistus: ›Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari, cum ipse in sua simplicitate complicitet omnium rerum universitatem.‹ – Vgl. HERMES TRISMEGISTUS, *Asclepius* XX, vgl. *Corpus Hermeticum*, Bd. 2, Traités I–XII, *Asclepius*, hg. von Arthur Darby Nock, Lateinisch/Griechisch-französisch, Paris ²1960.

14 Ebd., S. 48, Z. 17–S. 49, Z. 2: »Unde secundum ipsum proprium nomen – quod ineffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quattuor litterarum est et ex eo proprium, quia non convenit Deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam – interpretari debet ‘unus et omnia’ sive ‘omnia uniter’, quod melius est. Et ita nos repperimus superius unitatem maximam, quae idem est quod omnia uniter; immo adhuc videtur nomen propinquius et convenientius ‘unitas’ quam ‘omnia uniter’. Et propter hoc dicit propheta, quomodo ›in illa die erit Deus unus et nomen eius unum.‹ Et alibi: ›Audi Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est.‹«

Die Vernunft, als *ratio* die spezifische Form der menschlichen Vernünftigkeit (ist doch der Mensch seinem Wesen nach *animal rationale*) tritt nunmehr an die Stelle des Verstandes, der als *intellectus* ursprünglich für die höchste Form der Vernunfttätigkeit des *nous* stand, die an die Grenzen menschlicher Vernunfttätigkeit, wenn nicht gar über diese hinausführt.¹⁵

Die Namen werden also durch eine Bewegung der Vernunft (*ratio*), die weit geringer ist als der Verstand (*intellectus*), den Dingen in diskretiver Absicht beigelegt. »Da nun aber«, so Nikolaus, »die Vernunft das Widersprechende nicht zu übersteigen vermag, so gibt es keinen Namen, zu dem nicht gemäß der Bewegung der Vernunft ein anderer in Gegensatz treten könnte.«¹⁶ Damit aber tritt auf der Ebene der Vernunft die Vielheit oder Menge der Einheit entgegen. Ein auf diese disjunktive Weise gewonnener Einheitsbegriff kommt Gott nicht zu, »sondern nur eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Vielheit noch die Menge einen Gegensatz bilden. Das ist der größte Name, der alles in der Einfachheit seiner Einheit umgreift«. Doch ein solcher Name geht nicht nur über die Vernunfteinsicht, sondern auch über die Verstandeseinsicht hinaus. Er ist folglich unaussprechlich: ein *nomen ineffabile*.¹⁷ Auch wenn es in der belehrten Unwissenheit den Anschein hat, als ob Einheit (*unitas*) dem Namen des Größten ziemlich nahe käme, so bleibt er doch vom wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, unendlich weit entfernt.¹⁸

15 Vgl. den Artikel »Vernunft/Verstand«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Vol. 11, Basel 2001, 748–863, insbesondere 780–786, 820–830 und 833–838. Bereits Schopenhauer polemisiert gegen den verkehrten Gebrauch beider Termini durch zeitgenössische Philosophieprofessoren, welche die überlieferte Wortbedeutung von Vernunft und Verstand vermengt hätten (vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, 6, siehe ARTHUR SCHOPENHAUER, Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, nach der Ausg. letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus, Neuedition, Zürich 1988). Der ursprüngliche Wortgebrauch zeigt sich gerade auch dort, wo sich Eckhart in seiner Bestimmung des *homo nobilis* bzw. des *edlen menschen* gegen die »klassische« Bestimmung des Menschen als *animal rationale* wendet, die er mit Aristoteles in Zusammenhang bringt. Siehe Predigt 15, in: DW I, S. 249, Z. 1–S. 250, Z. 4–10. Vgl. hierzu ANDREAS SPEER, Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext (Mit einer Bibelauslegung zu Sap. 7–10 und Joh. 1, 11–13), in: Meister Eckhart in Erfurt, hg. von Andreas Speer u. Lydia Wegener (Miscellanea Mediaevalia 32), Berlin/New York 2005, 3–33, bes. 17f.

16 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 7–9 [N. 76]: »Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis.«

17 Ebd., Z. 10–13: »Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.«

18 Ebd., Z. 23–26 [N. 77]: »Quare in docta ignorantia attingimus: Licet 'unitas' videatur

Daraus folgt, dass alle affirmativen Benennungen, die wir Gott beilegen, ihm nur in unendlich verminderter Bedeutung zukommen. Denn diese Bezeichnungen werden ihm beigelegt aufgrund von Eigenschaften, die sich in den Geschöpfen finden, und können auf ihn somit nur in einem völlig abgeschwächten Sinn zutreffen, sofern sie in Bezug zu den Geschöpfen ausgesagt werden. Deshalb sind positive Benennungen ohne Inhalt.¹⁹ »Aussagen der affirmativen Theologie über Gott«, so folgert Cusanus, »gründen demnach in Gottes Bezug zu den Geschöpfen«. »Das gilt auch für die hochheiligen Namen, die sich bei den Hebräern und Chaldäern finden, und in denen tiefste Geheimnisse der Gotteserkenntnis verborgen liegen.«²⁰ Dieser negative Vorbehalt gilt mithin für alle positiven Bezeichnungen, sogar für den Namen der Trinität und die Namen der göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Auch diese, so Nikolaus, seien Gott nach seinem Bezug zu den Geschöpfen beigelegt.²¹

Nicht ohne Grund beruft Cusanus sich hier explizit auf Dionysius Areopagita.²² Als weiterer namentlich genannter Gewährsmann dient ihm Maimonides²³ – und damit kommt Meister Eckhart ins Spiel, auch

propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.«

- 19 Ebd., S. 49, Z. 27–S. 50, Z. 2 [N. 78]: »Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuiamus, per infinitum diminute sibi convenire; nam talia secundum aliquid, quod in creaturis reperitur, sibi attribuuntur.«
- 20 Ebd., S. 51, Z. 19–22 [N. 82]: »Quare quidquid per theologiam affirmationis de Deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur, etiam quoad illa sanctissima nomina, in quibus maxima latent mysteria cognitionis divinae, quae apud Hebraeos et Chaldaeos habentur.«
- 21 Ebd., S. 50, Z. 26–28 [N. 80]: »Et intantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen Trinitatis et personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti, in habitudine creaturarum sibi imponuntur.«
- 22 Vgl. ebd., S. 50, Z. 4–5 [N. 78]: »Cum igitur deo nihil tale particulare, discretum, habens oppositum sibi nisi diminutissime convenire possit, hinc affirmationes sunt incompactae, ut ait Dionysius«. Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De cael. hier.*, II, 3 (*Dionysiaca*, II, 759), vgl. *Dionysiaca I/II*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature, hg. von Philippe Chevallier, Brügge/Paris 1937/1952.
- 23 Vgl. Anm. 20. Die Herausgeber der *editio minor* verweisen in ihrer Anmerkung zu N. 82 (S. 125) auf ein Maimonideszitat bei Meister Eckhart, *Expositio libri Exodi*, n. 19: LW II, S. 25, Z. 3 ff. und nn. 146f.: LW II, S. 131 ff.; diese Schrift hatte Cusanus wahrscheinlich vorgelegen.

wenn der Codex Cusanus zeitlich nach der Entstehung von *De docta ignorantia* zu datieren ist. Jedoch zeigt die grundlegende Untersuchung von Herbert Wackerzapp überzeugende Parallelen auf, dass Cusanus schon um diese Zeit auf Eckhart gestoßen war, und dies nicht zuletzt im Zusammenhang mit Moses Maimonides.²⁴

Insbesondere die Auslegung des Bibelverses *Non assumes nomen dei tui in vanum* – »Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen« (Ex 20,7) aus dem Exodus-Kommentar bietet Eckhart die Gelegenheit, die Problematik der Gottesrede auf vielgestaltige Weise zu behandeln. Hierbei greift er ausführlich auf Maimonides zurück. Dieser meine, so Eckhart,

»dass alle positiven Aussagen über Gott nur im uneigentlichen Sinne gelten, da sie nichts Positives in Gott bezeichnen. Über ein Ding positive Aussagen machen, die nichts Positives in ihm bezeichnen, ist jedoch durchaus unpassend, uneigentlich und mit der Wahrheit unvereinbar. Die Eigenschaften, die man von Gott positiv aussagt, sind zwar bei uns Vollkommenheiten, in Gott sind sie es aber nicht mehr als ihr Gegenteil.«²⁵

Als Beispiele führt Eckhart selbst so gegensätzliche Begriffspaare wie Zorn und Hass oder Milde und Barmherzigkeit an. Beide bezeichnen nichts Positives in Gott und sind nichts in ihm; das gilt selbst für die bei uns positiven Eigenschaften Barmherzigkeit und Milde.²⁶

Gleichwohl bedeutet dies nicht, so Eckhart dieses Mal unter Berufung auf den *Liber de causis*, dass Gott unbeschreiblich (*innarrabilis*) genannt werde, vielmehr »höher und erhabener als alle Beschreibung« (*superior narratione*). Und doch ist Gott – so heißt es im »Buch der 24 Philosophen« – das, was wegen seiner Herausragendheit (*excellencia*) Worte nicht bezeichnen und wegen seiner Unvergleichlichkeit (*dissimilitudo*) der Geist nicht erkennen kann. Denn die erste Ursache, so noch einmal der *Liber de causis*, ist über jedem Namen.²⁷

24 HERBERT WACKERZAPP, Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten Schriften des Nikolaus von Kues (wie Anm. 2) 34–37.

25 *Expositio Libri Exodi*, n. 44, in: LW II, hg. u. übersetzt von Heribert Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiss, Stuttgart 1992, S. 48, Z. 8–13: »Vult enim quod omnia, quae dicuntur positive de deo, improprie dicuntur, cum nihil ponant in deo. Nihil autem ponere in aliquo et tamen dici positive de illo utique incompactum est, improprium et dissonum veritati. Unde omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita.«

26 Vgl. ebd., S. 48, Z. 13–S. 49, Z. 5.

27 Ebd., n. 35, S. 41, Z. 6–12: »Quantum ad primum primo accipiatur quod in De causis dicit sexta propositio: »causa prima superior est omni narratione«; et ibidem vicesima-

3. *vernünflichkeit*: im Innersten des Tempels

Diese Spannung zwischen dem Streben nach Gotteserkenntnis und der Schwierigkeit, wenn nicht der Unmöglichkeit, einen angemessenen Gottesgedanken zu fassen, inszeniert Eckhart in der eingangs zitierte deutschen Predigt 9 *Quasi stella matutina* als eine Disputation zwischen großen, groben und kleinen Meistern, wobei sich nicht nur die Letzteren irren können, sondern auch die Ersteren.²⁸ In dieser Debatte geht es darum, wie die eingangs angeführten Meisterzitate aus dem ›Buch der 24 Philosophen‹ verdeutlichen, dass Gott als das gedacht werden müsse, was sowohl in allen Kreaturen ist und diesen ihr Sein verleiht, gleichzeitig aber als der Ursprung, der das Sein verleiht, über dem Sein steht. Dies kann weder gedacht werden nach Art einer kategorialen Besonderung oder selbst der Eminenz. Denn »Gott ist weder dies noch das«. »Wer da glaubt, dass er Gott erkannt habe, und dabei irgendetwas erkennen würde, der« – so Eckhart – »erkennte Gott nicht.«²⁹ Dies gilt auch von den beiden biblischen *nomina propria* Sein und Gut. »Gott« – so Eckhart – »ist weder Sein noch Gutheit. Gutheit haftet am Sein und reicht nicht weiter als das Sein; denn, gäbe es kein Sein, so gäbe es keine Gutheit. Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott ist gut, der täte ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.«³⁰ Doch das be-

secunda: ›causa prima est super omne nomen‹. Rursus in Libro XXIV philosophorum dicitur: ›deus est, quod solum voces non significant propter excellentiam nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem‹. Notandum autem quod in De causis dicitur deus non innarrabilis, sed ›superior narratione‹. Vgl. *Liber de causis*, prop. 5 und 21 (vgl. *Anonymus. Liber de causis*. Das Buch von den Ursachen, hg. von Andreas Schönfeld (PhB 553), Hamburg 2004); *Liber XXIV philosophorum*, prop. 16 (vgl. Anm. 2).

28 Predigt 9, in: DW I, S. 143, Z. 5: »Des enist niht, und dâ hânt grôze meister an geirret«; S. 145, Z. 7–8: »Grobe meister sprechent, got sî ein lûter wesen«; S. 147, Z. 3–4: »Kleine meister lesent in der schuole, daz alliu wesen sîn geteilet in zehen wîse, und die selben sprechent sie gote zemâle abe«. Zu dieser Unterscheidung bei Eckhart siehe ROLF SCHÖNBERGER, Wer sind ›grobe liute‹? Eckharts Reflexion des Verstehens, in: Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen, hg. von Klaus Jacobi (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordns, Neue Folge, Band 7), Berlin 1997, 239–259; siehe in diesem Band auch den Beitrag von WOUTER GORIS, Eckharts Entwurf des *Opus tripartitum* und seine Adressaten, 379–391.

29 Predigt 9, in: DW I, S. 146, Z. 2–4: »Got enist weder diz noch daz. Und sprichet ein meister: swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht.«

30 Ebd., S. 148, Z. 3–7: »Got enist niht wesen noch güete. Güete klebet an wesene und enist niht breiter dan wesen; wan enwære niht wesen, sô enwære niht güete, und wesen

deutet nicht, dass Gott das Sein abzusprechen ist. »Wenn ich aber gesagt habe« – so Eckhart – »Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht.«³¹ Nicht also, weil Gott der Eigenschaften ermangelte, die wir kategorial präzizieren, sondern weil er diese und alles in ununterschiedener Weise in sich enthält, lassen sich die Kategorien nicht auf Gott anwenden.

Das gilt – wir lasen es bereits – im eminenten Sinn auch mit Bezug auf das Sein:

»Wenn wir also Gott in seinem Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. Wo ist er denn aber in seinem Tempel, in dem er als heilig glänzt? Vernünftigkeit ist der Tempel Gottes.«³²

Dieses Bild vom Tempel und dem Vorhof, mit dem Eckhart den zweiten Teil seiner Morgenstern-Predigt einleitet, weist zugleich den Weg, wie er den gordischen Knoten des Gelehrtenstreites zu lösen gedenkt. *Vernünftigkeit* – lateinisch *intellectus* – steht für den Tempel, für das Innerste des Heiligtums, in dem Gott selbst anwesend ist, in dem wir ihm uns nicht durch äußere Zeichen und Opfer nähern wie im Vorhof des Tempels, sondern in dem Gott selbst anwesend ist, so wie er ist. Tempel ist daher die *vernünftigkeit*, in der Gott sich selbst erkennt – über allem Sein und Gutsein. In gleicher Weise ist es auch im Gefüge der Seelenvermögen des Menschen der Intellekt, der sich Gott eint. Denn auch Gott ist »eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, wo ihn niemand berührt hat; denn da ist er allein in seiner Stille«. »Gott« – so Eckhart – »erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.«³³

ist noch lüterer dan güete. Got enist guot noch bezzer noch allerbeste. Wer dâ spräche, daz got guot wære, der tæte im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze.«

31 Ebd., S. 146, Z. 4–6: »Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehehet.«

32 Ebd., S. 150, Z. 1–3: »Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in in sînem vorbürge, wan wesen ist sîn vorbürge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sînem tempel, dâ er heilic inne schînet? Vernünfticheit ist der tempel gotes.«

33 Ebd., Z. 5–7: »got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben.« Siehe hierzu den Kommentar von Niklaus Largier zu Predigt 9, in dem er mit Recht auch auf die erste *Quaestio Parisienis* und die Pariser Debatte hinweist. Vgl. Meister Eckhart, Werke I.

Daher ist es auch für den Menschen die *vernünftlichkeit* und nicht der Wille, die uns zur Einheit mit Gott führt. Denn »die Seele, die Gott liebt, nimmt ihn unter der Hülle der Gutheit«. »Vernünftigkeit aber zieht Gott die Hülle der Gutheit ab und nimmt ihn bloß, wo er entkleidet ist von Gutheit und von Sein und von allen Namen«. ³⁴ Aus diesem Grunde soll ich auch niemals begehren, »dass Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Dadurch allein bin ich selig, dass Gott vernünftig ist und ich dies erkenne.« ³⁵ Um dies zu erkennen, muss das menschliche Erkennen dem göttlichen Erkennen assimiliert werden. Hierzu ist eine Umwendung vonnöten. Denn »je feiner und je geistiger etwas ist, um so kräftiger wirkt es nach innen«. ³⁶

4. *bî dem worte sîn ein bîwort*: Vereinigung mit dem göttlichen Grund

In diesem Zusammenhang gewinnt der bei Augustinus noch vage Begriff des *abditum mentis* bei Eckhart ein scharfes systematisches Profil. Er wird – in Verbindung mit der augustinischen *imago*-Lehre – zum Schlüssel für die im Vergleich mit der übrigen Kreatur besondere Gottesnähe des Menschen, die ihren Grund in der ursprünglich gegebenen Gottesgegenwart hat, die über die Seelenvermögen hinaus auf einen verborgenen Ursprung der Seelenvermögen verweist: »so auch gibt es etwas gar Heimliches oberhalb des ersten Ausbruchs, in dem Vernunft und Wille ausbrechen«, wie Eckhart in Predigt 7 *Populi eius qui in te est, misereberis* unter Verweis auf Augustinus sagt. ³⁷ Und wie Augustinus identifiziert Eckhart diesen verborgenen Ursprung mit Gott, »der selbst in das

Texte und Übersetzungen von Josef Quint herausgegeben und kommentiert von Nikolaus Largier (Bibliothek des Mittelalters, Band 20), Frankfurt a. M. 1993, 844–854.

34 Ebd., S. 150, Z. 1–8: »diu sêle, diu got minnet, diu nimet in under dem velle der güete [...]. Vernünfticheit ziuhet gote daz vel der güete abe und nimet in blöz, dâ er entkleidet ist von güete und von wesene und von allen namen.«

35 Ebd., S. 153, Z. 10–12: »Ich enwil des niemer begern, daz mich got sælic mache mit sîner güete, wan er enmöhte ez niht getuon. Dâ von bin ich aleine sælic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne.«

36 Ebd., S. 157, Z. 8–S. 158, Z. 1: »Ie kleinlicher und ie geistlicher daz dinc ist, ie kreftlicher ez înwert wûrket.«

37 Predigt 7, in: DW I, S. 123, Z. 8–11: »Sant Augustînus sprichet: als daz unsprechelich ist, dâ der sun ûzbrichet von dem vater in dem êrsten ûzbruche, alsô ist neizwaz gar heimliches dar enboben dem êrsten ûzbruche, dâ ûzbrechent vernünfticheit und wille.«

Wesen der Seele eingeht« und »im Verborgenen, im Innersten und Höchsten der Seele« bleibt – getreu dem Adagium aus *De vera religione*: »Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit«, »zu der auf keine Weise die gelangen, die sie draußen suchen.«³⁸

Gleichwohl – so Eckhart – »ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selbst.«³⁹ Wir befinden uns in der ersten Predigt *Dum medium silentium tenerent omnia* des berühmten Gottesgeburtzyklus. In der soeben gelesenen Aussage tut sich eine unüberwindbar scheinende Spannung auf zwischen der Seele und ihrem Grund, der sie im eigentlichen Sinne selbst und doch nicht selbst ist. Für Eckhart wird die hier aufscheinende Frage nach der Vereinigung der Seele mit ihrem göttlichen Grund oder genauer: nach der Vergegenwärtigung dieses Grundes, zur Leitfrage, die nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung besitzt, sofern die Rückkehr in diesen Grund zugleich als Vollendung gedacht werden muss. Hier liegt der Schlüssel, wie Eckhart die Einung von Mensch und Gott im Erkennen Gottes denkt.⁴⁰

Gemeinsamer Referenzpunkt ist die augustinische Grundintuition von einem inneren Wissen *in abdito mentis*, das wir nicht durch unsere natürlichen Vermögen erwerben können, sondern das eine seinsmäßige Überformung erforderlich macht⁴¹. Den Weg zu dieser Erkenntnis, die

38 *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 581, in: LW III, S. 508, Z. 11–S. 509, Z. 2: »Septimo ait: *in me* ad denotandum quod deus ipse illabatur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae. Augustinus *De vera religione*: »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas«, »ad quam nullo modo perveniunt qui eam foris quaerunt.« – Das Adagium ist in dieser Form eine Kompilation aus AUGUSTINUS' *De vera religione* XXXIX, 72 und XLIX, 94; vgl. ed. Klaus-Detlef Daur (*Corpus christianorum, Series Latina* 32), Turnhout 1962, S. 234, Z. 12–13 und S. 249, Z. 17–18. Siehe hierzu auch RODRIGO GUERIZOLI, *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 88), Leiden/Boston/Köln 2006, 14–16.

39 Predigt 101, in: DW IV/1, S. 348, Z. 65: »Und dar umbe sô enist der sêle kein dinc als unbekant als si ir selber.«

40 Vgl. WOUTER GORIS, *Die Vergegenwärtigung des Heils. Thomas von Aquin und die Folgezeit*, in: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 29), hg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé, Berlin/New York 2002, 417–433, insbesondere 429.

41 Vgl. ANDREAS SPEER, »*Abditum mentis*«, in: *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung* (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Beihefte 4), hg. von Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach u. Pasquale Porro, Hamburg 2008, 447–474.

mit der Wendung nach innen beginnt und in dessen Verlauf der Mensch sich schließlich selbst übersteigt, indem er in die Selbsterkenntnis Gottes eingeht, der allein sich selbst in sich selbst vollkommen erkennt,⁴² denkt Eckhart folglich nicht als einen auf die Vervollkommnung der eigenen Erkenntnisvermögen und Erkenntniskräfte basierenden Aufstieg, vielmehr als einen Abstieg in die Demut, als ein Lassen vom Eigenwillen, als ein Lassen von sich selbst, ja letztlich auch von jeglichem Lassen.⁴³ Wahre Selbsterkenntnis führt mithin über den Selbstverlust, über den Verlust aller Erkenntnis vermittelnden Bilder und Vorstellungen. Denn wahre Selbsterkenntnis ist unmittelbar. Befreit von den Erkenntnisbildern erkennt der Mensch sich so, wie er von Gott erkannt wird, erkennt er schließlich Gott selbst und sich, insofern er Bild Gottes ist. Denn – so Eckhart – wir müssen wissen, »dass die Seele innen ledig und frei ist von allem Vermittelnden und von allen Bildern. Und das ist auch der Grund dafür, dass sich Gott ledig und frei mit ihr ohne Bilder oder Ähnlichkeiten vereinen kann.«⁴⁴

Diese Gotteserkenntnis ist somit weder diskursiv noch reflexiv; sie überschreitet die natürlichen Bedingungen menschlichen Erkennens und geschieht durch einen Akt gnadenhafter Überformung, für den der Mensch sich bereiten soll: nicht durch die Flucht vor den Dingen in eine äußerliche Einsamkeit. Vielmehr muss der Mensch – in Eckharts Worten – »eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den [ihn] kraftvoll in seiner wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können« – so lesen wir bereits in den *Rede der unterscheidung*.⁴⁵

An die Stelle der ontologischen Rückbindung des Menschen an Gott tritt somit die Teilhabe, ja die Assimilation des Menschen qua *vernünftlichkeit* an das innertrinitarische Geschehen der Geburt des Sohnes

42 Vgl. Predigt 15, in: DW I, S. 252, Z. 2–7.

43 Vgl. *Die rede der unterscheidung* 3, in: DW V, hg. u. übersetzt von Josef Quint (Stuttgart 1963), S. 192, Z. 3–S. 194, Z. 8.

44 Predigt 101, in: DW IV/1, S. 348, Z. 70–S. 349, Z. 72: »Und daz wizzet ouch, daz si innen ledig und vr̄i ist von allem mittel und von allen bilden. Und daz ist ouch diu sache, daz sich got ledicliche mit ir vereinen mac sunder bilde oder gl̄ichnisse.«

45 *Die rede der unterscheidung* 6, in: DW V, S. 207, Z. 5–9: »Diz enmac der mensche niht gelernen mit vlihenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kêret von üzwendicheit; sunder er muoz ein innerlich einœde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und s̄inen got dar inne nemen und den krefticliche in sich kûnnen erbilden in einer wesentlichen wîse.«

innerhalb der Gottheit und ihrer trinitarischen Entfaltung. In Hinblick darauf soll der Mensch – wie Eckhart in seiner Morgenstern-Predigt sagt – ein *bîwort* werden: wie ein Morgenstern »immerzu Gott gegenwärtig und immerzu bei ihm und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und [...] bei dem Worte ein Beiwort«,⁴⁶ das heißt assimiliert an das Geschehen, in dem Gott selig ist: die Geburt des Wortes, d. h. die Geburt des Sohnes in ihm. Auf diese Assimilation des Menschen qua *vernünfticheit* an das innertrinitarische Geschehen der Geburt des Sohnes zielt die bisweilen radikal eingesetzte negative Theologie, die Gott das Sein und das Gutsein abspricht, dies jedoch um den eigentlichen Gottesgedanken als Kern einer Einheit von Mensch und Gott freizulegen, die sich der menschlichen Vernunft mitteilt. Am Ende dieser Denkbewegung steht die Kölner Armutspredigt *Beati pauperes spiritu* und die Aufhebung jeglicher Differenz in eine vollständige Akteinheit von Gott und Ich – jenseits von Ort und Grund, von Affirmation und Negation.⁴⁷

5. *venatio sapientiae*: die Notwendigkeit eines absoluten Ursprungs

Der Übergang könnte nicht schwieriger zu machen sein. Hier ist eine Denkbewegung an ihr Ende gekommen, die einer anderen Denkbewegung diametral entgegensetzen scheint. Stand am Anfang noch eine gemeinsame Ausgangsintuition etwa mit Bezug auf das Verständnis von Theologie und Philosophie, mit Blick auf die zentrale Stellung der Verstandeserkenntnis (*intellectus*) gegenüber der Vernunftkenntnis (*ratio*) und hinsichtlich der zugrunde liegenden Einheitsmetaphysik, so gehen Eckhart und Cusanus in der Folge methodisch doch sehr unterschiedliche Wege – und dies mit allen Konsequenzen. Während für Eckhart das Modell der Gottesgeburt leitend ist, das im *abditum mentis*, in dem *grunde der sêle*, seinen Ursprung und Ort hat, sucht Cusanus den Gottesgedanken im Modell der Weisheitsjagd einzufangen, die im *apex theoriae*, d. h. in der Spitze der Betrachtung ihre äußerste Denkbemühung

46 Predigt 9, in: DW I, S. 156, Z. 11-S. 157, Z. 2: »[Der mensche] sol sîn als ein morgensterne: iemermê gote gegenwertic und iemermê bî und glich nahe und erhaben über alliu irdischiu dinc und bî dem worte sîn ein bîwort.«

47 Zu Predigt 52 (in: DW II, S. 486–506) siehe ANDREAS SPEER, *abditum mentis* (wie Anm. 41) 470–474.

erfährt. Dieses Modell des *apex theoriae* steht in der begrifflichen und konzeptionellen Traditionslinie des *apex mentis*.

Für Cusanus nimmt diese philosophische Jagd ihren Ausgang bei der Kritik an der Reichweite einer transzendentalen Begründung einer ersten Philosophie nach dem Modell des aristotelischen Metaphysikverständnisses, die für ihn in der Immanenz der Vernunftbegriffe verbleibt. (Eckhart hatte mit derselben Zielintention versucht, diese zu transformieren, indem er die Transzendentalbegriffe zu Gottesprädikaten erhob.⁴⁸) Diese Kritik und der damit verbundene Zweifel erwächst aus der Dynamik des Intellekts selbst, der die erforderliche Fundierung nicht in einem formalen Prinzip, wie dem Widerspruchsprinzip, findet, von dem aus nach dem Unendlichen gefragt werden kann, sondern den Fortgang ins Unendliche notwendig erscheinen lässt, sofern nur dort das Quellprinzip der Vernunft aufgefunden werden kann.

Wie wir bereits eingangs lesen konnten, entspringt das Ziel des »belehrten Nichtwissens« (*docta ignorantia*) dem natürlichen Verlangen (*naturale desiderium*) nach der gemäß den Bedingungen der menschlichen Vernunftnatur vollkommensten Daseinsweise und hat folglich ein affirmatives Ziel: die unbezweifelbare Wahrheit zu erkennen, der kein Mensch zu widersprechen vermag, dessen Verstand im Vollbesitz seiner Kräfte ist. Es geht also um die Möglichkeit, nicht um die Unmöglichkeit dieser Wahrheitserkenntnis. Denn der »gesunde freie Verstand« (*sanus liber intellectus*) erkennt das im liebenden Umfangen erfasste Wahre, um derentwillen er alles unermüdlich auf die ihm eigentümliche diskursive Weise durchforscht.⁴⁹ Auch die mangelnde Genauigkeit (*praecisio*) der Verbindungen und der Angleichung (*adaptatio congrua*) des Bekannten an Unbekanntes – Ausdruck der Beschränkung der menschlichen Ver-

48 Vgl. hierzu JAN A. AERTSEN, Der ›Systematiker‹ Eckhart, in: Meister Eckhart in Erfurt (wie Anm. 15) 189–230, insbesondere 225–226; siehe ferner DERS., Meister Eckhart: Eine außerordentliche Metaphysik, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 41 (1999) 1–20.

49 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–14 [N. 12]: »Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. [...] Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.«

nunft (*ratio*) – darf nicht zu dem Schluss verleiten, dass unser Verlangen nach Wissen sinnlos wäre.⁵⁰ Gerade die in dem Bewusstsein um die Uneigentlichkeit und Beschränktheit liegende Negativität trägt für Cusanus das Moment einer »aufkeimenden Bejahung« (*praegnans affirmatio*) in sich.⁵¹ Denn alle Fragen und Operationen des menschlichen Geistes setzen eine letzte, absolute Einheit voraus, die nicht in Zweifel gezogen werden kann, da sie schlechthin genau ist.

Das vermutend-entwerfende Erkennen ist somit stets durch einen Vorgriff auf das »präzise« Erkennen geleitet. Dieser Vorgriff zeigt sich nicht zuletzt in dem Streben, zu den ursprünglicheren Prinzipien fortzuschreiten, um schließlich die Schranken des Endlichen zu verlassen und sich der absoluten Einheit selbst zu nähern; diese bleibt jedoch als erstes Prinzip unbegreiflich und unaussagbar.⁵²

Cusanus denkt dieses Unendliche etwa im Begriff des »Nicht-Andere« (*non-aliud*) oder der größten Gleichheit (*maxima aequalitas*), »die gegenüber keinem eine andere und verschiedene ist«, und in der der Begriff des absolut Größten, »dem gegenüber es kein Größeres geben kann« mit dem Begriff des absolut Kleinsten, »dem gegenüber ein Kleineres nicht möglich ist«, zusammenfällt.⁵³

Diese Begriffe, welche die Logik der Vernunft übersteigen, die »auf dem Wege der Vernunft das Widersprechende nicht in seinem Ursprung zu verbinden vermag«,⁵⁴ werden gleichwohl im Denken aufgefunden. Sie

50 Ebd. I, 1, S. 6, Z. 9–18 [N. 4]: »Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanum rationem supergreditur [...]. Si igitur hoc ita est [...] profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare.«

51 Vgl. MARC-AEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio«. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues, in: Theologische Quartalschrift 181 (2001) 97–111, hier 105.

52 *De coni.* I, 5: h III, N. 18, S. 24, Z. 10–12: »Qui enim absolutam et ipsam tantum concipit unitatem, ineffabilem eam videt. Cuius enim respectu potius unum quam aliud sortiretur nomen?«

53 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 10–16 [N. 11]: »Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum. Quare maximum absolute cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximum coincidere.«

54 Ebd., S. 11, Z. 12–13 [N. 12]: »Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis.«

sind der Ausgangspunkt und zugleich der Gegenstand der Dynamik des menschlichen Geistes, die Nikolaus als Weisheitsjagd (*venatio sapientiae*) beschreibt. Zugleich verweisen sie auf den Einheitsgrund jeder Synthesis, der, obgleich von der Vernunft unerreichbar und durch keinen Vernunftbegriff aussagbar, dennoch als ein unaussprechliches Wort (*verbum ineffabile*) der genaue Name (*praecisum nomen*) aller Dinge ist, wie sie aufgrund der Bewegung der Vernunft unter einen Begriff fallen.⁵⁵

Wie diese zu denken ist, zeigt er exemplarisch zu Beginn seiner gleichnamigen Schrift *De venatione sapientiae*. Gleich zu Beginn formuliert Cusanus das dem Durchforschen der Weisheitsgründe zugrunde liegende Prinzip: *quod impossibile fieri non fit* – das Unmögliche geschieht nicht.⁵⁶ Auf diese Weise macht Nikolaus einen Grundsatz der aristotelischen Physik zu einem metaphysischen Prinzip, aus dem er in einem nächsten Schritt den Begriff des *posse fieri* gewinnt. Damit erfährt zugleich der Begriff der Möglichkeit eine Erweiterung, die auf die Notwendigkeit eines absoluten Ursprungs führt (*principium unum absolutum*), welcher dem »Werden-Können« vorangeht und allem, was aus dem Werden-Können hervorgebracht worden ist.⁵⁷

In diesem Zusammenhang muss das geschöpfliche Werden-Können von dem *posse fieri* als Ausdruck der allmächtigen Kraft des Schöpfers unterschieden werden, das – so Cusanus – weit eher als ein Können-Sein, als *possest* verstanden werden muss. Auf keinem anderen Feld dürfe man Gott suchen als in dem des Können-Seins.⁵⁸ Als Zusammenfall von absoluter Wirklichkeit und absoluter Möglichkeit, durch die das, was ist, wirklich sein kann und die dennoch der Wirklichkeit weder voraufgeht noch ihr folgt,⁵⁹ spricht Cusanus dem *possest* den Rang eines biblischen

55 *De mente* 2: h²V, N. 67–68, Z. 8–2: »Hinc per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur. Unde res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati. – Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt.«

56 *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 12–14: »Cum haec sollicitè intra me avida mens quaereret, incidit philosophorum assertio, quam et Aristoteles in Physicorum principio assumit, quae est quod impossibile fieri non fit.« Vgl. ARISTOTELES, *Physik* VIII 9,265a19.

57 Vgl. ebd. 7, N. 16–18.

58 Ebd. 13, N. 34–35, Z. 9–1: »est enim post fieri posse sub omnipotenti potestate creatoris ipsius posse fieri. Nihil igitur omnium, quae sequuntur posse fieri, umquam a posse fieri aliud, quam est absolvitur. Solus deus est possest, quia est actu quod esse potest. Non est igitur deus quaerendus in alio campo quam possest.«

59 *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 5–10: »Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest

Gottesnamens zu. Alles sei in diesem Namen eingefaltet, und so sei er ein, was das menschliche Begreifen angeht, hinreichend angenäherter Name Gottes, ein Name aller und aller einzelnen Namen und zugleich keines einzigen Namen Name.⁶⁰ Mehr noch: Cusanus verbindet diesen Namen aller Namen mit dem *nomen proprium* Gottes schlechthin, dem *ego sum qui sum* (Ex 3,14). Denn Gott ist der, der ist; er ist – wie Nikolaus mit Blick auf die Septuaginta sagt – die Seinsheit (*entitas*), d. h. die Form alles Seins (*forma essendi*) oder die Form jeder formbaren Form (*omnis formabilis forma*). Demgegenüber sei das Geschöpf nicht, was es sein kann, und damit sei es nicht schlechthin.⁶¹

Keinem Geschöpf kommt mithin der Name des *possest* zu, denn dieses kann sein, was es nicht ist. Allein der Ursprung aber kann, weil er das Können-Sein selbst ist, nicht sein, was er nicht ist. Er ist demnach die absolute Notwendigkeit (*absoluta necessitas*), weil er nicht nicht sein kann. Damit wird in Gott das nach Art der *negatio negationis* gedachte Nichtsein zur Notwendigkeit des Seins.⁶² Zugleich erreicht unser Denken bei einem Begriff, der wie das Können-Sein das uns Unmögliche begreift, die Genauigkeit (*praecisio*), die er in seinen eigenen Denkopoperationen nicht erreichen kann – und zwar gerade deshalb, weil ein solcher Begriff nicht ein gemeinsames Mittleres ist, durch das wir etwa das Verhältnis von Können und Sein erreichen könnten; denn das Können ist unbegrenzt und unbestimmt, während das Wirklichsein begrenzt und bestimmt ist. Damit verweist ein Begriff wie das *possest* über unser Begreifen hinaus auf das Wissen Gottes, »in dem alles Können wirklich ist, vollkommen und genau.«⁶³

esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum.«

60 Ebd., N. 14, Z. 7–10: »Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter.«

61 Ebd., Z. 12–17: »Et alibi: ›Ego sum qui sum.‹ Nam ipse est qui est. [...] Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: ›Ego sum qui sum.‹ Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae. Creatura autem, quae non est quod esse potest, non est simpliciter.« Vgl. den Beitrag von EMMANUEL FALQUE, *Le Pouvoir-Est (De Possesse) ou le ›Dieu im-possible‹* (Nicolas de Cues), in: *Archivio di Filosofia* LXXVIII (2010,1), 131–142.

62 Ebd., N. 27, Z. 14–25: »Ideo nulla creatura est possest. Quare omnis creatura potest esse quod non est. Solum principium quia est ipsum possest, non potest esse quod non est. [...] Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse. [...] Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas.«

63 Ebd., N. 42, Z. 11–18: »Videmus tamen quod apud illum conceptum qui concipit nobis

6. *divinaliter loqui*: Enthüllung des unbekanntes Gottes

Der entgrenzende Selbstüberstieg des Denkens ist für Cusanus in der jeweils gewählten Wortbedeutung (*vis vocabuli*) selbst angelegt und ereignet sich, wenn diese konsequent auf ihre immanenten Bedingungen hin analysiert wird. Diese Analyse nimmt ihren Ausgang von der Definition. Hier liegt nach Cusanus Meinung das besondere Verdienst des Aristoteles. Denn niemand war mehr darauf bedacht, die Wortbedeutung zu erforschen, sah dieser doch in der Definition das Licht des Wissens und der Wissenschaft (*lucem scientiae*).⁶⁴ Doch habe Aristoteles die *vis vocabuli* auf das menschliche Wissen beschränkt. Der Jäger aber, so Nikolaus, der nach der göttlichen Weisheit jagt, muss die menschlichen Worte nach ihrer vom Menschen geprägten Bedeutung verneinen, denn sie reichen wie alles Lebendige, dessen Ursache Gott ist, nicht an diesen heran.⁶⁵

Eine solche Jagd nach Weisheit entspringt einem natürlichen Verlangen (*appetitus nostrae naturae inditus*), dem Streben nach Wissen (*scientia*). Ja, eigentlich zielt dieses Streben weiter: nämlich auf das »köstliche Wissen« (*sapida scientia*) der Weisheit.⁶⁶ Denn die Suche nach Weisheit lässt uns die Konvergenzen erkennen, die uns die Welt verstehbar machen, und zugleich die Grenzen unserer mutmaßenden, diskursiven, Begriffe schaffenden Rationalität.⁶⁷ Hierbei lässt die Suche nach einem schlechthin

impossibile praecisio existit. Sic dicere nos oportet quod noster conceptus non potest proportionem ipsius posse et ipsius esse attingere, cum nullum medium commune habeamus per quod attingamus habitudinem, cum posse sit infinitum et indeterminatum et actus finitus et terminatus, inter quae non cadit medium. Sed videmus illa in deo esse indistincta, et ideo est supra nostrum conceptum.«

64 Vgl. hierzu *De ven. sap.* 33: h XII, N. 98, Z. 1–5: »Nemo attentior fuit Aristotele vim vocabuli perquirere, quasi impositor nominum omnium fuerit peritissimus id quod sciverit in vocabulis ipsius exprimere, et ad illius scientiam pertingere sit perfectionem scibilium adipisci. Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit.«

65 Ebd., N. 98, Z. 7–11: »Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare.«

66 Ebd. prol., N. 1, Z. 18–19: »Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum.«

67 Zum Begriff der »Konvergenz«, vgl. ANDREAS SPEER, *Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens* (éditions questions Sonderband 7), Köln 2010, bes. 15–20.

gewissen Prinzip, das nicht negiert und auch nicht noch einmal überstiegen werden kann, Cusanus nicht nur die Grenzen der diskursiven Vernunft (*ratio*) überschreiten, sie erfordert vielmehr eine nochmalige Synthesis des Verstandes (*intellectus*) in einem Erkenntnisprinzip, das als absoluter Begriff nicht nur epistemologisch als Selbstdefinition begriffen, sondern im Durchbrechen der intramentalen Grenze als zugleich notwendig und im höchsten Maße durch sich seiend gedacht werden muss.

Hierzu ist jedoch eine Sprache erforderlich, die, mag auch der Name nicht verschieden sein von irgendeinem Namen, den man nennen mag, dennoch nicht benennt, was unnennbar bleibt.⁶⁸ Suchte Cusanus anfangs in *De docta ignorantia* den Weg vor allem über eine an der Methode der negativen Theologie orientierte Semantik, so erfordert die vertiefte Einsicht in die Doppelstruktur des *intellectus* eine andere, die intellektuale Redeweise übersteigende divine Redeweise, die jede Form der Denkeoperation – sei diese bejahend oder verneinend – unter den Vorbehalt der Negation stellt, nach Art einer bestimmten Negation, die ein reicherer Begriff ist als der vorhergehende. Dies ist sein Projekt seit *De coniecturis*.⁶⁹ Gleichwohl bleibt selbst diese neue Syntax verwiesen auf Elemente der

68 *De ven. sap.* 34: h XII, N. 103, Z. 9–12: »Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt, illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet.«

69 Auf welche Weise die Auflösung der Begriffe in ihrer Ursprungsbedeutung und der Übergang des einen in den anderen mit dem Übergang von der rationalen zur intellektualen und schließlich zur divinalen Redeweise einhergeht, zeigt Cusanus exemplarisch in *De coni.* I, 5–8: h III, N. 17–36. Siehe hierzu die sorgfältige Rekonstruktion von HANS GERHARD SENGER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: DERS., *Ludus sapientiae*. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus Cusanus (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 78), Leiden/Boston/Köln 2002, 63–87, insbesondere 79–80. Allerdings möchte ich mit Bezug auf *De coni.* I, c. 5, N. 21 (Z. 9–17) für die divine Sprachebene eine andere Rekonstruktion der Cusanischen Aussagen vorschlagen. Diese wird dort gegenüber der rationalen und intellektualen Sprachebene als »absolutior veritatis conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative« vorgestellt. Das bedeutet, dass sich auf die Frage, ob Gott ist, die folgende Antwort am meisten dem Unendlichen annähert (*infinitius responderi*): »[...] quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est«. In dieser Sprachformel, die Cusanus als *subtilissima coniecturalis responsio* bezeichnet, ist der kopulativ koinzidentelle Gebrauch der Oppositionsbegriffe – so die treffliche Kennzeichnung Sengers – exemplarisch vorgeführt. Und dennoch bleibt auch diese Antwort mutmaßend, da, wie Nikolaus abschließend sagt, »eine ganz genaue Antwort sowohl für die Vernunft als auch für den Verstand unaussagbar und unerreichbar (*ineffabilis inattinibilisque*) bleibt«.

rationalen Sprache. Cusanus sieht, dass auch das Denken in Gestalt des *divinaliter loqui* der Gebundenheit des menschlichen Intellekts nicht völlig entkommt. Es kommt jedoch darauf an, unser Denken darin einzuüben, wie wir mit den Begriffen dieser Syntax die inattingible Wirklichkeit berühren und bezeichnen können, nicht *metaphorice*, durch Begriffsübertragung, sondern durch eine Denkoperation, die der Dynamik des Strebens und der Suche des Intellekts (der *ratio interrogativa*) nach seinem immer schon vorausgesetzten, unbezweifelbaren Fundament entspringt, das er *sine dubitatione* zu ergreifen trachtet.

Ein Beispiel hierfür sind jene zehn Jagdfelder oder Begriffe, die Cusanus in *De venatione sapientiae* noch einmal auf ihre Leistungsfähigkeit evaluiert – in derjenigen Schrift, die er selbst als eine Zusammenschau und als Testament seines lebenslangen Bemühens versteht: das Nichtwissen (*docta ignorantia*), das Können-Sein (*possest*), das Nicht-Andere (*non-aliud*), das Licht (*lux*), das Lob (*laus*), die Einheit (*unitas*), die Gleichheit (*aequalitas*), die Verbindung (*connexio*), die Grenze (*terminus*), die Ordnung (*ordo*).⁷⁰ In diesen Jagdfeldern unternimmt der menschliche Geist den Versuch, die »Mauer des Pradieses« (*murus paradisi*), die Nikolaus in seiner Schrift *De visione Dei* mit der »Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze« (*murus coincidentiae*) gleichsetzt, zu überschreiten. Denn Gott, das *posse absolutum* und *ipsum esse infinitum simplicissimum*,⁷¹ wohnt jenseits, nämlich innerhalb dieser Mauer der Koinzidenz. Jeder Begriff aber wird an der Mauer des Paradieses, deren Eingang der *spiritus altissimus rationis*, das höchste geistige Vermögen der Vernunft bewacht, begrenzt.⁷² Diese Grenze der Vernunft, die jenseits und niemals diesseits der *coincidentia contradictoriorum* liegt, gilt es zu überwinden, wenn man zum absolut Unendlichen, zur *absoluta infinitas* gelangen will.⁷³

70 Vgl. *De ven. sap.* 11: h XII, N. 30.

71 *De vis.* 15: h VI, N. 62, Z. 7–10.

72 Ebd. 13, N. 51, Z. 11–12: »Omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi.«

73 Ebd. 9, N. 37, Z. 7–12: »Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra.« Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte* (Kolloquium Kloster Fischingen 1998), hg. von Walter Haug u. Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 425–446, hier 431–432.

Doch gerade die Vollendung der Erkenntnis in der Erfassung der unendlichen Einheit nach Art der *contractio contractionum*, die Cusanus insbesondere in seinen späteren Schriften als Teilhabe am Selbstdenken Gottes begreift, erweist sich als in die Bestimmtheit des Begriffs nicht mehr einholbar.⁷⁴ Somit besitzen auch die Intellektualbegriffe als »begrifflich verfahrenende Erkenntnis in Dunkelheit«, wie Cusanus in einer Weihnachtspredigt aus dem Jahre 1456 sagt, lediglich einen deiktischen Charakter. So führt etwa der Name des Könnenseins – wie Cusanus in seinem *Trialogus De possesset* schreibt – den Betrachtenden über alle sinnliche, vernunft- und verstandesmäßige Erkenntnis hinaus zur mystischen Schau (*mystica visio*), in welcher der Aufstieg jeder erkennenden Kraft sein Ende und die Enthüllung des ungekannten Gottes ihren Anfang hat.⁷⁵ In diesem Sinne verweisen die Intellektualbegriffe auf die Vollen- dung der Erkenntnis in der eschatologisch ausstehenden *cognitio facialis*. Diese kann als *absoluta visio* gleichwohl philosophisch zureichend als ein Wissen (*scientia*) begriffen werden, das sich aus sich selbst weiß, als ein Verstand (*intellectus*), der sich selbst reflektiert.⁷⁶ Cusanus selbst verweist in seiner Kommentierung eines mit der bereits erwähnten Weihnachtspredigt überlieferten Exzerpts von *Metaphysik* XII, 7 (1072b 20–30) auf den aristotelischen Hintergrund der *noesis noeseos*, der in der neuplatonischen Tradition auf vielfältige Weise ausgearbeitet worden ist⁷⁷. Das Vermögen zur geistigen Schau übersteigt jedoch das Begreifen-Können (*posse comprehendere*). Es wird folglich nicht in Form einer begreifenden

74 *De vis.* 2: h VI, N. 7, Z. 12–15: »Sunt enim in absoluto visu omnes contractionum modi videndi incontracte. Omnis enim contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum«.

75 *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 1–4: »Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitiviae virtutis et revelationis incogniti dei initium.«

76 Die Formulierung »ostensio faciei ipsius in caligine manentis« verweist schon auf die *cognitio facialis*, dem abschließenden Erkenntnismodus. Es handelt sich um den mit Datum vom 25.12.1456 überlieferten *Sermo* CCLVIII. Vgl. hierzu MARC-AEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio« (wie Anm. 51), 99 und 105. Siehe auch WERNER BEIERWALTES, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse, Jg. 1978, Abh. 1), Heidelberg 1978, 10–11.

77 Wörtlich lesen wir in der bei MARC-AEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio« (wie Anm. 51), 108, abgedruckten Passage: »Intellectus igitur optimus seipsum intelligit, unde de se producit intelligibile«. Zu dieser Thematik und zu seiner Bedeutung bis hin zu Hegel siehe ausführlich WERNER BEIERWALTES, *Visio absoluta* (wie Anm. 76).

Schau (*visio comprehensiva*) vollendet, sondern erhebt sich über diese zur Schau des Unbegreifbaren.⁷⁸

7. *vivax mens*: Gott denken

Um dieses Erfassen (*atingere*) des unvordenklichen Prinzips kreist das Cusanische Denken auch noch in seiner letzten Schrift *De apice theoriae*. Das Können-Sein (*possest*) oder das *posse ipsum* als der gänzlich eingeschränkte, auch das Sein umfassender Inbegriff aller verwirklichten Möglichkeiten wird ihm zur letzten Antwort auf die Grundfrage, von der die menschliche Vernunft umgetrieben wird.⁷⁹ In diesem archimedischen Punkt der Vernunft wäre zugleich das aristotelische Paradox aufgehoben, dass das an sich Bekannteste für uns am schwersten zu erkennen ist. Denn ein solcher Begriff wäre zugleich ganz einfach und folglich auch am einfachsten zu erkennen. Kennt nicht jedes Kind das Können? – so fragt Cusanus.⁸⁰ Ruft die Wahrheit nicht auf den Straßen, auf dem Marktplatz, dort wo sie jeder hören kann? – weit eher der Laie als der gebildete Redner. Ausdrücklich und mit Absicht zitiert Nikolaus die Eingangsszene seines *Idiota de sapientia*, die uns auf einen römischen Marktplatz und dann in eine Barbierstube führt, wo die unwandelbare Weisheit Gottes erkannt werde, die vor aller Augen umherwandelt; denn die Weisheit – so heißt es schon bei Salomo – ruft auf den Straßen.⁸¹

78 *De ap. theor.*: h XII, N. 10–11, Z. 15–2: »Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere. – Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile.«

79 Zur Genese der cusanischen Möglichkeitsspekulation, vgl. STEPHAN MEIER-OESER, *Potentia vs. Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit*, in: *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, hg. von Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens u. Kuno Lorenz, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, 237–253.

80 *De ap. theor.*: h XII, N. 6 Z. 1–2: »Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui?«

81 *Ebd.*, N. 5, Z. 9–13: »Veritas quando clarior tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello De idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit.« Vgl. *De sap.* I: h V, N. 3, Z. 10–11: »Ego autem tibi dico, quod »sapientia foris« clamat »in plateis«; ebd., N. 5, Z. 3: »Quoniam tibi dixi sapientiam clamare »in plateis« [...]«. Vgl. *Prov* 1,20 und *Sap* 6,12–14.

Für Cusanus bezeugt diese Evidenz die ursprüngliche Lebendigkeit des menschlichen Geistes selbst, der *vivax mens*.⁸² Unmöglich kann dieser sich gegen die inhärente Erkenntnisdynamik wenden, die geleitet von dem Grundsatz, dass das Unmögliche nicht geschieht, weshalb was nicht sein kann, nicht ist, die Notwendigkeit eines absoluten Referenzpunktes der Wirklichkeit jenseits aller denkbaren und tatsächlichen Schranken ausweisen muss.⁸³ Auch die mystische Schau ist nicht das andere, vielmehr Teil dieser in ihrem Kern affirmativen Erkenntnisdynamik.

Diese Erkenntnisdynamik ist weder selbstbezüglich noch richtet sie sich auf ein abstraktes Prinzip, etwa ein neuplatonisches Eines. Hier haltzumachen, wie dies manche Interpreten gerne tun, hieße die Erkenntnisdynamik abzurechnen und ihrer Ausgangsintuition zu berauben: Wie kann Gott gedacht werden? Oder besser: Wie können wir Gott so denken, dass wir heranreichen an das, was Gott ist – sei es auf dem Gipfel der Schau, sei es im Grund der Seele. Hier konvergieren die Intuitionen des Meisters und des Kardinals, so unterschiedliche auch ihre Denkwege sein mögen.

82 *De ven. sap.* 1: h XII, N. 2.

83 Vgl. ebd. 2, N. 6, Z. 12–14 (wie Anm. 56); ebd. 3, N. 7, Z. 3–4; *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 5–10 (wie Anm. 59); ebd., N. 42, Z. 11–18 (wie Anm. 61).

Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues und seine erkenntnistheoretische Bedeutung für die Gegenwart

Von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden

1. Philosophische Präliminaria

1.1 Absolute Unendlichkeit im Verhältnis zu endlicher Erkenntnis

Vernunft (*intellectus*) denkt bei Cusanus – als Einheitsgrund allen Denkens – das Infinite: Es liegt aber auf der Hand, daß sie es nicht denken *kann*, gewiß nicht im unmittelbaren Zugriff. Ihr fehlt jene Adäquation (als Vernunft des *endlichen* Menschen), die zweifellos der teilende Verstand (*ratio*) gegenüber den teilbaren, gegensätzlichen Dingen aufbringt, etwa in deren mathematischer, also separierender Behandlung. Das Unendliche aber kann nicht vom Vernunftdenken ermessen werden, weil dieses selbst das Maß des Vernunftdenkens ist.

Für den philosophischen Prozeß heißt das: Als absolute und präzise Wahrheit für das philosophische Denken zwar uneinholbar, bleibt die Wahrheit trotzdem für das Denken schlechthin konstitutiv. Philosophie kann nur die Andersheit des Nicht-Absoluten denken und sie als Nicht-Identität aufweisen: Sie zeigt damit das »Andere« des Absoluten, der Identität, der Wahrheit – insofern kann auch sie Wahrheit (proportional und relativ!) beanspruchen, also wissenschaftsfähig bleiben. So wird der Verstand in die Vernunft aufgehoben: Sein rational definiertes Endliches wird in sein »Anderes«, das undefinierte Unendliche, einbezogen; im »Überschritt« (wobei *excessus* keine Mystifikation ist, sondern ein Prozeß der Vernunft) wird über die Grenze des Endlichen hinaus gedacht. »Jenseits« dieser Grenze erfährt die Vernunft ihr Nichtwissen, aber als *docta ignorantia*, weil sie über ihre eigene Grenze – über ihre Inadäquation, wesentlich auch über ihr Sprachversagen¹ – belehrt ist.

1 Zum Problem einer notwendig neuen Sprachgebung vgl. u. a.: KARL OTTO APEL, Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955) 200–221; KURT W. PEUKERT, Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusanus, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 72

Und gerade dieses Wissen von Grenze ermöglicht den neuen Typus des Denkens: Denn innerhalb der Grenzen des Endlichen kann das Denken selbst beliebig seinen Ausgangspunkt setzen und sich relativ-messend (nach dem selbstgewählten Maß) verhalten. Denken wird Messen, *mens* wird von *mensurare* abgeleitet: Anmessen an den selbstgesetzten Maßpunkt. Maß, Zahl und Gewicht sind Instrumente und Ausdruck dieses Sich-Selbst-Setzens im Endlichen (*De mente; De stat. exper.*).

Damit begründet Nicolaus Cusanus den neuzeitlichen Entwurf der Subjektivität: Das Subjekt erfährt das Unendliche, Absolute als Grenze und als das »Andere« seiner selbst, aber gerade kraft dessen kann es im Endlichen mensurierend und sich selbst als Maß setzend denken.²

Erkenntnistheoretisch erhebt sich die Frage: Wenn das Unendliche nicht einfachhin das Sich-Entziehende, Dunkle ist, sondern das im Überstieg Erreichbare (wenn auch nicht präzise und exakt), welches sind seine aussagbaren Bestimmungen?

Die wesentliche Erhellung liegt darin, das Unendliche als unbedingte Identität: als *idem* und *non-aliud* zu denken, in der Weise der Verneinung des Endlichen und aller Andersheit (*infinitum negative*). Das Unendliche läßt keine unterscheidbaren »Teile« zu: Es ist das Ununterschiedene (auch insofern gegensatzlos), nicht in ein »mehr und weniger« differenzierbar. Es ist überhaupt unquantitativ, hat es doch keinen Verhältnisbezug zum Relativen und zur Quantität. Es ist kraft derselben Absolutheit das schlechthin Größte (aber als Qualität: als Bedingung aller Größe) wie das schlechthin Kleinste: als absolut notwendiger, vom Denken erschlossener Maßpunkt aller relativen Maßeinheiten. Das absolut Kleinste ist dem Gegensatz zum absolut Größten enthoben: Da beide nicht quantitativ, sondern als Bedingung von Quantität zu fassen sind, sind sie identisch in allen qualitativen Bestimmungen. Sie koinzi-

(1964) 49–65; DONALD F. DUCLOW, The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language, in: *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 38 (1977) 282–299.

2 Vgl. den Sammelband: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6–10 settembre 1964, [ed. Giovanni Santinello] (Pubblicazioni della facoltà di magisterio dell'università di Padova 12), Firenze 1970; darin besonders: LUIS MARTINEZ-GOMEZ, El hombre »mensura rerum« en Nicolas de Cusa, 339–345. – Vgl. EKKEHARD FRÄNTZKI, Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität (Monographien zur philosophischen Forschung 92), Meisenheim/Glan 1972.

dieren, denn von beiden her läßt sich in gleicher Weise die Qualität der *infinitas infinita* entwickeln. Und umgekehrt ist es die absolute Unendlichkeit, welche als *uniens contradictoria*³ eine *coincidentia oppositorum* auslöst. Ein mathematisches Beispiel, wie grundsätzlich bei Cusanus, wird zum Hilfsmittel der Vorstellung für Unvorstellbares: Die gekrümmte Linie, ins Unendliche extrapoliert, fällt mit der geraden Linie zusammen, obwohl die Qualitäten Krumm und Gerade unterschieden bleiben.

1.2 Relative Unendlichkeit im Verhältnis zu endlicher Erkenntnis

Dem *absolut* Unendlichen gegenüber steht ein anderes, *relatives* (nach der Diktion Hegels: schlechtes) Unendliches, das der *erfahrbaren* Welt, der Gegenwelt zum Absoluten.

Auf ihrer Seite herrscht das Verschiedensein schlechthin, das Immer-Anderere als Grundsatz. Insofern wird auch in der Beziehung des *aliud* zum *aliud* eine Unendlichkeit erfahren, aber eine solche der immer wechselnden Bezugsmöglichkeit der Dinge, ihre änderbare Verschränkung: eine potentielle Unendlichkeit (*infinita possibilitas*⁴ oder *infinitas finita*⁵). Unendlich ist sie dank den unendlich möglichen Modalitäten/Funktionalitäten der Dinge, endlich durch die Grenze am *non-aliud*. Ihre Unendlichkeit ist daher eine privative: Sie ist ein Mangel, nämlich an der Qualität des aus seiner Fülle, Einheit und Vollkommenheit Unendlichen, sie ist das quantitativ und defizient einfach Grenzenlose, das (zeitlich wie räumlich) nur immer weitergeht, aber weder einen einigenden Ausgangs- noch Zielpunkt besitzt.

Daraus ist einsichtig, daß diese Welt unendlich möglicher Beziehungen des anderen auf ein wieder anderes nicht selbst ein absolutes, sondern das relative Maß des (gedachten) Vergleichs untereinander kennt: In diesem Verfahren der *comparatio* kann wohl ein »größer und kleiner« (*maius et minus*), mangels eines absoluten Bezugspunktes aber nicht ein *maximum* oder *minimum* überhaupt festgehalten werden. Eben deswegen *muß* das Denken subjektive Maßpunkte setzen, die hypothetisch gewählt sind; Erkenntnis *muß* standpunktgebunden, nicht dinggebunden sein – sie

3 *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 8–11 [N. 113].

4 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 18 [N. 104].

5 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 87, Z. 14 [N. 135]; II, 23: h I, S. 46, Z. 4f. [N. 71]; *De ludo* II: h IX, N. 118, Z. 9 u. 13f.

wird *coniectura*, Vermutung (*De coni.*): Anmessung oder Anmaßung in positivem Sinn. Insofern ändert sich auch der Wahrheitsbegriff dieser unendlich-endlichen Welt: Während in dem Sein als *idem* die Ursprungswahrheit als absolut genaue (*veritas praecisa*) zu denken ist, kann sie in dem Sein als *aliud* nur als hinsichtliche, nur in Relation gültige Wahrheit (*veritas in respectu ad aliquid*) bestimmt werden. Doch hebt die Hinsicht nicht den Charakter der Wahrheit auf: Es gibt (z. B. in jeder Wissenschaft) die Wahrheit eines Relationsgefüges, die sich aus der logischen Einhaltung der konjunktural gesetzten Maßpunkte ergibt. Die *mens* baut die Welt als unendlichen Zusammenhang dieser Struktur- oder Funktionsgefüge auf: Sie sind insgesamt das *maximum contractum*, die Welt als verschränkte Unendlichkeit und Unendlichkeit der Verschränkung, gegenüber dem *maximum absolutum*, wo jene Fremdbezüglichkeit kraft eigener Identität nicht auftritt. Daß auch *idem* eine Relation in sich und zu sich selbst besitzt, und zwar in dreifacher, also trinitarischer Weise, wird noch gezeigt; doch handelt es sich um eine wesentlich andere Relation als die komparative, äußerlich bleibende, hypothetische.

In der komparativen Unendlichkeit gilt schließlich notwendig das Gesetz des Kontradiktorischen ($\neg[A \wedge \neg A]$), weil nur Nicht-Identisches, Immer-Anderes methodisch zu einem unendlichen Vergleich auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gebracht werden kann. Zwingend kann ebenso auch nicht mehr Einzelnes als für sich sinnvoll in dieser Welt gedacht werden, es steht vielmehr in unendlichem Bezug auf anderes. Relation wird zum Denkhorizont des Dings, so wie die ganze relational verschränkte Welt Horizont aller Dinge wird. Ding wird auf Welt, nämlich auf Struktur verwiesen: Es wird seinerseits in aspekthafte Unendlichkeit gehoben, die freilich defizitär, mangelhaft gegenüber der präzisen Unendlichkeit bleibt.

2. Der Gottes-Gedanke

Was bisher abstrakt unter dem Verhältnis ›Unendlichkeit versus Endlichkeit‹ formuliert wurde, hat seine Wurzel in einem der Offenbarung geschuldeten Gottesverständnis. Gerade die selbst unausdenkbare Offenbarung wird Gegenstand und Widerstand des Denkens. Sie führt in der Abstraktion zum »Gott der Philosophen«, allerdings nicht mehr in einer (aristotelischen) Sub-

stanzontologie, sondern in einer neuen (christlichen) Relationsontologie.⁶

Denn Gott ist die allem Werden und Sich-Ändern, aber auch allem aktualisierten Sein überhobene Ureinheit von Sein und Werden, das *idem*: Von ihm sind alle erarbeiteten Bestimmungen der *infinitas infinita* abzuleiten. Ebenso wesentlich ist: Im Begriff »Gott« wird das Absolute als Subjektivität gedacht, als geistiger Selbstvollzug, nicht als bloß dinghafte Substanz.⁷ Denn Cusanus entwickelt aus dem personalen biblischen Gott eine Metaphysik des Absoluten als eines Geistig-Ichhaften, worin die Ureinheit immer schon eine vermittelte und vollzogene, eine Dreieinheit ist. Damit wird sie selbst als relationale einsehbar. Sie eint die drei Momente Einheit – Gleichheit – Verbindung beider (*unitas – aequalitas – connexio*, oder auch: *indivisio – discretio – connexio*): nämlich nicht die bloß rational vorgestellte, leere Einheit der Substanz, sondern die lebendige, sich selbst vollziehende Einheit des ursprünglichen Geistes. Sein dadurch bedingtes Unterscheiden von sich selbst und der Rückbezug des Unterschiedenen auf den einen Ursprung wird gedacht als sich zu sich verhaltende absolute Lebendigkeit.⁸ Sie kann analog in der Selbst-Bewegung des Selbst-Begreifens erfaßt werden als Einheit des Einsehenden, Einsehbaren und Einsehens (*intelligens – intelligibile – intelligere*).

Diese Einheit der göttlichen oder absoluten Subjektivität ist weiter dadurch gekennzeichnet, daß sie ihren Gegensatz an sich hält, denn es gehört gerade zu ihrer Selbstbewegung, daß sie sich in ihrem Verhalten zu sich unterscheidet und das Andere ihrer selbst in die Ursprungseinheit einbezieht. Dazu gehört nicht nur der aufgehobene Gegensatz des *maximum* und *minimum*, sondern auch der des Seins und des Nichts, d. h. der Negation des Seins. Das antike und mittelalterliche Denken von Substanz schließt diese Negativität aus; es zielt auf ein Denken von Sein in

6 Vgl. HEINRICH ROMBACH, Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde. München/Freiburg ²1981.

7 Die Filiation von Meister Eckhart ist offenkundig: Er hat als erster das *intelligere* Gottes dem *esse* Gottes fundamental vorgeordnet (*Quaestiones Parisienses* 1, 4 von 1302/03). Vgl. dazu KURT FLASCH, Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 85/1 (1978) 1–18, wo auch auf die Weiterführung Eckharts durch Dietrich von Freiberg eingegangen wird.

8 Zu Ähnlichkeit und Unterschied zu Hegel vgl. ERWIN METZKE, Nicolaus von Cues und Hegel, in: Kantstudien 48 (1956/57) 216–234; und JOSEF STALLMACH, Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel, in: Scholastik 39 (1964) 495–509.

statischer Ruhe. Das cusanische Denken von Subjektivität schließt diese Negativität ein; es zielt auf ein Denken dynamischer (Vermittlungs-)Bewegung. Die rational zerreiende Widersprüchlichkeit der Widersprche ist in die Selbstbewegung des Subjektiven eingebunden: als der zugehörige Unterschied des Anderen in die Einheit selber. Ja, die Einheit kann nur immer Einheit von Zweien sein (sonst bräuchte man nicht von Einheit zu sprechen): Der Unterschied wird eingebunden. Und die Kraft der Verbindung ist selbst das Dritte, das Einende. Einheit ist also *Vorgang* der Einung, nicht abgeschlossener *Zustand*.

Es ist gerade diese alles einschließende, gesamtheitliche Verfaßtheit der göttlichen Subjektivität, die sie im strengen Sinne *namenlos* macht, denn ein Name artikuliert Bestimmtheit und Unterschiedenheit, was aber sprachlich in der Fixierung von ›Entweder – Oder‹ bleibt. Alles, was von der absoluten Subjektivität gesagt wird, bezeugt das unzureichende, nämlich verstandhaft-rationale Vorstellen als Grundmuster der Benennung. Der *absolute* Name, von dem Cusanus in *De venatione sapientiae* spricht, findet sich nur im Schweigen und Schauen. Dennoch haben die verwendeten Namen und Worte Hinweischarakter auf ein ihre Trennung übersteigendes: Vernunft muß auch über die Sprache ausgreifen.

3. Der Schpfungsgedanke

Wie ist die geschaffene Welt unter einem solchen Schöpfer zu fassen?

Zunächst gibt es keine aussagbare Relation zwischen beiden, da es, wie ausgeführt, kein logisches Verhältnis zwischen dem Mehr/Weniger und dem Größten/Kleinsten, zwischen dem Komparativen und dem Absoluten, dem Vielen und dem Einen geben kann. Und doch: Schon dieser – logisch verneinte – Bezug weist auf eine translogische Relation eigener Art hin. Denn Gott, in der Selbstvermittlung seiner Einheit, bringt ja das Andere seiner selbst oder sich als Andersheit hervor. Sofern er diese Andersheit nicht als »Sohn« an sich hält, sondern in die Schöpfung entuert, zeigt sich Einheit in der (Ent-)uerung der Andersheit aber als Vielheit, das Absolute zeigt sich im Komparativen, das Unendlich-Unendliche im Endlich-Unendlichen. Es ist nicht einfach darin verschwunden, gezeugnet oder zerstört, sondern das Immer-Andere ist die relative Ausfaltung und Darstellung des Nie-Anderen. Vielheit der Welt

ist nicht (schlechte) Vervielfältigung der Einheit, sondern sie gehört zum Selbstvollzug der Einheit selbst: Die ausgegossene Quantität ist »das Andere« der Abundanz der Qualität. Dieser aus dem Wesen der Einheit stammende Vorgang und Hervorgang der Vielheit ist die cusanische *explicatio*, die sich in der Welt nach dem Gesetz der Zahl ausfaltet. *Complicatio* Gottes und *explicatio* der Welt sind grundsätzlich Weisen des Selben: Schöpfung wird gesehen als ein – nicht zeitlich zu verstehender – Selbstvollzug des Absoluten. Von daher das berühmte (und freilich auch pantheistisch mißzuverstehende) Wort des Cusanus: *Tolle Deum a creatura et remanet nihil*.⁹ Das führt zur cusanischen Lehre von der Nichtwissbarkeit und Unergründbarkeit der Schöpfung: Sie gehört zum unerkennbaren Wesen Gottes selbst.

Freilich ist darauf zu achten, daß Welt und Dinge Verschiedenes sind: Die Dinge als endliche mit aller zugehörigen Raum- und Zeitgebundenheit und Kontrarietät sind erkennbar, nämlich meßbar nach Maßgabe der *mens*. Die Welt ist nicht Addition der Dinge, sondern ihre Bedingung. *Universum praeveniens opposita*:¹⁰ Welt wird *vor* den Dingen, als Voraussetzung ihrer Pluralität gedacht, denn ohne sie als Ganzes ist das Einzelne nicht denkbar. Zugleich zeigt sich an jedem Einzelnen die Mächtigkeit des Ganzen (wie der Mensch in jedem einzelnen Glied er selbst ist); die *implicatio*, Gott, lebt in der *explicatio*, in jedem Geschaffenen, auf einzigartige Weise, *singulariter*. Dies verursacht letzten Endes sowohl die Ähnlichkeit, also den grundsätzlich komparativen Charakter aller Dinge, als auch umgekehrt ihre niemals restlose Gleichheit, da jedes am Einen eben einzigartig teilhat. So sind die einzelnen Dinge die ganze Welt *contracto modo*, während Welt insgesamt *contractio*, Verschränkung, Relationsgefüge aller Dinge ist.

4. Teilhabe des Menschen an Gott

Auf der Seite des Geschaffenen nimmt der Mensch eine ausgesuchte Stellung ein: Unter allen Ausfaltungen der göttlichen Einfalt ist er das Geschöpf, in dem diese Ausfaltung zum Wissen ihrer selbst gelangt.

⁹ *De docta ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 21 [N. 110].

¹⁰ *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 14–16 [N. 113].

Dieses Wissen ist mit einer Problematik beladen. Denn der menschliche Geist ist – wie der göttliche oder absolute – auf Selbsterkenntnis *qua* Selbstverhältnis angelegt. Eine unmittelbare Selbsterkenntnis aber läßt sich nicht gewinnen, weil die vom Geist »messend« hervorgebrachten Dinge, in denen er sich selbst zu erkennen sucht, ihn sich nicht wiederfinden lassen. Im Sehen des Nicht-Absoluten, des *aliud*, bleibt der menschliche Geist vielmehr sich selber verborgen, uneinsichtig: Er verfehlt gerade die Erkenntnis des eigenen Wesens; an das »Anderere« weggeben, verharret er im »Schlaf« der Beziehungslosigkeit zu sich selbst. Dennoch gewahrt er nach und nach in der Erfahrung, daß sein Sehen auf die Dinge ihn als Sehenden voraussetzt; dies ist der Beginn der mittelbaren Reflexion auf sich selbst, die sich zum Ausdruck bringt in einem Bild, das der Geist von sich gewinnt, ebenso wie er Anderes seinem Maß entsprechend aus-bildet. Aber dieses Bild ist ein reflexiv – durch die Dinge hindurch – erschlossenes, in ihnen nicht unmittelbar zu findendes, nachträgliches; es ist nicht der lebendige, sich selbst vermittelnde Vollzug des absoluten Geistes. So verhält sich zwar der menschliche Geist auch zu sich, aber in grundsätzlich entzweiter und nicht ursprünglicher Form. Die Entzweiung rührt von der Andersheit der vom Geist durchlaufenen und ermessenen Dinge her: Sie sind insgesamt »Natur« als Gegenbegriff zum Geist, als dessen Gegenüber in Andersheit. Zwar wird dieses erfahrene Gegenüber in das bildliche Selbstverhältnis mit einbezogen, damit aber eben auch als unterschiedenes Anderes festgehalten und nicht – wie im göttlichen oder ursprünglichen, und das heißt auch: wahren Geist – als das unterschiedene Andere des Einen selbst gesehen. Auch insofern hat der menschliche Geist etwas Unwahres, Uneigentliches, Unpräzises an sich. Der Geist als *ratio* steht zu sich selbst in Gegensatz, erreicht sich nur im selbsterstellten, am Anderen der Dinge abgenommenen Bild, erreicht sich nur defizient.

Diese unbefriedigende Sicht des Menschen in seiner sowohl maßgeblichen wie entäußerten Stellung zu den Dingen ist für Cusanus nur eine, die »natürliche« Seite des menschlichen Geistes. Aber alle seine notwendig verbleibenden Zweiheiten werden überholt in der Teilhabe, der platonischen μέθεξις am Absoluten. Ja, es ist diese Teilhabe, welche überhaupt das Erkennen der defizienten Subjektivität ermöglicht, das Unlebendige des erstellten Bildes aufdeckt. So ist ein »Sprung« oder ein »Überschritt« zu machen, der zugleich der Entzweiheit des noch nicht zu sich selbst bzw. zum

Absoluten gekommenen Geistes ein Ende setzt: im Teilnehmen an der Einheit des Selbstvollzuges Gottes, als dessen wesentliches Moment sich der Mensch begreifen lernt. Cusanus benutzt in *De visione Dei* zur Klärung das Beispiel des allsehenden Auges – gleich aus welcher Richtung man darauf blickt –, das aber den Betrachter nur so lange ansieht, als dieser es betrachtet. Sehen und Sich-Ansehen-Lassen sind ein und derselbe Vollzug: Gott und Mensch sind in differenzierter Einheit einander zugeordnet.

5. Jean-Luc Marion: Gegenintentionalität des Unbegreiflichen

Von dieser Theorie aus sei ein Anschluß an erkenntnistheoretische Positionen der Spätmoderne unternommen, auch wenn es einen Sprung in methodisch anders angelegte Kontexte – hier die Phänomenologie – erfordert. Aber *mutatis mutandis* kommt es zu Parallelen im Gottesbild wie in der zugehörigen Erkenntnistheorie.

Jean-Luc Marion (*1946) hat in letzter Zeit versucht, eine Transformation der Husserlschen Phänomenologie durchzuführen, die sich erkenntnistheoretisch auf die Intention, das gerichtete Sehen des Erkennenden, stützt. Unter dieser Fragestellung hat Marion Husserls phänomenologischen Blick in seiner (unbeabsichtigten) sachlichen Einengung untersucht, womit er die Grundfesten der Phänomenologie antastet. Denn bereits Husserls methodische Fassung der Intentionalität führt nach Marion unreflektiert zu einem »idolisierenden« Blick auf die Phänomene.¹¹ Erschöpft sich doch der intentionale Blick zielbestimmt im Erblickbaren; er »stellt« seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens im Idolisierten zu erkennen. Der Kontrollblick macht den Betrachter selbst undurchschaut zum Kontrolleur. Die Fixierung auf Intentionalität, die damit alles Erkennen konstituiert, führt dazu, daß vom »entschlossenen« Blick das Wirkliche einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite zugelassen wird. Es ist die Starrheit des Blicks, die zur (unerkannten) Starrheit des Idols führt. Aber: Kann sich Wirkliches noch als es selbst zeigen (φαίνεσθαι), solange die begrenzte Ab-Sicht eines Ich wirkt? Denn schon die Einrahmung in einen »Horizont« begrenzt den Blickwinkel, unter dem sich das Erschei-

11 JEAN-LUC MARION, Idol und Bild, in: Phänomenologie des Idols, hg. von Bernhard Casper, Freiburg i. Br. 1981, 107–132.

nende zeigen »darf«: »Die Phänomenologie kehrt zu den Sachen selbst zurück, indem sie sie sichtbar, phänomenal macht. Sie setzt die Sachen selbst in Szene. Diese Inszenierung entfaltet sich in einem Horizont.«¹²

So wird nach Marion auch das Göttliche zum Idol, wenn es im *templum*, dem »Abgemessenen« schlechthin, verortet wird,¹³ und auch das lateinische Wort *sanctum* (von *sancire* = einzäunen) führt nicht aus dem Abgezirkelten heraus. Mit dem zugewiesenen Radius mutiert das Sich-Zeigende zum selbsterstellten Götzen, während das wirkliche Bild Gottes und Bild des wirklichen Gottes von seinem Unsichtbaren lebt, vom Geschehenlassen eines Unfaßbaren zwischen der Abbildung und dem Urbild. Terminologisch ist es die Ikone (εἰκών), die dieses freie Spiel zwischen einem Gegenstand und seiner unerschöpflichen Bedeutung eröffnet, während das Idol (εἰδωλον) diese Bedeutung unmittelbar im Gegenstand selbst fixiert. Stattdessen bedeutet ikonisches Denken: Jedes Phänomen enthält mehr als das Geschaute, es lebt von der Distanz zwischen dem Blick und der unauslotbaren Tiefe des Sich-Zeigenden. »Das Wesentliche im Blick [...] kommt ihm von anderswoher zu, oder vielmehr: kommt ihm als dieses Anderswo zu.«¹⁴

So lautet Marions Frage: Können das intentionale Ego und sein notwendig endlicher »Horizont« von einem methodisch Sich-Entziehenden überrascht werden? Gibt es die Kundgabe eines Unbegreiflichen, das die phänomenologische Methode positiv überfordert? Gibt es ein Erscheinen und Sich-Zeigen, das auf keine Intentionalität trifft, sie sogar außer Kraft setzt? Gibt es eine Sinnvorgabe, die weder vorhersehbar noch prognostizierbar ist, sondern als ein »Ereignis« (in der Terminologie Heideggers) einbricht?

Tatsächlich muß eine solche »Gegen-Richtung« [»Gegen-Intentionalität«, *contre-intentionnalité*] gedacht werden. Denn erst damit wird grundsätzlich Neues denkbar: Nicht nur das immer schon (latent) Gewußte erweist sich als gegenwärtig und wird abgewandelt wiederholt. Vielmehr wird das gegenstandsbezogene Bewußtsein durchbrochen oder

12 JEAN-LUC MARION, Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung, in: Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, hg. von Michael Gabel und Hans Joas (Scientia & Religio 4), München/Freiburg i. Br. 2007, 33.

13 MARION, Idol und Bild (wie Anm. 11) 114.

14 Ebd., 128.

sogar irritiert: wenn ein derartig neues *Sinnereignis* einbricht.¹⁵ Ereignis ist deswegen »mehr« als ein Erlebnis, weil es nicht mehr nur Erleben eines Subjekts ist, sondern das Denken *gemeinsam* verändert und herausfordert.¹⁶ Das Sinnereignis vollzieht einen Aufprall im Denken, der ein unbekanntes Gegenüber verrät.

Die beschränkende Qualität der Intentionalität meldet sich, so räumt Marion ein, als Verdacht schon bei Husserl, der selbst ansatzweise eine Phänomenologie der Passivität, also der »Ohnmacht« des Denkens, entwickelt hat:

»[Husserl] bemerkte ausdrücklich, daß die ›absolute Gegebenheit ein Letztes ist‹ und kein erstes Prinzip. [...] Kurz gesagt stellt dieses Prinzip fest, ob etwas *sich* absolut gegeben hat oder nicht. Und genau diese Aposteriorität will dem Phänomen grundsätzlich die Initiative lassen, von sich selbst her zu erscheinen, so daß kein Prinzip im allgemeinen eher als Bedingungsermöglichung auftritt – auch nicht das Ego als konstituierendes. Zum Wesen des Phänomens gehört daher die Grundeinsicht, daß die Evidenz mehr gibt als einen psychischen Zustand oder Bewußtseinerlebnisse, denn selbst in ihrer sättigenden Klarheit bringt sie das Erscheinen eines Nicht-Bewußtseins herbei, nämlich das *Nicht-Evidente des Phänomens selber*.«¹⁷

Und Marion schließt: »Dieses Sichzeigen ist die Aufgabe der Phänomenologie schlechthin, denn sie begründet keine metaphysische Erkenntnis [...] mehr, sondern sie will *das Erscheinen selbst erscheinen lassen*.«¹⁸ So tritt die Erkenntnis in ein Verhältnis des Empfangens und Erleidens zum »Grund des Sich-Zeigenden« anstelle des eigenen Tuns und Anzielens. Der Primat des Rationalen wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, daß die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden durch ein Phänomen besteht. Von daher ist paradigmatisch der Vorgang der religiösen Offenbarung als Ereignis von der Phänomenologie her bedenkenenswert, ohne daß sie deswegen Theologie oder Metaphysik würde.¹⁹

15 MARION, Aspekte (wie Anm. 12) 15–36.

16 Vgl. MARC RÖLLI, Ereignis auf Französisch, München 2004.

17 MARION, Aspekte (wie Anm. 12) 41.

18 JEAN-LUC MARION, Reduktive »Gegen-Methode« und Faltung der Gegebenheit, in: Von der Ursprünglichkeit (wie Anm. 12) 37.

19 Der Vorwurf zu »theologisieren« ist Marion mehrfach gemacht worden; vgl. seine Antwort in seinem Beitrag »Sättigung als Banalität«, in: Von der Ursprünglichkeit (wie Anm. 12) 99–106.

Im Blick auf Cusanus geht es bei Marion klarerweise um einen anderen methodischen Ansatz. Aber auch in diesem Fall wird es dem – cusanisch gesprochen – Unendlichen *möglich*, sich im Endlichen zu zeigen. Aber auch in den endlichen Gegenständen selbst wird phänomenologisch freigelegt eine unerschöpfliche Relationalität, über alle endliche Zweckbestimmung hinaus. Marion nennt diese Unerschöpflichkeit auch »Sättigung«; das »gesättigte Phänomen« (*phénomène saturé*) wäre – in der Diktion von Cusanus – ein Endlich-Unendliches. Es erhält seine relative Unendlichkeit durch seine Offenheit auf das Sinnereignis, das nur ein abstrakter Name für das Göttliche ist.

6. Jacques Derrida: Das Unerkennbare als Ausgang von Erkenntnis

In seiner agnostischen Anlage kann das Werk von Derrida (1930–2004) zugleich als Verrätselung phänomenologischen Denkens gelten, lassen sich doch viele Aussagen kaum vereindeutigen. Dennoch schrauben sich gerade durch die Methode des beständigen Freilegens (wie man seine Dekonstruktionen auch bezeichnen kann) Erkenntnisse hoch, die nach langer, teils ermüdender Argumentation zu blitzartiger Einsicht führen (können). Dies geschieht beispielhaft in den *Mémoires d'aveugle* von 1990, die als Auftragsarbeit begleitend zu einer Ausstellung von Gemälden zum Thema »Blindheit« im Pariser Louvre geschrieben wurden.

Derrida macht darauf aufmerksam, daß das Sehen eines Gegenstandes diesen nicht einfach photographisch wiedergibt. Bloße »Körper« sind für das Erkennen nachgeordnet, ja sogar nachteilig für das Verstehen:

»Wenn ich jemanden anschau, der sieht, dann verbirgt mir der lebendige Ausdruck seines Blicks gewissermaßen und in einem gewissen Grad den Körper seines Auges [...] Die Faszination durch den Blick des Anderen läßt sich nicht auf die Faszination durch das Auge des Anderen zurückführen, Sehen ist damit inkompatibel.«²⁰

Gilt dieses Hin- und Hersehen, das den »Eiweißkörper« des Auges außer Acht lassen muß, auch für andere betrachtete Körper? Anders gefragt: Was erkennen wir an den Dingen – über sie hinaus? Dies ist ein ähnli-

20 JACQUES DERRIDA, *Aufzeichnungen eines Blinden*, München 1997, 106ff. Die Übersetzung ist im Folgenden leicht korrigiert.

cher Ansatz, wie ihn Marion oben vom ungegenständlichen Spielraum für das wirkliche Sehen fordert.

Derrida antwortet herausfordernd: Im Blinden erkennt er das Urbild eines wahrhaft Sehenden, der sein Sehen nicht mehr durch Dinge, nämlich ihre raum-zeitlich-materielle Beschaffenheit verstellt. Dennoch wird dieses andere, unsinnliche Wahrnehmen in der Regel nicht thematisiert: Da es sich an nichts heftet, bleibt es sich selbst unkenntlich. Normalerweise kann es nur über den Weg der Blendung, des gewaltsamen Wegreißens vom Sichtbaren hervorgeholt werden. Der Ort des Sehens wird damit das Gedächtnis, der Vorgang wird Er-Innerung, die im »Inneren« (*au dedans*) des Blinden mühsam das Gesehene von den Gegenständen losschält. Mit diesem aufgezwungenen »Nach-Innen-Sehen« vollzieht der Blinde eine »Konversion«: Wenn das Sehen sich nicht mehr an einen Körper heftet, beginnt ein anderer Prozeß der Wahrnehmung.

Ein solches Blindwerden ist freilich kein willentlicher Akt, auch kein meditativer. Auch nach Derrida wird er durch ein Ereignis ausgelöst, genauer durch Gott (den Derrida möglicherweise nur als »Metapher« nutzt). Gewaltsame göttliche Blendung geschieht in beiden biblischen Testamenten mehrfach: bei Simson, Elymas, Paulus. »Die Blindheit, die einen zum Märtyrer, also zum Zeugnis [*témoignage*] macht, ist oft der Preis, den der zahlen muß, der endlich die Augen öffnen soll, die eigenen oder die eines anderen, um das natürliche Augenlicht wieder zu erlangen oder Zugang zu einem geistigen Licht zu gewinnen.«²¹ *Nichtsehen und Bezeugen werden damit eins.* »Jedesmal, wenn eine göttliche Strafe auf die Sehkraft schlägt, um das Mysterium einer Erwählung zu bedeuten, wird der Blinde zum Zeugen des Glaubens.«²² Mit diesem Paradox erinnert Derrida an eine neu-alte μέθοδος grundsätzlichen Erkennens. Schon Aristoteles hatte darauf verwiesen, daß jedes Fragen zu einem Begründungsunbedürftigen tendiere – bis dieses schlechthin »einleuchte« und das Fragen »evident« zur Ruhe komme. Auch Derrida verweist auf ein unbezweifelbares Sehen, das sich geblendet vom blendenden Licht vollzieht – dem gegenüber das Sprechen immer zu spät kommt:

21 Ebd., 105.

22 Ebd., 110.

»Im übrigen ist ein Zeuge [*témoin*], als solcher, immer blind. Das Zeugnis schiebt die Erzählung unter die Wahrnehmung. Man kann nicht gleichzeitig sehen, zeigen und sprechen, und das Interesse an der Bezeugung [*attestation*] wie auch am Testament [*testament*] beruht auf dieser Dissoziation.«²³

So verschlüsselt diese Aussage klingt, so klassisch läßt sie sich gegenlesen: Alles Beweisen (*ἀποδεικνύναι*) ruht auf dem Grund eines Weisens (*δεικνύναι*). »Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet.«²⁴

Das Profane, der Binnenraum des Augenfälligen, ist für Derrida gleichsam versiegelt durch das immer schon Verstandene. So setzt sich gegen die Helligkeit der Rationalität eine Dunkelheit durch, die bei Derrida jedoch in eine Transparenz führt. Dunkelheit wird durchsichtig – aber nur dem »Blinden«, der der Faktizität der Dinge, ihrer immer abgenutzten, unreinen Empirie »versehentlich« entrissen wird.

»[...] dann benennt die Überraschung jenen Augenblick von Wahnsinn, der die Zeit zerreißt und alle Berechnung abbrechen läßt. [...] Es geht um] das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.«²⁵

Abgesehen von der vielsagenden Abwandlung des Schlußsatzes in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* nennt dieser Satz Elemente der Theophanie: das Unerwartete und Unerwartbare; das Zeitfreie; die Überraschung schlechthin; das Unbeschreibliche außerhalb der sprachlichen Kategorien; das Undingliche, das sich nirgends festmacht; den »Rest« über alles Begreifen hinaus. Es handelt sich in strengem Sinn um die Epitheta des Heiligen, wie die »Zeugen« sie blind-geblendet tradieren. Wie auch sonst²⁶ bedient sich Derrida abgründiger Bilder aus einem Thesaurus biblischer Tiefe, der weder mit Logik noch mit Ontologik zu erschließen ist. Diese postsäkulare Erkenntniskritik legt frei, was jenseits kausaler Ableitungen gesehen oder vielmehr nicht gesehen werden kann: Geblendetsein als Zeugnis des Unerkannten, Unerkennbaren mitten im Erkenntnisprozeß; noch genauer: als die Mitte des Erkenntnisprozesses.

23 Ebd.

24 HERAKLIT, *Fragment* 93, in: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels, 6., verbesserte Aufl., hg. von Walther Kranz, Berlin 1951/1952, I 172, 22 B 93: ὁ ἄναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

25 JACQUES DERRIDA, *Falschgeld I: Zeit geben*, München 1993, 189.

26 DERS., *Jahrhundert der Vergebung*. Interview mit Michel Wieviorka, in: *Lettre internationale* 48 (2000) 10–18, über die »reine Vergebung«, *pardon pur*.

7. Cusanus: Teilhabe am Unbegreiflichen

Auch bei Cusanus ist die Schau Gottes durch den Menschen nicht begleitet vom diskursiven Wissen, d. h. es ist nicht ein Schauen von teilbaren Eindrücken, weil gerade das feststellbare Andere des sinnlichen Sehens fehlt. Die Schau vollzieht sich in der ursprünglichen, vor und über allem teilenden Wissen liegenden Einheit von Schauendem, Geschautem und Schauen. Hier ist der Ort der *wissenden Unwissenheit*, die in der Schau ihr Nichtwissen erfährt. Das ist nicht negativ zu verstehen, sondern als eine unerhörte Belehrung. Insofern ist der Mensch, wenn er sein eigentliches Sein durch den Überstieg zu Gott und nicht mehr zum Bildhaften erreicht, für Cusanus wesentlich der Laie, *idiotia*: nicht einer, dem es naiv an Kenntnissen mangelt, sondern der im Erreichen seines wahren Selbst das Wissen gegen das vertiefte Nichtwissen eintauscht. Die geschaute Wirklichkeit Gottes nimmt ihm die Möglichkeit, *alia* voneinander zu sondern, da Gott nichts anderes als einfachste Einheit zeigt. Diese Einheit, gerade weil sie keine Synthesis vorstellt, ist unaussagbar, unwissbar und unvorstellbar: nicht mehr als Gegenüber festzuhalten. Der Laie ist der Mensch in der Teilhabe an der präzisen, nicht entäußerbaren Ursprungswahrheit Gottes.

Cusanus hat den die Neuzeit prägenden Schritt vollzogen – und seine Schriften bieten Modifikationen immer desselben Themas –, Mensch und Gott in einer unterschiedenen, gleichwohl einfachen und nicht gegensätzlichen Einheit einander zuzuordnen, als Vollziehende eines korrelativen Aktes: Sehen und Zurücksehen. Des Cusanus Leistung ist, nicht mehr Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives, Sein und Seiendes, theologisch gewendet: Schöpfer und Schöpfung in der Differenz festzuhalten, sondern eine ins Einzelne entfaltete neue Weise der Beziehung zu denken, welche die Differenz als Modus ursprünglicher, differenzierter Einheit sehen lehrt. Dies kann gelingen, weil die Einheit als Einheit einer alles einbegreifenden Subjektivität gesehen wird, deren Selbstvollzug den Charakter des Unendlichen, also Unerschöpflichen, und des Lebendigen, also immer Neuen und Möglichen hat.

Aus all dem kommt es zu einer paradoxen methodischen Folgerung: Es bleibt offen, *wie* die Einheit mit Gott sich vollzieht oder wie Koinzidenz stattfindet. Eine solche Erkenntnis wäre durch *comprehendere* gegeben, das aber nur im diskursiven Durchlaufen, nicht »ein für alle-

mal« greifen kann. Die Einheit selbst wird eingesehen, aber ihr Wie und Was entziehen sich. Dies führt notwendig zu einem Berühren ohne Festhalten: *atingere*. Gott wird »angerührt« und damit »erkannt«, aber nicht »begriffen«. *Attingitur inattingibile inattingibiliter*; »das Unberührbare wird unberührbar berührt.«²⁷ Und zugleich gelingt die methodische Rückkoppelung des Relativen an das Absolute, der Funktion an die Präzision, des Verstandes an die Vernunft, ohne deren Differenz für das Denken und hypothetische Weiterarbeiten aufzugeben. Der Superlativ wird Maß für den Komparativ, die Genauigkeit Gottes wird Maß für die Unschärfe des Menschlichen.

Anders: Das Nicht-Begriffene wird zur Basis des Begriffenen. Das bietet eine Parallele zu heutigem Philosophieren, auch wenn es nicht unmittelbar in der Filiation zu Cusanus steht. Da aber Philosophieren nicht vereinzelte Abenteuer, sondern »wesentlich Zusammenhang« (Hegel) darstellt, sind darin auch entfernte Vorgaben des Denkens in ihren Auswirkungen aufzusuchen. Man könnte einwenden, es handle sich bei Marion und Derrida um Variationen der bekannten *theologia negativa*. Das trifft, jedenfalls spezifisch bei Marion, deswegen nicht zu, weil die Gegenintentionalität ihrerseits – wie bei Cusanus die *veritas praecisa* – als Maß eines neuen Begreifens gilt; sie ist eben nicht »leer«, sondern »gesättigt«, in Überfülle erfahren. Erst von der Überfülle her, jenseits der Funktion, läßt sich das funktionale Begreifen ordnen. Bei Derrida wiederum ist die Blendung selbst ein »Erinnern«, also nicht einfach ein »Löschen«. Auch das Erinnern ordnet (im »inneren Lesen«), es gelangt zum Denken des »Reinen« und Zeitfreien, das in der Empirie nur andeutend sichtbar wird und darin verschwindet. Das »negative« Erblinden wird daher zum Ursprung eines urbildlichen Sehens. In beiden Fällen enthält der Vorgang ein Sehen des *maximum*, das sich in *maius* und *minus* bricht, auf dem *maius* und *minus* aber anteilig beruhen.

27 *De sap.* I: h²V, N. 7, Z. 12–14: »Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.«

SONDERBEITRÄGE

Dio come libertà nell'ultimo Cusano (1458–1464)

Von Davide Monaco, Salerno

Il cammino di pensiero cusano – a partire almeno da quella che può essere considerata la sua prima grande opera speculativa, il *De docta ignorantia*, sino alla sua ultimissima fatica filosofico-teologica, il *De apice theoriae* – è tutto segnato da un unico *Leitmotiv*: il tentativo di pensare l'Uno come al di là dell'essere e allo stesso tempo come causa dell'essere tenendo insieme secondo gli insegnamenti della tradizione neoplatonica cristiana la prima e la seconda ipotesi del *Parmenide* platonico.¹ Una ricerca che all'interno dell'opera cusana assume la forma di un'inesausta caccia al nome di Dio da intendersi più che in senso dionisiano – secondo cui i nomi divini indicano la serie esatta di attributi predicabili dell'opera creatrice e provvidenziale di Dio nelle sue determinazioni più generali individuati a partire dal testo della Scrittura e del *Parmenide* platonico – come campi, immagini enigmatiche, vie e sentieri simbolici per ascendere al divino. A partire dal creato e in particolare dalle strutture del pensiero e della conoscenza – sulla base del particolare statuto ontologico della *mens* intesa a differenza del resto degli enti creati non come semplice *explicatio Dei*, ma quale *viva imago Dei*² – il cardinale

- 1 Il rapporto del pensiero cusano con quello neoplatonico è stato oggetto di numerosi studi tra i quali spiccano per l'altissimo valore storico e speculativo quelli di WERNER BEIERWALTES: *Das Seiende Eine: Cusanus' Blick auf den proklischen Parmenides-Kommentar*, in: Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren, Frankfurt am Main 2007, 215–222. ID., *Eriugena und Cusanus*, in: Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1994, 266–312. ID., *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main 1998, 130–171. ID., *»Centrum tocius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus*, in: Procliana (cit. supra) 191–214. ID., *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: Procliana (cit. supra), 165–190. ID., *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio*, in: Philotheos 6 (2006) 153–175. Sull'interpretazione di Beierwaltes del pensiero cusano cfr. DAVIDE MONACO, *Pensare l'Uno con Cusano. L'interpretazione di Werner Beierwaltes*, in: *Il Pensiero* 1–2 (2009) 115–128.
- 2 Sulla *mens* come *viva imago Dei* cfr. GIOVANNI SANTINELLO, *L'uomo »ad imagine et similitudinem« nel Cusano*, in: *Doctor Seraphicus* 37 (1990) 85–97. DAVIDE MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Prefazione di W. Beierwaltes, Roma 2010, 250–269.

grazie alla loro elaborazione cerca di attingere il mistero divino attraverso una sapiente rielaborazione della teologia positiva e negativa.³

All'interno dell'opera cusaniiana a partire almeno dal *De visione Dei* (1453) – malgrado non manchino utili spunti anche nelle opere precedenti – si assiste ad una tematizzazione e un approfondimento della questione della libertà divina e del carattere volontaristico del Principio primo e della sua azione che trova il suo apice nell'ultima speculazione cusaniiana, in particolare nel *De beryllo* (1458), nel *De possess* (1460), nella *Cribratio Alkorani* (1460–1461), nel *De non aliud* (1461–1462), nel *De venatione sapientiae* (1462–1463), nel *Compendium* (1463–1464) e nel *De apice theoriae* (1464). Affrontando la questione della libertà divina va preliminarmente sottolineato come nella trattazione cusaniiana del tema sia possibile distinguere due aspetti: 1) la libertà di Dio in relazione al mondo, ossia nella creazione; 2) la libertà di Dio in relazione a se medesimo, o meglio nella processione trinitaria.

I

Reinterpretando il passo biblico di *Sal* 115,3 secondo cui Dio »omnia, quaecumque voluit, fecit«,⁴ Cusano critica Platone e Aristotele rei di non aver compreso che il Principio primo non opera *ex necessitate naturae*, ma *per liberam voluntatem*.⁵ Secondo il cardinale il Principio non agisce costretto da un qualsivoglia forma di necessità, bensì secondo volontà, in

3 Sulle differenze tra i nomi divini della tradizione dionisiana e quelli cusaniiani cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 1) 241–243.

4 Cfr. anche *Sal* 135,6: »Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssi«.

5 Cfr. *De beryl.*: h²XI/1, N. 38, Z. 1–3: »Aperte enim uterque [scil. Plato et Aristoteles] creditit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et hoc omnis eorum error secutus est«. La medesima critica a Platone e Aristotele è ripetuta in *De beryl.*: h²XI/1, N. 67–68, Z. 1–2: »Postquam Anaxagoras vidit intellectum esse principium et causam rerum et in motis dubiis alias causas quam intellectum assignaret, tam per Platonem in Phaedone quam Aristotelem in Metaphysica reprehenditur, quasi voluerit quod intellectus sit principium universi et non singulorum. Miratus sum de ipsis principibus philosophorum, cum ipsi in hoc viderent Anaxagoram reprehensibilem et de principio secum concordarent, cur ipsi alias rationes indagarunt et in eo, in quo Anaxagoram arguebant, similiter errasse reperiuntur. Sed hoc evenit eis ex malo praesupposito, quoniam necessitatem primae causae imposuerunt.«

modo libero e gratuito: egli è principio della natura pur essendo sovranaturale, al di là della natura, libero da essa ed è proprio perché crea in modo libero e volontario che egli pur essendo principio della natura è assoluto, sciolto, trascendente rispetto ad essa.⁶ La possibilità di applicare gli esiti delle prime due ipotesi del *Parmenide* platonico, di concepire l'Uno al medesimo tempo come causa dell'essere e al di là di esso, si fonda sulla concezione dell'essenziale libertà dell'azione del Primo: l'Uno è creatore dell'essere pur essendo *simul* al di là dell'essere in quanto agisce liberamente, volontariamente. Emerge un primo aspetto della concezione cusaniiana della libertà: l'essenziale legame di co-implicazione tra trascendenza e libertà, senza trascendenza non si potrebbe infatti considerare libero il rapporto che l'Uno istaura coi molti, ma esso sarebbe mero primo di una serie, così come al medesimo tempo senza libertà l'Uno non trascenderebbe effettivamente il molteplice, ma sarebbe necessitato ad essere causa inesorabile di esso, e dunque in entrambi i casi esso sarebbe ricompreso nella grande catena dell'essere e perfettamente determinato. Il *Leitmotiv* della speculazione neoplatonica secondo cui l'Uno-Dio è *omnia in omnibus* sebbene *omnium nihil* trova un decisivo inveroamento, approfondimento e rielaborazione grazie alla concezione cusaniiana dell'essenziale libertà o volontarietà dell'Uno.⁷

»Illud autem principium, cum non necessitaretur ab alio, quia principium, ante quod non est aliud principium, liberum fuit et est creare et non creare, quemadmodum intellectualis natura libera est in suis opera-

6 Cfr. *De beryl.*: h²XI/1, N. 37, Z. 14-18: »Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum; licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia.«

7 Sulla dialettica di immanenza e trascendenza nel pensiero cusaniiano e sulle sue fonti cfr. JOSEF STALLMACH, *Das Nichtandere als Begriff des Absoluten*, in: *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Band I, hg. von Ludwig Lenhart, Mainz 1960, 329-355. WERNER BEIERWALTES, *Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1964) 175-185. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg 1968, 179-199. WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip des cusaniischen Denkens*, in: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, 105-143. KLAUS KREMER, *Gott - in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: *MFCG* 17 (1986) 188-219. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus* (cit. alla n. 1). ID., *Der verborgene Gott* (cit. alla n. 1). ID., »Centrum totius vite« (cit. alla n. 1).

tionibus». ⁸ Secondo il cardinale Dio fu libero di creare come di non creare: ⁹ la sua libertà è scelta, autentica decisione che per essere realmente tale, volontaria e libera, deve presupporre il suo opposto, ossia un'alternativa tra possibili di cui uno sia la negazione, l'opposto dell'altro. Bisogna sottolineare altresì che secondo Cusano Dio non solo »fu«, ma »è« libero di creare o non creare, ossia Dio resta libero anche dopo la creazione, il Principio permane nella sua ulteriorità rispetto all'essere pur nella relazione con esso, anche nel rapporto che lui medesimo instaura. La libertà divina non è circoscritta all'atto passato altrimenti la si limiterebbe, Dio al contrario non è necessitato da nulla nemmeno dalla sua stessa decisione, dal suo passato: Dio resta libero di creare o non creare anche dopo la creazione, anche dopo la scelta per la creazione. La libertà divina di creare o di non-creare non dice semplicemente la sua possibilità di de-creare, poiché ciò limiterebbe ancora la libertà divina, la fisserebbe alla sua decisione passata: Dio al contrario non solo può cambiare il presente, mutando la decisione presa, ma può far sì che la sua stessa scelta non sia mai stata, che il passato non sia mai stato. Dio può decidere non solo del presente e del futuro, ma anche del passato, del suo stesso passato altrimenti ne sarebbe limitata l'onnipotenza.

La libertà di Dio sembra così da un lato – essendo svincolata da tutto, anche dal suo passato, da se medesimo – puro arbitrio e dall'altro ancora limitata a un'alternativa quella tra creare o non creare, ossia a scegliere tra due possibilità, tra due termini che apparirebbero come pre-esistenti alla scelta di Dio. Tuttavia secondo la concezione cusana nell'essenza di Dio coincidono volontà e ragione ¹⁰ e tale essenziale coincidenza significa da un lato che la volontà di Dio non è cieca, non è frutto dell'eventualità del caso, non è arbitrio, in quanto non è slegata dalla ragione, dalla conoscenza e al medesimo tempo che l'alternativa tra i possibili non pre-

⁸ *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90, Z. 8–11.

⁹ Cfr. inoltre *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 10–12: »Sed quia ipsa mensa eterna libera ad creandum et non creandum vel sic vel aliter, suam omnipotentiam, ut voluit, intra se ab aeterno determinavit.«

¹⁰ Cfr. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 38, Z. 8–10: »Bene vidit Aristoteles in Metaphysica, quomodo omnia in principio primo sunt ipsum; sed non attendit voluntatem eius non esse aliud a ratione eius et essentia.« *De non aliud* 9: h XIII, S. 20, Z. 7–8: »Voluntas igitur, quae ante aliud »non aliud« cernitur, non est alia a ratione, neque sapientia [...].« Sull'identità di *ratio* e *voluntas* cfr. inoltre *De beryl.*: h ²XI/1, N. 17, Z. 10–11: »Voluntas autem, quae est ipsa ratio in primo intellectu [...].«

cede la scelta di Dio, ossia che egli non si decide tra due possibilità pre-esistenti alla sua scelta, ma che paradossalmente la sua libertà è insieme scelta tra possibili e inizio di queste possibilità stesse. L'alternativa tra creare o non creare non precede la libertà divina, ma è Dio stesso che simultaneamente alla sua decisione la istituisce. La coincidenza di volontà e ragione significa che non ci sono due possibili che Dio conosce prima di scegliere – come sarebbe se Dio fosse ragione prima che volontà –, né che Dio sceglie tra essi senza conoscere – come sarebbe se Dio fosse volontà prima che ragione – bensì che in Dio conoscenza e decisione coincidono perfettamente. Dio pertanto non solo è libero di creare o non creare, ma non è necessitato nemmeno dall'alternativa in quanto non essa precede Dio, ma Dio precede essa.

Perché Dio crea allora? Secondo il cardinale Dio crea per manifestarsi. La creazione è frutto dell'intenzione divina di rivelarsi. Saldando l'annuncio paolino di Rm 1,20¹¹ con la dottrina neoplatonico-cristiana delle *theophaniae* Cusano concepisce il mondo come non altro che *Dei apparitio*.¹² Dio crea il mondo al fine di manifestarsi, tuttavia ciò non significa che lui sia necessitato o abbia bisogno di manifestarsi, bensì piuttosto Dio decide liberamente e volontariamente e la stessa intenzione di comunicarsi è frutto della sua libera scelta.¹³ Per il pensatore tedesco Dio non solo è libero o meno di rivelarsi, ma pur essendosi manifestato nella creatura può decidere di non concedere più la sua manifestazione, negando l'essere alla creatura e alla creazione stessa delle quali il suo intento teofanico è radice essenziale.¹⁴ Dio non solo decide liberamente di rivelarsi, ma serba la possibilità di ritirarsi, non concedendo più la sua manifestazione e togliendo l'essere stesso alla creatura e alla creazione.

11 «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur».

12 Sulla concezione cusana del mondo come *Dei apparitio* e le sue fonti cfr.: CARLO RICCATI, «Processio» et «Explicatio»: la doctrine de la création chez Jean Scotte et Nicolas de Cues, Napoli 1983. BEIERWALTES, Eriugena und Cusanus (cit. alla n. 1). ID., Theophanie (cit. alla n. 1).

13 Cfr. *De ap. theor.*: h XII, N. 21, Z. 1-6: «Sicut posse mentis Aristotelis se in libris eius manifestat, non quod ostendant posse mentis perfecte, licet unius liber perfectius quam aliud, et libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens est nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus.»

14 Cfr. *Comp.* 7: h XI/3, N. 21, Z. 4-7: «Et sicut mens nolens se amplius ostendere, a verbi vocalis prolatione cessat et, nisi indesinenter proferat, existere nequit, sic se habet creatura ad creatorem.»

Il mondo, pertanto, non ha altro fondamento se non la libertà di Dio. La creazione è appesa ad un atto gratuito, alla volontaria decisione di Dio, la cui libertà è il fondamento senza fondamento del mondo. Alla domanda sul perché della creazione non si può rispondere secondo il cardinale che: »voluntas Dei est libera, et pro ratione respondet libertas«. ¹⁵ *Creatio ex nihilo* significa pertanto atto senza perché, ossia che la creazione è sospesa sul nulla, su non altro che sulla libertà originaria di Dio. Creare per il cardinale vuol dire che Dio tra tutte le cose da nulla'altro che da se stesso, che Dio crea tutto *ex se, ex se ipso* e creare tutto da se stesso non vuol dire altro che dal nulla, da null'altro che dalla sua libertà o volontà originaria. ¹⁶ Il *nihil* dell'*ex nihilo* non è altro che il nulla della libertà divina che nient'altro presuppone.

2

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare Cusano non approfondisce la questione della libertà divina considerandola solo in relazione al creato, ma indica anche un aspetto ancora più originario ed abissale di essa: la libertà di Dio in relazione a se medesimo. Detto in termini cusani Dio non crea solo tutte le cose, ma anche se stesso. ¹⁷ Secondo alcuni autorevoli esponenti del pensiero filosofico novecentesco all'interno della storia del pensiero occidentale la questione della libertà divina è stata sì tematizzata e sviscerata, ma principalmente, se non esclusivamente, prendendo in considerazione la relazione di Dio con il mondo, ossia intendendo Dio quale creatore e salvatore e approfondendo la sua libera e gratuita scelta nel processo creativo e salvifico. ¹⁸ All'interno del diffuso

¹⁵ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 25, Z. 21-22.

¹⁶ Cfr. *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 27-29: »Creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut »non alio.« *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5, Z. 50-51: »Creator igitur, dum omnia creat, ad se ipsum conversus omnia creat [...].« *De poss.*: h XI/2, N. 73, Z. 18-19: »Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest.«

¹⁷ *De theol. compl.*: hX/2a, N. 14, Z. 23-26: »Creatio enim in deo est visio. Creare, videre, intelligere, velle, mensurare, facere, operari et quaeque talia, quae deo attribuimus, capienda sunt ut nomina infiniti circuli. Unde non est magis absurdum dicere deum creare se et omnia quam deum videre se et omnia [...].«

¹⁸ Cfr. SERGEJ NICOLAEVIČ BULGAKOV, *La sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la*

»oblio« della questione della libertà di Dio in relazione a se medesimo o di Dio come libertà la voce di Cusano risuona sicuramente come distaccata dal coro. Il cardinale non si interroga solo sul perché e come dall'Uno i molti, da Dio il mondo, ma – come già aveva fatto a suo tempo Plotino – pone anche la questione ancora più profonda e originaria del *donde* e del *perché* è quello che è l'Uno o Dio stesso.

Sin dalle opere del 1453, *De visione Dei* e *De theologicis complementis*, Dio viene concepito come visione o vista assoluta¹⁹ ed in quanto tale è dotato di una forza ontologica fondativa caratterizzata dal volere, fare, creare, costituire, causare, essenzializzare, misurare, comprendere e definire non solo tutte le cose, ma innanzitutto se medesimo.²⁰ Per comprendere e approfondire tale temeraria concezione dobbiamo rivolgerci innanzitutto a una delle opere più alte del cardinale, il *De possess.* Centro dell'opera è il tentativo di pensare Dio come coincidenza di *posse* ed *esse*. Contro Aristotele, ma utilizzando concetti fondamentali della metafisica aristotelica secondo sentieri tutt'altro che peripatetici nel *De possess* Cusano riprende la distinzione di potenza ed atto. La distinzione secondo il cardinale vale per le cose finite che non sono all'origine di sé, che non sono tutto ciò che possono essere, che possono essere altro da ciò che sono, ma non vale per l'essente che è origine di sé, che è potenza di essere ciò che è.²¹ Dio infatti non soltanto aristotelicamente è, non è semplicemente *actus sine potentia*, ossia senza una potenza che lo preceda,²² ma è colui che può essere, che ha la capacità, la potenza di essere. Secondo il cardinale ogni creatura potendo essere ciò che è in atto necessita di una causa in atto per passare dalla potenza all'atto. Per non andare all'infinito nella serie delle cause per passare all'atto

Chiesa e la storia, tr. it. di C. Rizzi, Bologna 1991, 17-369. PIERO CODA, Il logos e il nulla. Trinità religioni e mistica, Roma 2003, 316-331.

19 Su tale concezione e le sue fonti cfr. WERNER BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus)*, in: *Identität und Differenz* (cit. alla n. 7) 144-175. Eriugena und Cusanus (cit. alla n. 1).

20 Sulla vasta gamma di significati della visione divina cfr. *De vis.* 8: h VI, N. 27-31. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 1-40; *De non aliud* 23: h XIII, S. 54-56. Sul tema cfr. BEIERWALTES, Eriugena und Cusanus (cit. alla n. 1).

21 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 7, Z. 3-9: »Et dico nunc nobis constatare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.«

22 Aristoteles *Metaph.* 1071b17ss.

avrà pertanto bisogno della *absoluta actualitas*, dell'atto puro.²³ Ma se la potenza non può passare in atto se non in virtù dell'attualità assoluta, dell'atto puro – e fin qui Cusano ripete Aristotele per cui l'atto precede la potenza²⁴ – allo stesso tempo per Cusano l'atto non può sussistere senza che sia possibile, senza l'*absoluta possibilitas*.²⁵ Tale possibilità assoluta tuttavia non precede né segue l'attualità assoluta, ma nel Principio esse coincidono perfettamente.²⁶ La distinzione di atto e potenza vale per le cose finite che non sono all'origine di se stesse e non per il Principio eterno ed infinito di tutte le cose che è all'origine di se medesimo.

La differenza con il Dio aristotelico è pantagruelica: il Dio atto puro di Aristotele infatti è ed è necessariamente, il Dio di Cusano è la sua stessa potenza d'essere, è con l'espressione del cardinale: *possest*,²⁷ ossia trinitariamente coincidenza di *posse*, *esse* e del loro nesso. L'annuncio di Gen 17,1 »Ego sum Deus omnipotens« significa per il cardinale un'autoenunciazione della capacità autopoietica del Principio.²⁸ Il Dio di Aristotele atto puro ha escluso da sé il non essere e la potenzialità, è e solamente è ed ha fuori di sé il mondo. Il Dio di Cusano al contrario ha in sé la potenza di tutte le cose, del mondo e *in primis* di se stesso.

Per comprendere tale concezione del Principio come autoposizione e approfondirne il carattere trinitario e libero dobbiamo volgerci ad altre opere del cardinale e in particolare a quella puntuale eppure ellittica espressione della volontà di Dio che è il *non aliud*²⁹, dove il pensiero dell'Uno-Dio come libertà o volontà trova la sua più alta espressione.³⁰

23 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 8–11: »Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam precedere actum. Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem?«

24 Cfr. Aristoteles *Metaph.* 1049b5.

25 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 13–16: »Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente?«

26 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 16–18: »Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas.«

27 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 14, Z. 3–7: »Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum complexum ›posse est‹, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse est actu. Puta vocetur possest.«

28 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 14, Z. 9–12: »Ideo dum deus sui vellet notitiam primo rivelare, dicebat: ›Ego‹ sum ›deus omnipotens‹, id est sum actus omnis potentiae.«

29 Cfr. *De non aliud* 9: h XIII, S. 20, Z. 5: »Voluntas Dei est ›non aliud‹ [...]«

30 Per un'ampia bibliografia sul *non aliud* mi permetto di rinviare a MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 337–341.

Innanzitutto dobbiamo chiederci perché il ricorso alla Trinità per pensare la libertà dell'Uno, di Dio? L'espressione *non aliud* trova la sua prima formulazione matura nelle pagine della *Cribratio Alkorani* dedicate alla Trinità.³¹ In esse partendo dalla trinitarietà del creato e in particolare dalla trinitarietà dell'intelletto umano nel suo operare essenzialmente libero Cusano cerca di ascendere al mistero della libera generazione trinitaria del Principio divino. Affinché l'intelletto agisca liberamente bisogna presupporre nel suo operare una distinzione, che non sia alterità, tra l'idea o il concetto, la scienza o l'arte e la volontà di tutto ciò che opera.³² Cusano afferma esplicitamente che l'eccellenza della natura intellettuale – la quale è essenzialmente libera – perché il suo operare sia perfetto e libero esige e presuppone che l'idea non sia la scienza da essa generata in quanto questa essendo generata proprio dall'idea non è l'idea o il padre generante e che anche l'idea e la scienza non siano la volontà che procede dall'una e dall'altra poiché ciò che procede non è ciò da cui procede.³³ La trinitarietà dell'intelletto è in qualche modo presupposta, richiesta dalla sua stessa libertà: operando trinitariamente, in modo che ciascuno dei suoi momenti sia *alius*, ma *non aliud* dall'altro, la natura intellettuale opera autenticamente in modo libero.

La generazione per essere autenticamente tale, ossia libertà di porre, scegliere alcunché di distinto deve essere generazione dell'altro da sé, ossia il generato deve essere distinto dal generante altrimenti sarebbe solo mera riaffermazione del medesimo, di sé. Tuttavia allo stesso tempo se la libertà della generazione presupponesse l'altro da sé, il generato quale altra cosa dal generante, quest'ultimo avrebbe un presupposto che in quanto altro da lui ne inficerebbe l'inizialità generatrice. Affinché la generazione sia autenticamente libera richiede pertanto una paradossale

31 Per una ricostruzione della genesi dell'espressione *non aliud* all'interno dell'opera cusana cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 276ss.

32 Cfr. *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 92, Z. 7-11: »Patet igitur non aliud esse mentem et aliud scientiam et aliud voluntatem, sed idem essentialiter, licet non convertibiliter sic scilicet, quod mens sit scientia seu voluntas, non tamen est aliud mens quam ars et voluntas.«

33 Cfr. *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 93, Z. 1-6: »Exigit igitur nobilitas intellectualis naturae, quae libera est, mentem non esse scientiam de se genitam; quia, cum sit ab ipsa mente genita, non est mens seu pater generans; sic exigit mentem et scientiam de se genitam non esse voluntatem ab ipsa et arte procedentem; procedens enim non est illa, a quibus procedit. Haec ideo, ut libere et perfecte possit intellectuales producere operationes.«

unità di comunione e distinzione o meglio in altri termini una più originaria non alterità. In termini teologici se si partisse dall'identità tra Padre e Figlio sulla Croce morirebbe Dio stesso, al contrario se si partisse dall'alterità la morte sulla Croce e il Figlio stesso sarebbero mera *dókesis*, apparenza.³⁴ Detto in termini cusani la negazione dell'identità intesa quale *idem* non significa immediatamente e necessariamente affermazione di alterità e in particolare di alterità sostanziale, dell'*aliud*, allo stesso modo la negazione della diversità di natura, dell'*aliud*, non pone l'effettiva realtà dell'identità, dell'*idem*: *non idem* non significa *aliud* e *non aliud* non significa *idem*.³⁵ La Trinità, le relazioni intratrinitarie per essere pensate nella loro profondità abissali richiedono il riferimento ad una originaria non alterità, al *non aliud*.

Una delle origini dell'espressione *non aliud* è da individuarsi nella teologia trinitaria patristica. Essa viene usata da Padri della Chiesa come Gregorio Nazianzeno, Tertulliano e Agostino in contrapposizione all'*alius* per indicare la comunione sovrastanziale delle persone divine, distinte ma non differenti o diverse ed è ripresa nello stesso senso da Anselmo, Tommaso ed Eckhart.³⁶ Sebbene *alius* sia il Padre, *alius* il Figlio e *alius* lo Spirito essi non sono *aliud*. Se l'*alius* richiama la distinzione delle persone, la negazione dell'*aliud* indica l'unità della sostanza. Padre, Figlio e Spirito sono altro secondo la persona – *alius* – ma non altro – *non aliud* – secondo la natura.³⁷ Si tratta di pensare la sconcertante dichiara-

34 Cfr. FRANCESCO TOMATIS, Inizio e parola di Dio, in: Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum, Berlin 2006, 60.

35 Cfr. *Crib. Alk.* II, 8: h VIII, N. 107, Z. 1-4: »Nunc patet, quod, qui non attingunt li non aliud non esse idem et li non idem non esse aliud, non possunt capere unitatem, aequalitatem et nexum esse idem in essentia et non inter se idem. Ideo trinitatem in deitate non capiunt nisi in tribus diis.« Sulla differenza tra *idem* e *non aliud* cfr. MONACO, Deus Trinitas (cit. alla n. 2) 270-283. Accenni all'essenziale differenza tra il nome divino di *idem* del *De genesi* e il nome divino di *non aliud* in: SIEGFRIED DANGELMAYR, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Monographien zur philosophischen Forschung 54), Meisenheim am Glan 1969, 230ff. HARALD SCHWAETZER, Aequalitas, Hildesheim 2000, 115ff. In una direzione contraria, anche rispetto alla lettera cusana, vanno le riflessioni sul tema di GERHARD SCHNEIDER, Gott – das Nichtandere, Münster 1970, 104ss. GIOVANNI SANTINELLO, Introduzione a Niccolò Cusano, Roma/Bari, 1971, 130-133.

36 Per i riferimenti puntuali alle fonti patristiche e medievali trinitarie del *non aliud* cfr. MONACO, Deus Trinitas (cit. alla n. 2) 192-195.

37 Una distinzione già fatta propria dal cardinale sin dal suo primo sermone, cfr. *Sermo I*: h XVI, N. 10, Z. 17-20: »Quamquam alius Pater, alius Filius, alius Spiritus, non tamen alterius essentiae est Pater, nec aliud est Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus [...]«.

zione del Cristo giovanneo »Ego et Pater unum sumus« (Gv 10,30) tenendo insieme l'una cosa sola del neutro *unum* esprimente la consustanzialità, l'*homousía*, e la pluralità del *sumus* indicante la distinzione delle persone. Passo giovanneo glossato da Cusano con le parole: »Pater et Filius sunt unum, quamvis non unus [...]«.»³⁸

In altri termini: se Dio è libertà, scelta, decisione deve presupporre un'alterità, ossia il *Lógos* nei confronti del quale eserciti tale atto di libertà, compia la sua scelta d'amore. Allo stesso tempo se vogliamo pensare l'assoluta initialità di Dio tale alterità non può precedere Dio, non può essere un'altra identità diversa da quella di Dio, altrimenti ci sarebbe un presupposto necessario alla sua divinità che sarebbe Dio. Non possiamo presupporre a Dio il Figlio come proprio altro altrimenti Dio non sarebbe inizio eterno, libertà originaria; eppure al medesimo tempo se vogliamo concepire Dio come libera scelta d'amore dobbiamo presupporgli tale alterità a favore della quale egli compia la propria scelta.³⁹ Solo facendo spazio all'*alius*, l'altro di sé, che è *non aliud*, non altro da sé, e che a sua volta liberamente decide e accetta tale condizione e dunque diventa, si sceglie come *alius*, altro secondo la persona, ma *non aliud*, non altro secondo la natura, ossia divinamente libero, il Dio cristiano si mostra intimamente come *Deus Trinitas*.

Nel *De non aliud* il cardinale tedesco approfondisce e perfeziona l'interpretazione procliana del *Parmenide* platonico rielaborandola alla luce dell'evangelo e della teologia cristiani, in particolare l'idea di *non aliud* rappresenta un profondo e radicale inveramento e un'originale e vertiginosa riformulazione della concezione della negazione contenuta nell'opera procliana. Nel VI libro del suo *Commento al parmenide* Proclo individua molteplici sensi della negazione tra cui spicca quello più alto per cui essa non si oppone all'affermazione, ma è madre dell'affermazione. Le negazioni applicate all'Uno-uno non possono indicare né qualcosa che pur potendo essere accolto dal Primo non è stato ricevuto, né qualcosa che non potrebbe essere ricevuto da esso come se non fosse idoneo a riceverlo, bensì – partendo dal presupposto che la causa non si identifica coi suoi causati – si predicano dell'Uno perché esso generando tutte le cose non si identifica con nessuna di esse e dunque indicano la sua potenza fontale, generativa, nei riguardi di tutto ciò che di lui viene negato.⁴⁰

38 *Sermo XI*: h XVI, N. 4, Z. 18-19.

39 Cfr. TOMATIS, *Inizio e Parola di Dio* (cit. alla n. 31) 55-61.

40 Per una puntuale ricostruzione e analisi della fonte procliana del *non aliud* e la relativa bibliografia sul tema cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 172-185, 208-211.

Corrispettivamente il »non« del *non aliud* non significa mera e statica mancanza di alterità, ma piuttosto antecedenza rispetto all'*aliud* e forza costitutiva, generativa, creativa di esso. Secondo Cusano infatti il *non aliud* non si oppone all'*aliud*⁴¹ – come dovrebbe essere secondo il *principium firmissimum* aristotelico – ma è principio conoscitivo e costitutivo di esso in quanto lo stesso *aliud* è »non aliud quam aliud«. ⁴² *Aliud* qui indica l'orizzonte più ampio pensabile dell'essere, è una sorta di trascendentale in senso medievale, anzi secondo il cardinale precede gli stessi trascendentali costituendoli in quanto tali.⁴³ Per Cusano ogni cosa è *non*

41 Cfr. *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 13–15: »Deus autem, quia non aliud est ab alio, non est aliud, quamvis non aliud et aliud videantur opponi; sed non opponitur aliud ipsi, a quo habet quod est aliud [...]«.

42 Cfr. *De non aliud* 2: h XIII, S. 6, Z. 7–9: »Aliud enim cum sit non aliud quam aliud, utique »non aliud« praesupponit, sine quo non foret aliud.« Cfr. *De non aliud* 1: h XIII, S. 5, Z. 1–3: »Quid enim responderes, si quis te »quid est aliud?« interrogaret? Nonne diceres: »non aliud quam aliud?« Criticando direttamente Aristotele e il principio di non-contraddizione lo stesso cardinale in *De non aliud* 19: h XIII, S. 46, Z. 19–29 afferma: »Philosophus ille certissimum credidit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent. Hoc autem dixit rationis via id ipsum sic verum concludentis. Quodsi quis ab eo quaesivisset, quid est aliud, utique vere respondere potuisset: »non aliud quam aliud est.« Et consequenter si quaerens adiecisset: quare aliud est aliud? sane quidem, ut prius, dicere valuisset: »quia non aliud quam aliud est«; et ita »non aliud« et aliud neque sibi ut repugnantia vidisset contradicere. Atque illud, quod primum principium nominat, pro viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur.«

43 Cfr. *De non aliud* 4: h XIII, S. 10, Z. 3–23: »Quamvis unum propinquum admodum ad »non aliud« videatur, quando quidem omne aut unum dicatur aut aliud, ita quod unum quasi »non aliud« appareat, nihilominus tamen unum, cum nihil aliud quam unum sit, aliud est ab ipso »non aliud«. Igitur »non aliud« est simplicius uno, cum ab ipso »non aliud« habeat, quod sit unum; et non e converso. Enimvero quidam theologi unum pro »non aliud« accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt, quemadmodum in Platonis Parmenide legitur atque in Areopagita Dionysio. Tamen, cum unum sit aliud a non uno, nequaquam dirigit in primum omnium principium, quod sive ab alio sive a nihilo aliud esse non potest, quod item nulli est contrarium, ut inferius videbis. – Eodem modo de ente considera; nam etsi in ipso »non aliud« clare videatur elucere, cum eorum, quae sunt, aliud ab aliquo minime videatur: tamen ipsum »non aliud« praecedit. – Sic de vero, quod quidem similiter de nullo ente negatur, et bono, licet nihil boni expers reperiatur. Sumuntur quoque ob id omnia haec pro apertis Dei nominibus, tametsi praecisionem non attingant. Non tamen proprie dicuntur illa post »non aliud« esse; si enim forent post »non aliud«, quomodo eorum quodlibet esset non aliud quam id, quod est? Sic igitur »non aliud« ante ista videtur et alia, quod post ipsum non sunt, sed per ipsum.« Pertanto persino il Bene e l'Uno che secondo la tradizione neoplatonica erano i nomi più adeguati al Principio si rivelano inferiori al *non aliud* nella loro capacità di far segno al Primo. Su questo aspetto cfr. anche: *De non aliud* 23: h XIII, S. 55–56. *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 12–13.

aliud quam quella cosa: ogni cosa partecipa del *non aliud* per essere quello che è⁴⁴. Il *non aliud* non è una semplice *negatio* che si oppone all'*affirmatio*, non indica affatto *stéresis* o *exclusio* – che comporterebbe una mancanza nell'Uno – né rimanda semplicisticamente ad un ente che abbia anche se in modo perfetto e compiuto, come proprietà l'assoluta assenza di alterità e neppure è una mera *negatio negationis*, una negazione della negatività del finito, dell'alterità che lo costituisce,⁴⁵ bensì poiché esso è *principium essendi et cognoscendi* di tutto⁴⁶ in quanto definisce ogni cosa donandole l'essere e l'essere conoscibile⁴⁷ è pura espressione dell'infinita e libera causalità del Principio, di Dio come creatore.⁴⁸ Esso indica la volontà creatrice divina operante ogni cosa, la sua potenza causale che fonda, conserva e dona la propria singolarità a tutte e a ciascuna cosa che non è altro da ciò che è.⁴⁹

Tuttavia il *non aliud* non definisce solo tutte le cose, ma innanzitutto se medesimo.⁵⁰ Centro del *De non aliud* è l'abissale autodefinizione »non aliud est non aliud quam non aliud«. ⁵¹ Secondo il duplice senso che la definizione assume in quest'opera – per cui essa ha un valore non solo logico-gnoseologico, ma anche ontologico, costitutivo⁵² – la triplice ri-

44 Cfr. *De non aliud* 3: h XIII, S. 7-8, Z. 30-1: »Nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam id ipsum, hoc utique non habet aliunde; a »non alio« igitur habet. Non igitur aut est aut cognoscitur esse id, quod est, nisi per »non aliud«, quae quidem est eius causa, adaequatissima ratio scilicet sive definitio [...]«

45 Cfr. *De non aliud* 4: h XIII, S. 9, Z. 7-13.

46 Cfr. *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 16-21: »Deus igitur per »non aliud« significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est. Quem si quis subtrahit, nihil manet neque in re, neque in cognitione. Quemadmodum luce subtracta iris aut visibile nec est nec videtur, et sublato sono nec est audibile nec auditur, sic subtracto »non aliud« neque est nec cognoscitur quidquam.«

47 Cfr. *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 1: »[...] sine quo non esse, non discerni aliquid possibile est [...]«

48 Cfr. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 7-9: »Nam aequalitas est verbum illud ipsius non aliud, scilicet dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis.« Sul concetto di *aequalitas* cfr. SCHWAETZER, *Aequalitas* (cit. alla n. 32). MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 132-138.

49 Cfr. *De non aliud* 9: h XIII, S. 20, Z. 10-12: »et sic illa vides voluntate omnia determinari, causari, ordinari, firmari, stabiliri et conservari, et in universo relucere [...]«

50 Cfr. *De non aliud* 1: h XIII, S. 4, Z. 19-20: »quodsi toto nisu mentis aciem ad li »non aliud« convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis.«

51 *De non aliud* 1: h XIII, S. 4, Z. 29-30. *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 17. *De non aliud*, prop. 3: h XIII, S. 61, Z. 9-10. Cfr. inoltre *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 12.

52 Cfr. *De non aliud* 22: h XIII, S. 52-53, Z. 25-7: »Meministi, puto, Platonem negare

petizione autodefinitoria del *non aliud* indica che Dio crea, costituisce, genera se medesimo trinitariamente.⁵³ Il Primo è tale in quanto si auto-definisce e proprio poiché è definizione di se medesimo si mostra unitrino:⁵⁴ nella perfezione dell'autodefinizione del *non aliud* si rivela che la trinità non è altro che unità e l'unità non è altro che trinità. L'unità non può che essere trina altrimenti non definirebbe se stessa e la trinità non può che essere unità altrimenti non sarebbe definizione del Primo.⁵⁵ Grazie alla triplice ripetizione autodefinitoria del *non aliud* Cusano tenta di far segno all'originaria libertà o volontà del Principio di autocostituirsi,

quid rei definitionem attingere, quia quidditati circumponitur, uti etiam Proculus explanat. Unde non fit ita, cum ipsum ›non aliud‹ se atque omnia definit. Non enim sic ipsum principium quidditativum definit, quasi qui lineis circumpositis triangularem determinat seu definit superficiem, sed quasi superficiem, quae trigonus dicitur, constituat. [...] Video certe hanc, quam asseris definitionem solum veram et quidditativam, non esse illam, quam Plato mancā et defectuosam dicit [...].« Sul duplice senso che la definizione assume nel *De non aliud* cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 213 ss.; CECILIA RUSCONI, La definición que se define a sí misma y a todo, in: NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de lo ›no-otro‹ o de la definición que todo define, nuevo texto crítico original* (edición bilingüe), introducción Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt, traducción Jorge M. Machetta, preparación del texto crítico y notas complementarias Claudia D'Amico [et al.], Buenos Aires 2008, 336–346.

- 53 Cfr. *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 12–16: »Nam non aliud est non aliud quam non aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens.« Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 17–21: »Quando enim primum principium ipsum se definit per ›non aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur.«
- 54 Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 17–22: »In explicatam igitur eius definitionem intueamur, quod videlicet ›non aliud‹ est non aliud quam non aliud; idem trinitate repetitur si est primi definitio, ut vides, ipsum profecto est unitrinum et non alia ratione, quam quia se ipsum definit; non enim foret primum si se ipsum minime definiret; se autem quando definit, trinum ostendit.« Cfr. *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 8–12: »Vides nunc aeternum illud antiquissimum in eo campo dulcissima venatione quaeri posse. Nam cum sit sui ipsius et omnium aliorum diffinitio, non reperitur in alio aliquo clarius quam in li non aliud. Attingis enim in eo campo antiquissimum trinum et unum, qui et sui ipsius diffinitio.« Sul campo del *non aliud* all'interno del *De venatione sapientiae* cfr. WERNER BEIERWALTES, *Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht*, in: MFCG 32 (2010) 83–104.
- 55 Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 22–27: »Ex perfectione igitur vides resultare trinitatem, quam tamen, quoniam ante aliud vides, nec numerare potes nec numerum esse affirmare, cum haec trinitas non sit aliud quam unitas, et unitas non sit aliud quam trinitas, quia tam trinitas quam unitas non sunt aliud quam simplex principium per ›non aliud‹ significatum.«

di creare se stesso trinitariamente. L'espressione è dunque il tentativo di dare voce alla purissima teogonia, all'autocreazione di Dio, che in quanto si autocostruisce si rivela come Trinità. Per il cardinale la Trinità non va intesa come una mera sommatoria di tre unità distinte seppur consustanziali, bensì come autodispiegamento dell'Uno, come autorelazione nella quale l'Unità si costituisce come Trinità, quale Tri-unità. Il *non aliud trinitè repetitum* indica la potenza autopoietica del Principio, la sua capacità di porre, creare, generare se stesso trinitariamente, il suo rivelarsi allo stesso tempo quale Primo da null'altro definito e come libertà di porre se medesimo. Attraverso il *non aliud* Dio si mostra come l'unico che ha in sé la capacità di essere quello che è, come colui che dà vita a se stesso originandosi da null'altro che da se medesimo e che autodispiegandosi si rivela essenzialmente come Trinità. La speculazione cusana raggiunge il suo pensiero più abissale: Dio come libertà o volontà originaria di autoporsi, autocostruirsi, che autocreandosi si rivela uno e trino, ossia *Deus Trinitas*.

Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?*

Von Viki Ranff, Trier

In der Geschichte der Theologie gibt es verschiedene Auffassungen darüber, warum Gott Mensch geworden ist. Die klassische Antwort, dass die Menschwerdung Christi dazu diene, den Menschen aus der Sündenverfallenheit zu erlösen, wird insbesondere von Anselm von Canterbury im 11. und frühen 12. Jahrhundert bedacht. Seine Schrift *Cur Deus homo*¹ reflektiert, dass nur ein Gottmensch die Satisfaktion leisten könne, da ein Mensch auch für die Sünden der Menschen Genugtuung leisten müsse. Zugleich aber wurden die Rechte Gottes verletzt, so dass ein Mensch gar nicht erstatten könne, was Gott geschuldet werde, denn der Mensch schulde Gott alles, was er habe und könne daher nicht zusätzlich etwas erstatten, was die Sünde Gott geraubt hat. Um zur angemessenen Rückerstattung fähig zu sein und zugleich als Mensch Genugtuung zu leisten, musste Gott selbst Mensch werden, um in der göttlichen und menschlichen Natur beide Bedingungen zu erfüllen.

Ist dies aber eine hinreichende Auskunft darüber, warum Gott Mensch wurde? Wenn es auch im Credo der Kirche heißt: »Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est«: »Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel herabgestiegen, hat Fleisch angenommen«, so ist dennoch zu überlegen, ob dies der einzige Grund der Inkarnation war.²

* Vortrag im Lesesaal der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier am 30. April 2010.

1 ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, München 1956.

2 RUDOLF HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*. *Cur Deus Homo*, München 1969, 62f., Anm. 28 zu Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Johannes Duns Scotus. Eine überblickshafte Darstellung der theologiegeschichtlichen Stationen in dieser Frage bietet: WERNER DETTLOFF, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart* 22 (1959) 17–28, bes. I. Die Zentralstellung Christi und die scotische Lehre

Johannes Duns Scotus im späten 13. Jahrhundert und mit ihm einige andere Theologen stellen die Frage, ob Gott auch Mensch geworden wäre, wenn es den Sündenfall nicht gegeben hätte. Albertus Magnus vermutet, die Inkarnation auch ohne Sündenfall könne angemessen sein, damit sich der Kreislauf des von Gott ausgehenden und zu ihm zurückstrebenden Universums schließe. Thomas von Aquin lehnt in der *Summa theologiae* diese Sichtweise ab.³ Mit Duns Scotus wird die Auffassung verbunden, dass der Sündenfall nicht die »conditio sine qua non« für die Menschwerdung war, sondern dass es in Gott verschiedene aufeinander folgende Willensdekrete gebe, die auf eine Inkarnation auch unabhängig vom Sündenfall hindeuten.⁴ Nach Rudolf Haubst teilt Johannes Wenck von Herrenberg, der Zeitgenosse und Gegenspieler des Cusanus, in der Einleitungsquaestio zum III. Sentenzenbuch von 1431 die thomistische Position.⁵

Wilhelm Breuning sieht den Sinn dieser seit der Frühscholastik diskutierten Frage darin, »[...] die Menschwerdung des Sohnes Gottes als das absolute Heilswerk Gottes herausstellen zu können, das schon ursprünglich mit dem Schöpfungsziel verbunden war«, etwa bei Albertus Magnus oder Johannes Duns Scotus. Bonaventura, Thomas von Aquin und andere wollen dagegen die »Selbstentäußerung Gottes bis zum Kreuz als die real tiefste Verwirklichung der Gnade so herausarbeiten, dass gerade diese konkrete Liebe Gottes über spekulativen Erörterungen nicht verblaßt.«⁶

von der absoluten Prädestination Christi, 17–22. BERNARD MCGINN, *Maximum Contractum et Absolutum: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus (sic!) and his Predecessors*, in: *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, edited by Thomas M. Izbicki and Christopher M. Bellitto, Leiden/Boston/Köln 2002, 151–175, hier: 164, sieht bei Cusanus beide Inkarnationsmotive verbunden. Die Erlösungsnotwendigkeit sei »a necessary, though not exhaustive, motive for the Incarnation«.

- 3 Vgl. RUDOLF HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 182.
- 4 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 183: »Die Reihenfolge der fünf Stufen der Dekrete Gottes, wobei erst auf der letzten die Vorbestimmung des Leidens Christi erfolgen soll, gehört den Skotus-Reportationen an. Nach dem eigentlichen Skotismus ist ferner die Prädestination Christi von der ›Vollendung des Universums‹ unabhängig.«
- 5 HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3), 184. Eine ausführlichere theologiegeschichtliche Darstellung des Gedankens findet sich bei: HAUBST, *Menschwerdung* (wie Anm. 2) bes. 97–177.
- 6 Art. Inkarnation von WILHELM BREUNING, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991)

Vielleicht ist jedoch die Frage in der Form des Irrealis: »Was wäre gewesen, wenn es keinen Sündenfall gegeben hätte?« zu einseitig gestellt. Cusanus scheint die Fragestellung dahingehend zu erweitern, ob es einen Grund für die Inkarnation auch vor aller Differenzierung in Erlösungsbedürftigkeit oder Sündlosigkeit geben könnte. Hier deutet sich bereits eine überdisjunktive Lösung der Frage an, die sowohl der soteriologischen Notwendigkeit als auch der kosmischen und eschatologischen Perspektive gerecht werden kann.

Sowohl Hildegard von Bingen als auch Nikolaus von Kues beziehen sich mit dieser Fragestellung auf biblische Zusammenhänge, in denen von der Vollendung des Menschen durch Christus die Rede ist. Die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur gemäß 2 Petr 1,4 konnte Christus nur als Gottmensch verwirklichen, denn als Abbild des Vaters ist er das Urbild der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Eph 1,4: »Denn in ihm hat er uns auserwählt vor der Grundlegung der Welt« und Kol 1,15: »Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung«. Wenn man diese biblischen Aussagen auf die Inkarnation als Sinn und Ziel der Welt bezieht, erweist sich Christus als Ziel und Mittelpunkt aller Kreatur. Dies legt zudem eine »ewige Schöpfung« nahe, da der von Ewigkeit her bestehenden Urbildlichkeit Christi kein nur zeitliches Ebenbild zugeordnet sein kann. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Erlösungsnotwendigkeit vergessen wäre. Vielmehr sind beide Gründe für die Inkarnation, nämlich die Vollendung der Schöpfung und die soteriologische Dimension, zusammenzudenken. Christus als der Gottmensch erfüllt den Sinn der Schöpfung in seiner Person und erlöst zugleich den Menschen von der Sünde. Da es in Gott keine zeitliche Abfolge der Erkenntnis oder der Ratschlüsse, sondern nur ein ewiges Zugleich gibt, sieht Gott in der Erschaffung des Menschen dessen kosmische Vollendung in Christus, die auch über die Erlösung von der Sünde erreicht wird. In der überzeitlichen »*praescentia Dei*« ist beides widerspruchsfrei zu verbinden.⁷

Sp. 425f., hier: Sp. 426. Nach MCGINN, *Maximum Contractum* (wie Anm. 2) 168 ist die Sohnschaft (*filiatio*) des Menschen nur durch Christi Inkarnation zu erlangen.

7 Zum Verhältnis von »*praescentia Dei*« und ewiger Schöpfung bei Hildegard von Bingen vgl.: VIKI RANFF, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 17)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 149 und 163.

1. Bilder für die Vollendung des Menschen in Christus bei Hildegard von Bingen

Die Äbtissin und Visionärin aus dem 12. Jahrhundert beschreibt ihre Schau in drei großen Visionsbüchern, die sie seit ihrem 43. Lebensjahr, von 1141 bis 1175, niederschrieb. In komplexen Bildern schildert sie die von Gott eingegebenen Schauungen, die sie nicht in einer Ekstase, sondern wach und bei vollem Bewusstsein, nicht in den äußeren Sinnen, sondern in ihrem Innern erlebt. Zwei verschiedene Stufen eines inneren Lichtes erschließen ihr die Inhalte der Visionen und Auditionen.⁸ Obwohl sie sich als »ungelehrt« bezeichnet, gebraucht sie eine sehr differenzierte Sprache, in der sie auch philosophische und theologische Fragen ihrer Zeit anklingen lässt, wie etwa die Frage nach Gründen der Menschwerdung Christi über die Erlösungsnotwendigkeit hinaus. Nach Heinrich Schipperges steht »die Lehre von der ›Praedestinatio Christi absoluta‹, wonach die Inkarnation von Anfang an im Ratschluß Gottes lag und auch ohne den menschlichen Sündenfall erfolgt wäre, [...] im Mittelpunkt des hildegardischen Weltbildes.«⁹

In ihrem letzten Visionswerk, dem *Liber divinorum operum*, legt sie unter anderem den biblischen Schöpfungsbericht aus. Darin kommt sie auch auf die Gründe für die Inkarnation zu sprechen, während sie Gen 1,27 erklärt: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.« Sie interpretiert diesen Vers folgendermaßen:¹⁰ »Laßt uns den Menschen machen nach unserem Abbild,

8 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistola* 103R an Wibert von Gembloux, in: Dies., *Epistolarium*, ed. Lieven van Acker (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 91A), Turnholt 1993, 261, 70–74: »Ista autem nec corporeis auribus audio nec cogitationibus cordis mei, nec ulla collatione sensuum meorum quinque percipio, sed tantum in anima mea, apertis exterioribus oculis, ita ut numquam in eis defectum extasis patiar; sed uigilanter die ac nocte illa uideo.« Die deutsche Übersetzung aller lateinischen Hildegard-Zitate entstammt: RANFF, Wege (wie Anm. 7).

9 HILDEGARD VON BINGEN, *Heilkunde*. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten, nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1966, 313, Anm. 4. MCGINN, Maximum Contractum (wie Anm. 2) 170f. betont, dass Hildegard – wie Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis – die augustinische Ablehnung der absoluten Prädestination Christi anzweifelt. Vielmehr sehe sie eine christologische Verbindung von Schöpfung und Inkarnation, vgl. ebd., 172f.

10 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber divinorum operum* II 1, 43, ed. Albert Derolez/Pe-

das ist nach jenem Kleid, welches im Schoß der Jungfrau sprossen sollte [...]. So macht ja auch der Mensch sein Kleid nach seinem Gleichnis, nach jener Gestalt jedenfalls, die Gott vor den Zeiten voraus wusste. [...] So hat Gott auch alle Schöpfung im Menschen eingezeichnet.« Das Abbild Gottes wird hier identifiziert mit dem Leib, den Christus in der Menschwerdung aus Maria annehmen will. Ähnlich macht der Mensch sein Kleid nach dem Bild seiner selbst, das Gott ebenfalls von Ewigkeit her voraus wusste. Der menschliche Leib, den Christus in der Inkarnation annimmt, steht zum Urbild in einem ähnlichen Verhältnis wie das menschliche Kleid zu seinem Leib. Wie der Mensch sein Kleid buchstäblich »auf den Leib schneidert«, so ist der Leib für Christus ein Kleid, das die von Ewigkeit in der »praesentia Dei« liegende Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt. So hat Gott in der Erschaffung des Menschen dessen Leib schon nach dem Maß des inkarnierten Christus gestaltet.

In ihrem ersten Visionswerk, dem *Liber scivias* von 1141, schildert Hildegard den Gedanken der Menschwerdung Christi unabhängig vom Sündenfall im biblischen Bild der Wurzel Jesse nach Jes 11,1f. In Verknüpfung mit dem Johannesprolog, nämlich Joh 1,2f., beschreibt Hildegard den Zusammenhang auch hier im Bild des Kleides:¹¹ »Denn ein

ter Dronke (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 92), Turnholti 1996, 328, 26f.47–49.55: »Faciamus hominem ad imaginem nostram, id est secundum tunicam illam, quae in utero uirginis germinabit [...] sicut et homo tunicam suam ad similitudinem sui facit, secundum formam utique illam, quam Deus ante secula presciebat. [...] Sic et Deus omnem creaturam in homine signavit.« Vgl. zur absoluten Prädestination Christi auch: VIKI RANFF, Warum wurde Gott Mensch? Gedanken zur Theologie der Menschwerdung bei Hildegard von Bingen, in: *ContaCOOr*, hg. vom Collegium Orientale und Oriens-Occidens e.V., 3/4 (2001/2002) 82–85. Unter mariologischen Gesichtspunkten bespricht dieses Thema HILDEGARD GOSEBRINK, Maria in der Theologie Hildegards von Bingen (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 29), Würzburg 2004, 37–43, II.1.1.2. Die absolute Vorherbestimmung der Inkarnation.

- 11 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Scivias* III 8, 15, ed. Adelgundis Führkötter/Angela Carlevaris (CChr CM 43A), Turnholti 1978, 498, 723–499, 736: »[...] quoniam unus Deus est a quo omnia bona ueniunt et per quem omnia sapienter disposita sunt. Et quia spiritus Domini super ipsum florem requieuit, spiritus etiam sapientiae super eum mansit: quoniam »ubi spiritus Domini« affuit, »ibi« sapientia non deerat. Sic ergo spiritus sapientiae et intellectus in eo fuit; quoniam magna sapientia apparuit, cum Deus omnia per Verbum suum creauit; quia sapientia sic diffusa est in illo, quod idem Verbum erat sapientia. Sed idem Verbum nondum incarnatum inuisibile fuit, id autem incarnatum uisibile apparuit: quoniam Verbum quod »ante omnem creaturam« erat in corde Patris, »per« quod »omnia facta sunt et sine« quo »factum est nihil«, ipsum enituit flos sub tempore, scilicet emicans in humanitate, bonum intellectum hominibus proferens suis testificationibus.«

Gott ist, aus dem alles Gute kommt und durch den alles weise geordnet ist. Und weil der Geist Gottes über dieser Blüte ruhte, blieb auch der Geist der Weisheit über ihr: Denn ›wo der Geist des Herrn‹ sich einstellte, ›dort‹ fehlte die Weisheit nicht. So also war der ›Geist der Weisheit und Einsicht‹ in ihr, denn es erschien eine große Weisheit, als Gott alles durch sein Wort schuf, weil die Weisheit so in jenes (sc. Wort) ausgegossen ist, dass dasselbe Wort die Weisheit war. Aber dasselbe Wort war vor der Inkarnation unsichtbar, nach der Menschwerdung aber erschien es sichtbar: Denn das Wort, das ›vor aller Kreatur‹ im Herzen des Vaters war, ›durch‹ welches ›alles geworden ist und ohne‹ welches ›nichts geworden ist‹, brachte selbst unter (dem Gesetz) der Zeit, also hervorspringend in der Menschennatur, den Menschen gute Einsicht [...].« Der Ausgangspunkt der Schöpfung liegt in der weise ordnenden Schöpferkraft Gottes. Sein Geist ruhte auf Christus, der Blüte der Wurzel Jesse nach Jes 11,1. Der Schöpfergeist ist zugleich der ›Geist der Weisheit und Einsicht‹ nach Jes 11,2, der Christus in die Welt bringt und offenbart. Der unsichtbare und schöpfungsmittlerische Logos war so von jeher zum Sichtbarwerden im Fleisch bestimmt. Das Bild Gottes ist das Kleid, das Christus aus der Jungfrau Maria für das Heil der Menschen anziehen wird. Die zugleich leibliche und geistige Menschennatur Christi ist Träger seines wissenden und weisen Wirkens. Sie erlöst den ganzen Menschen und lässt diesen im Tod den Leib ausziehen und in der Auferstehung wieder anziehen wie ein Kleid. Nicht die Erlösungsnotwendigkeit webt das Kleid des Leibes, als ob Sünde und Erlösung für die Verleiblichung des Menschen verantwortlich oder deren Folge wären. Gegenüber jeder gnostischen Verdächtigung des Leibes hält Hildegard an der positiven Wertung der Leiblichkeit fest. Der Leib, den Hildegard hier mit einer alten theologischen Tradition¹² im Bild des Kleides darstellt, ist durch die absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung zugleich Ursprung der Gottebenbildlichkeit. Die Verbindung von »imago« und »similitudo Dei« verknüpft Hildegard, ähnlich wie ihr Zeitgenosse Ru-

12 Vgl. SEBASTIAN BROCK, Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition, in: Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter, hg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer, Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981 (Eichstätter Beiträge. Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt, Bd. 4, Abteilung Philosophie und Theologie), Regensburg 1982, 11–40. Zu Hildegard von Bingen, vgl.: RANFF, Wege (wie Anm. 7) Sachverzeichnis: »Kleid«, »Kleidmetaphorik«.

pert von Deutz, mit der absoluten Prädestination Christi zur Inkarnation. Rupert weist der »imago« in Gen 1,27 den Logos als Urbild, der »similitudo« den Heiligen Geist zu. Die »imago« bedeutet Weisheit und Leben. Sie drückt sich in der unverlierbaren und für den Menschen charakteristischen »ratio« aus, durch die er Anteil am Logos hat. Die »similitudo« als Fähigkeit zum gottgefälligen Handeln bildet im Menschen den Heiligen Geist ab. Gegenüber der substantiellen »ratio« ist diese untergeordnet, da sie durch die Sünde getrübt werden kann. Der Mensch soll die »similitudo« wiedererlangen mit Hilfe der »imago«, die Christus ist, der als Geiststräger zugleich die »similitudo« besitzt und vermittelt.¹³ Auch diese ist letztlich unverlierbar, selbst wenn sie getrübt werden kann. Wenn sie eine verlierbare Gabe wäre, könnte sie nicht die Einwohnung einer göttlichen Person im Menschen darstellen, da dies im Rückschluss eine subordinatianische Auffassung der Trinität zuließe. Als die Trinität den Menschen schuf, wie Hildegard mit einer langen christlichen Tradition den Plural »lasst uns den Menschen machen« in Gen 1,26 auslegt, sollte dieser die Liebe der Fleischwerdung in der »imago« zu seinem Nächsten haben und in seiner Erkenntnis Gott die Ehre in der »similitudo« erweisen.¹⁴ Hier bezieht Hildegard die »imago« als Praefiguratio der Inkarnation auf die Liebe zum Menschen, während die »similitudo« der Gottesliebe vorbehalten wäre. Darin läge eine neue Interpretationsvariante im Vergleich zur Auffassung Ruperts von Deutz, denn ein geringerer Rang der »similitudo« ist hier nicht gegeben. Hildegard könnte dies mit Rücksicht auf die zunächst rein innertrinitarische Zuordnung formuliert haben, um jegliche Tendenz zur Subordination zu vermeiden. Die zugleich angedeutete Inkarnation hebt auch die Nächstenliebe gemäß dem Doppelgebot in einen beinahe göttlichen Rang, da sie die »imago Dei« verkörpert. Ebenso zeichnet Hildegard die »similitudo Dei« des Menschen durch die Aufzählung der im Menschen verborgen eingeschlossenen Mysterien Gottes aus, nämlich dass er als Erkennender,

13 Vgl. EDITH MARIA SCHREIBER, Inkarnation bei Rupert von Deutz. Zum Verhältnis von Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 115 (1993) 121–138, bes. 131f.

14 Vgl. HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber diuinorum operum* II 1, 46 (wie Anm. 10) 337, 11–17: »Nunc nos tres personae, illa uis unius substantiae, quae primum hominem ad imaginem et similitudinem suam creando tetigit, [...] et dilectionem sanctae incarnationis in imagine Dei ad proximum suum habeat et in scientia sua honorem diuinitati in similitudine Dei exhibeat, [...]«

Denkender und Wirkender erschaffen ist. Die Ternarstruktur dieser menschlichen Vermögen deutet bei Hildegard ebenfalls regelmäßig und in zahllosen Variationen auf die »imago Trinitatis«¹⁵ des Menschen hin. Schließlich dient die Erschaffung des Menschen als »imago« und »similitudo Dei« dem Aufbau der Kirche, da sie im ewigen Schöpfungsratsschluss Gottes zusammen mit dem Menschen errichtet wurde und als »corpus Christi mysticum« an der »imago«-Funktion des menschlichen Leibes wesentlichen Anteil hat. In ihr ist der Mensch »geschmückt in seiner Vernünftigkeit«. Wie für den einzelnen Menschen der Leib Christi die Vermittlung zwischen Gott und Mensch schafft, ist innerhalb des kirchlich konstituierten Leibes Christi die Vernünftigkeit des Individuums das Bindeglied der »imago Dei«, da in einem Leib nach 1 Kor 12,12–27 viele Glieder vereint sind. Somit ist auch die Kirche als »corpus Christi mysticum«, vermittelt über die Leiblichkeit des Menschen und die Inkarnation Christi, in die »praedestinatio absoluta« Christi zur Menschwerdung einbezogen und darin mitbegründet.¹⁶

Da sich die »imago Dei« im Menschen im Letzten als unzerstörbar erweist, erhält daher der menschliche Leib in Einheit mit der Inkarnation Christi eine Schlüsselfunktion für die Wiederherstellung der vollen Gott-ebenbildlichkeit des Menschen. Dies ermöglicht der überzeitliche Entschluss Gottes zur Fleischwerdung. Durch den Sündenfall des Menschen wurde die Erlösung als Umgestaltung zwar notwendig, doch stellt diese nicht in Frage, dass der Leib von jeher der Träger der von Ewigkeit in Christus wurzelnden Gottebenbildlichkeit ist: Im »Kleid des Leibes« drückt Hildegard vielmehr beide Aspekte in einem einzigen Bild aus. Das Umkleidetwerden der menschlichen Seele mit dem Leib erschließt abbildlich zur Inkarnation Christi die Berufung des Menschen zum Lobpreis Gottes:¹⁷ »Erwägt es also, so wie der Leib Christi vom Heiligen

15 Vgl. HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber diuinorum operum* III 4, 14 (wie Anm. 10), 404, 51–53: »[...] cum Deus hominem plasmauit, occulta misteria sua in ipso clausit, quia sciendo, cogitando et operando ad similitudinem Dei factus est.« Zu Ternaren im Werk Hildegards vgl. RANFF, *Wege* (wie Anm. 7) Sachverzeichnis: »Ternare«.

16 Dasselbe gilt nach Hildegard für Maria: Vgl. MARGOT SCHMIDT, *Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?*, hg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer, Freiburg/Basel/Wien 1989, 88.

17 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistolarium*, ed. Lieven van Acker (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 91), Turnholti 1991, *Epistola* 23, 64, 126–131: »Pensate itaque quoniam, sicut corpus Iesu Christi de Spiritu Sancto ex integritate Virginis Marie natum est, sic etiam canticum laudum secundum celestem harmoniam per Spi-

Geist aus der Unversehrtheit der Jungfrau Maria geboren wurde, so ist auch der Lobgesang gemäß der himmlischen Harmonie durch den Heiligen Geist in der Kirche eingewurzelt. Der Leib ist wahrhaft das Kleid der Seele, die eine lebendige Stimme hat, und deswegen ziemt es sich, dass der Leib mit der Seele durch die Stimme Gott Lobgesänge singt.«

Diese und andere Stellen im Werk Hildegards von Bingen deuten darauf hin, dass sie den Grund der Menschwerdung Christi nicht nur in der Erlösungsnotwendigkeit nach dem Sündenfall sieht, sondern Christus als Mitte des Kosmos und Ziel des Menschen betrachtet, der in seiner Menschwerdung den Menschen zum Ziel seines Lebens bei Gott führt.

2. Die Vollendung des Menschen in Christus bei Nikolaus von Kues

Auch bei Nikolaus von Kues finden sich Textstellen, in denen er andeutet, dass sich der Sinn der Inkarnation nicht auf die Erlösung des Menschen beschränkt. Doch würdigt er gleichfalls deren Notwendigkeit, so dass sich bei ihm ebenso wie bei Hildegard von Bingen die kosmologische mit der soteriologischen Thematik verknüpft.

Der heilsbedürftige Mensch ist nach Cusanus das Ziel der Menschwerdung Christi. Das Ziel des Menschen jedoch ist Christus selbst und schließlich die göttliche Natur.¹⁸ Der Mensch erreicht sein Ziel, wenn er

ritum Sanctum in Ecclesia radicatum est. Corpus uero indumentum est anime, que uiuam uocem habet, ideoque decet ut corpus cum anima per uocem Deo laudes decantet.«

18 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 188. ALBERT DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445* (BGPhThMA N.F. 45), Münster 1997, 70–80: Zweiter Abschnitt: Ansätze einer die soteriologische Problemstellung überschreitenden und ergänzenden Schau Christi als Vollendung der ganzen Schöpfung, erklärt ebd., 71, »daß im frühen Stadium, [...] in dem hier [...] untersuchten Zeitraum vor 1440, nur formelhafte Ansätze zu dieser Konzeption vorliegen.« Diese werden anhand von Beispielen aus frühen Predigten des Cusanus vorgeführt. WALTER A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, hier: 70, weist die aus *De docta ignorantia* III geläufige »Vorstellung von Christus als Einheitspunkt des Universums, Mitte und Ziel der Schöpfung« für die Brixener Predigten auf, wo Cusanus diesen Gedanken »in prägnanter Verdichtung« vertrete: »Es ist nicht erstaunlich, daß er sich in diesen Predigten mitunter auch ohne Einschränkung zum absoluten Primat Christi vor der Schöpfung bekennt und postuliert, daß die Menschwerdung des Sohnes *ab aeterno* vom Vater vorherbestimmt worden sei, wie es etwa im *Sermo* CCIII heißt.«

durch die Inkarnation Christi Gott erreicht, denn Gott hat gemäß Kol 1,16 alles auf Christus hin geschaffen. Beide Motive spricht Cusanus an verschiedenen Stellen an.

In *Sermo* XLV vom 26. Dezember 1444 ist erstmals deutlich von der Priorität der Vorherbestimmung Christi vor derjenigen der übrigen Menschen die Rede. Dies scheint auf die absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung zu verweisen:¹⁹ »Es gibt eine doppelte Betrachtungsweise der Menschwerdung: Einige betrachten sie so, wie es den Worten des Engels an die Hirten entspricht: als das Heil (*salvatio*) und die Vollendung und Ruhe aller Geschöpfe, da die vernünftige Natur nur dann bis zur Erfüllung ihrer Friedenssehnsucht am Vernunftleben teilnehmen könne, wenn das Wort die vernünftige Kreatur annehme. Andere betrachten die Inkarnation im Hinblick auf die Erneuerung des Menschen nach dem Sündenfall. Das ist die unter den Katholiken meistverbreitete Betrachtungsweise. Wir können jedoch beide Betrachtungsweisen in eine auflösen (*resolvere*) und sagen: Die Menschwerdung ist erfolgt, damit alles das Ziel, auf das hin es geschaffen ist, im Wort erlange – einerlei ob es sich um den Menschen handelt, der (schon) im Stammvater von seiner Zielbestimmung abgewichen ist oder durch eigene Schuld.« Mit diesem Satzschluss ist die zunächst zu vermutende Position der Predigt zugunsten der absoluten Prädestination Christi wiederum relativiert. In diesem cusanischen Schluss des Gedankens handelt es sich zudem nicht um die Unterscheidung zwischen absoluter Prädestination oder bedingter Inkarnation aufgrund der menschlichen Sünde, sondern vielmehr um die

Die Menschheit Christi als »somehow eternal« bezeichnet DAVID ALBERTSON, *That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa*, *International Journal of Systematic Theology* 8 (2006) 184–205, hier: 188 mit Anm. 15 zu *Sermo* XLV: N. 5 und 6 und Anm. 16 zu weiteren cusanischen Predigten aus der Zeit von 1453 bis 1457. Zu Christus als Erfüllung des Kosmos: VIKI RANFF, *Christus als Vollendung und Ziel des Universums bei Nikolaus von Kues*, in: *Cusanus Jahrbuch* 3 (2011) 41–54.

- 19 *Sermo* XLV: h XVII, N. 3: »Duplex consideratio causae incarnationis: Quidam ipsam considerant, prout angelus pastoribus locutus est, quod causa sit *salvatio* et *perfectio* et quies omnium creaturarum, ac quod creatura rationalis non potuit rationabilem vitam participare in complemento pacis desiderii, nisi Verbum assumeret rationalem creaturam. Alii considerant incarnationem, ut respicit restorationem casus hominis per praevaricationem. Et haec est catholicorum plerumque. Possumus tamen *resolvere* ambas in unam et dicere, quod incarnatio facta est, ut omnia finem, ad quem creata sunt, in Verbo consequantur, sive sit homo, qui a fine per peccatum deviavit in parente vel per se.« Übersetzung: Predigt 36 (alt), in: HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 189f.

Unterscheidung der erbsündenbedingten und der persönlichen Schuld des Menschen, die jedoch nach christlicher Lehre beide gleichermaßen durch Christus getilgt werden. Die Entdeckung dieses vermeintlichen Gegensatzes bei Cusanus führt Rudolf Haubst zur Annahme, Cusanus habe wohl zunächst auf die skotistisch-thomistische Kontroverse eingehen wollen, sei ihr aber schließlich doch aus dem Wege gegangen.²⁰ Diese Möglichkeit scheint jedoch vorauszusetzen, dass die Predigt für die Veröffentlichung nicht mehr überarbeitet wurde, da ein so plötzlicher Sinneswandel vermutlich eine Tilgung des zur absoluten Prädestination führenden Argumentationsbeginns veranlasst hätte. Dennoch ist der Abbruch in der Folgerichtigkeit der Argumentation auffällig. Einen weiteren Versuch, diesen Richtungswechsel in der cusanischen Argumentation einzuordnen, unternimmt Eusebio Colomer,²¹ der die absolute Prädestination Christi als »logische Vollendung einer kosmischen Betrachtungsweise der Menschwerdung« bezeichnet.²² Anders als Haubst versucht Colomer den Argumentationsabbruch aufzulösen, indem er den fraglichen Satz im cusanischen *Sermo* XLV syntaktisch und damit auch inhaltlich umdeutet. Da die entscheidende Frage nicht die Unterscheidung von Erbsünde und persönlicher Schuld sei, gelte der Schluss des Satzes nicht der persönlichen Sünde, sondern dem Menschen »per se« und somit der Inkarnation mit Blick auf den Menschen »an sich«.²³ Dass diese von Haubst abweichende Interpretation auch der Interpunktion in der kritischen Edition entgegensteht, hat bereits Ulli Roth vermerkt.²⁴ Colomer sieht in *Sermo* XLV eine Verknüpfung der absoluten Prädesti-

20 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 190f. Nach MCGINN, *Maximum Contractum* (wie Anm. 2) 168f. unterscheidet sich Cusanus in seinem Verständnis der Inkarnationsmotive sowohl von Duns Scotus, als auch von Llull, der durch die Sünde ausschließlich den Modus der Inkarnation beeinflusst sehe, und von Thomas von Aquin. Cusanus verfolge vielmehr eine nach Thomas und Scotus dritte Option, die sich an Maximus Confessor anlehne. KLAUS REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte« als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196–226, hier: 206f., Anm. 48 begründet den cusanischen Gedanken der Inkarnation als Vollendung der Schöpfung mit Eckhart und Llull.

21 EUSEBIO COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek, Berlin 1961, 112. Für den Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Reinhardt.

22 Ebd.

23 Ebd. mit Anm. 226.

24 ULLI ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (BGPhThMA N. F. 55), Münster 2000, 279 mit Anm. 960.

nation mit der soteriologischen Position. Ziel ist die durch Christus vermittelte Rückführung der ganzen Schöpfung zu Gott, auch wenn Cusanus sich nicht zu einer klaren Stellungnahme für die absolute Prädestination durchringt.

Dass Cusanus in *Sermo* XLV keine Entscheidung in der Frage des tiefsten Grundes für die Menschwerdung Gottes herbeiführt, ist nach Rudolf Haubst ein Ausdruck der cusanischen »docta ignorantia«, dies in belehrter Unwissenheit den göttlichen Ratschlüssen zu überlassen.²⁵ Dieser Bewertung stimmt Colomer ausdrücklich zu.²⁶

Wie sich die beiden Inkarnationsmotive unter dem glaubensmäßigen Vorrang der Erlösungsnotwendigkeit bei Cusanus dennoch immer wieder begegnen und gelegentlich durchdringen, soll anhand seines *Sermo* XXII vom 25. Dezember 1440 dargestellt werden.²⁷ Diese Weihnachtspredigt zeichnet sich dadurch aus, dass sie die dreifache Geburt Christi thematisiert und in sehr unterschiedlich gewichteten Abschnitten auslegt. Damit verbindet Cusanus auch einige Gedanken über die Motive der Menschwerdung, die besonders den zweiten Teil der langen Predigt prägen. Cusanus unterscheidet die drei Geburtsvorgänge, bevor er sie im Einzelnen untersucht. Dazu wählt er das Graduale der dritten Weihnachtmesse zum Leitfaden für die Erläuterung der drei Inkarnationsweisen. Dort heißt es: »Der hochheilige Tag ging leuchtend uns auf. Kommt, ihr Völker, betet an den Herrn!«²⁸ Die einzelnen Aussagen dieses Verses legt Cusanus als Hinweise auf die verschiedenen Stufen der Gottesgeburt aus:²⁹ »Drei Geburten des Sohnes sind es, deren Festfeier wir heute begehen: die ewige Geburt, die in der Tiefe der höchsten Einsicht verborgen ist; diese wird durch die Mitternachtsmesse angedeutet

25 Vgl. HAUBST, Christologie (wie Anm. 3) 191.

26 Vgl. COLOMER, Nikolaus von Kues (wie Anm. 21) 113.

27 *Sermo* XXII: h XVI, S. 333–357. Predigt 16 (alt), in: NIKOLAUS VON KUES, Predigten 1430–1441, deutsch von J. Sikora und E. Bohnenstädt, Heidelberg 1952, 384–389.

28 *Sermo* XXII: h XVI, S. 333: »Dies sanctificatus illuxit nobis; venite, gentes, adorate Dominum!« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 368.

29 *Sermo* XXII: h XVI, N. 5: »Tres sunt nativitates Filii Dei, quarum hodie festum colimus: est nativitas aeterna, quae in profunditate intellegentiae latitat, quam missa mediae noctis significat, quae tangitur ibi: »Dies sanctificatus«; est nativitas, qua »Verbum caro factum est«, quam missa in aurora figurat, quae ibi tangitur: »illuxit nobis«; est tertia, qua nos in ipsa plenitudine lucis eius nascimur in ipso »filii Dei« per devotum accessum ad ipsum, uti missa sollemnis istam nativitatem pro nostra salute ostendit, quae in themate ibi tangitur: »Venite, adoremus!« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 370f.

und in unserem Text mit den Worten erwähnt: der hochheilige Tag. Zweitens die Geburt, durch die das Wort Fleisch geworden; die wird durch die Messe in der Morgenfrühe bezeichnet und im Text berührt mit den Worten: ging leuchtend uns auf. Die dritte Geburt ist die, durch welche wir in der ganzen Fülle seines Lichtes in ihm als Kinder Gottes geboren werden, wenn wir fromm zu ihm hinzutreten, wie das Hochamt diese Geburt für unser Heil verdeutlicht. Im Vorspruch wird sie mit den Worten berührt: Kommt, lasset uns anbeten!« Die klassische Lehre der Geburt des ewigen Logos aus dem Vater, der Geburt des inkarnierten Logos in der Zeit und der Gottesgeburt im Menschen wird liturgisch in den drei Weihnachtsmessen verortet. Die Zuordnung erfolgt nach der liturgischen und kosmischen Symbolik der Tageszeiten. Sie schreibt der ewigen Geburt des Logos das mitternächtliche Dunkel und das Paradox der »Tiefe des höchsten Geheimnisses« zu. In dionysischer Tradition drückt sich im Dunkel die tiefste Gotteserkenntnis oder die verborgene Teilhabe daran aus. Das Geheimnis dieser unzugänglichen, innergöttlichen Geburt wird »hochheilig« genannt. Das sichtbare Erscheinen Christi wird durch das sichtbar erscheinende Licht des Sonnenaufgangs symbolisiert, wie auch der Gradualvers nahelegt. Das volle Tageslicht schließlich verdeutlicht die Fülle des göttlichen Lichtes in der Geburt als Kinder Gottes. Diese fordert das Graduale zur Anbetung als Folge der inneren Gottesbeziehung auf.

Cusanus will in seiner Predigt die drei Stufen der Geburt des ewigen Wortes für verschiedene Hörergruppen darlegen. Er führt dies in folgender Weise aus:³⁰ »Ich habe mir zur Aufgabe gestellt, diese Teile in möglichster Kürze zu streifen. Zuerst soll von der ewigen Geburt des Sohnes gesprochen werden, und zwar für die Kundigeren, auf dass der Johannesprolog in dem entsprechenden Textteil ein wenig erschlossen werde. Im zweiten Teil soll für die einfachen Leute von der zeitlichen Geburt die Rede sein, damit auch jene Verse des Evangeliums, die über diese sprechen, allen zur Kenntnis gelangen. Einen dritten Predigtteil halte ich für die beschaulichen Seelen, auf dass jener Schluss des Prologs: Er gab Macht usw. recht zur Kenntnis gebracht werde.« Die Abschnitte über die

30 *Sermo* XXII: h XVI, N. 6: »Has partes quam breviter tangere institui. Et prima erit de aeterna Filii generatione pro peritioribus, ut evangelium Johannis in ea parte aliquantulum aperiat; secunda pro communibus erit de temporali nativitate, ut et pars evangelii de hac loquens nota fiat; tertia erit pro contemplativis, ut illa pars ultima evangelii nota fiat: ›Dedit potestatem‹ etc.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 371 f.

kosmische Dimension der Menschwerdung Christi finden sich im zweiten Teil über die zeitliche Geburt Christi und sind somit für die »einfachen Leute« angekündigt. Dies dürfte jedoch ebenso rhetorisch zu verstehen sein wie die versprochene Kürze der Ausführungen, da gerade der Abschnitt über die Motive der Inkarnation anspruchsvolle Gedanken enthält, die den »einfachen Leuten« nicht so zugänglich gewesen sein dürften wie das Faktum der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

Wie stellt Cusanus nun die Vollendung des Menschen in Christus dar? Er beginnt damit zu »erwähnen, wie die Fleischwerdung Christi uns zum Heile notwendig war.«³¹ Hier wäre eine Darstellung der Erlösungsnotwendigkeit zu erwarten, stattdessen deutet er jedoch aus, in welcher Weise die Schöpfung auf Gott hingeordnet ist. Da aber vom Endlichen zum Unendlichen kein Verhältnis besteht, konnte das Universum nicht mit Gott vereint werden. Daher erreichte Gott dieses Ziel seiner Schöpfung in Christus. Da der Mensch in seiner »universalitas« die Mitte der Schöpfung ist, in der sich die anderen Naturen entfalten, nimmt Christus die Menschennatur an, um das All zu vervollkommen. Der Mensch, der nach der Vulgatafassung von Ps 8 nur wenig geringer ist als die Engel, eint in sich alle geschaffenen Naturen und führt sie Gott entgegen. Er selbst kommt nur in Gott zur Ruhe. Daher musste Gott Mensch werden, damit in ihm alles zur Sabbatruhe komme.³²

In seiner göttlichen Natur ist Christus die »unendliche Form von allem, was ist. Insofern er aber der größte Mensch ist, ist er der vollkommenste Mensch, über den hinaus es keinen vollkommeneren geben kann.«³³ Darin ist Christus auch Gott am innigsten vereint. Jedoch können die beiden Naturen nicht ineinander übergehen. Das Geschaffene kann nur durch eine größtmögliche Einung in die »maximitas«, die »Größtheit«, übergehen. Dadurch hat die menschliche Natur ihr Bestehen (»subsistit«) in der göttlichen Natur gleichsam wie der Leib in der Seele.³⁴

31 *Sermo XXII*: h XVI, N. 32: »Notandum hic, quo modo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 384.

32 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 32–33. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 384f.

33 *Sermo XXII*: h XVI, N. 35: »Hic igitur est advertendum, quod Christus Dominus in hoc, quod supra omnem creaturam maximitati absolutae coniunctus est, quia eo maior dari nequit, [...]« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 385f.

34 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 35. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 386.

Ferner ist zu beachten, dass die menschliche Natur Christi in ihrem Erhobensein zur Gottheit die Vollendung des Alls und der menschlichen Natur ist. So wird auch unsere Natur, welche dieselbe Menschennatur ist wie diejenige Christi, in Christus ganz vollkommen. Da er der Maßstab für alle Menschen ist, sind in ihm alle Menschen ohne Unterschied in der Einheit Christi, der jedem Menschen näher ist als es ein anderer Mensch sein kann. Alle menschlichen Mängel werden in ihm ergänzt, so dass der Mensch heil ist.³⁵ »Der Mensch also, der Christus anhängt, der hängt dieser seiner eigenen Menschheit an, so dass er eins mit Christus ist, wie Christus mit Gott. Deshalb hat ein jeder, der Christus anhängt und geeint ist, nicht in einem anderen, sondern in eben seiner Menschheit, welche auch die Christi ist, der Schuld Genüge getan, wird er in ihr gerechtfertigt und neubelebt.«³⁶ Die Erlösungsnotwendigkeit wird wie nebenbei behandelt, da der Mensch in seiner Einung in Christus gleichsam »auch« erlöst wird, während die Einung in der gemeinsamen Menschennatur als solche im Zentrum steht. Somit sind beide Aspekte, nämlich die Vollendung der Schöpfung und vor allem des Menschen in Christus – darin eingeschlossen aber auch die nötige Erlösung – in der Betrachtung der Inkarnation mitbedacht. In der Menschwerdung Christi enthüllte sich der verborgene Gott, wie sich im Wortlaut der Sinn eines Gedankens enthüllt. So vollbrachte Christus Werke, die nur Gott vollbringen konnte. Indem wir zu Christus hinzutreten, werden wir erleuchtet und können aus seiner Fülle schöpfen.³⁷

Durch den im Menschen wohnenden Christus wird der Mensch zur Gotteskindschaft geführt:³⁸ »Und nun siehst du, wie jener, der sich von ganzem Herzen im Glauben Christus zuwendet, aufhört zu sein, der er ist, und in Christus von neuem geboren wird, so dass in ihm nichts anderes ist als Christus; wie er in Christus selbst Sohn Gottes ist, wie er

35 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 37. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 387.

36 *Sermo XXII*: h XVI, N. 38: »Homo igitur, qui Christo adhaeret, ille suae propriae humanitati adhaeret, ut sit unus cum Christo, sicut Christus cum Deo. Propter hoc quisque Christo adhaerens et unicus non in alio, sed in sua humanitate, quae est et Christi, satisfacit debito, iustificatur, vivificatur, quia ipsa sua humanitas, quae est una in eo et Christo, Deo Verbo unita est.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 387.

37 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 39. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 388.

38 *Sermo XXII*: h XVI, N. 41: »Et nunc vides, quo modo ille, qui se toto corde ad Christum convertit per fidem et desinit esse hic, qui est, et »iterum nascitur« in Christo, ut non sit in eo nisi Christus: hic in Christo est filius Dei, hic deificatur, hic consequitur perfectionem ultimam.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 389.

vergöttlicht wird und wie er die äußerst mögliche Vollendung erlangt.« Auch hier zeigt sich, dass Cusanus die menschliche Vollendung bis zur Vergöttlichung so aufzeigt, dass sie die Erlösung wie ein einzelnes notwendiges Moment einschließt, statt sie ins Zentrum der Überlegung zu rücken.

Die letzten drei Predigtkapitel stellen den angekündigten dritten Teil der Predigt für kontemplative Hörer dar. Sie behandeln die innere Haltung, die der Mensch gegenüber Christus und der Kirche einnehmen soll. Die Inkarnation scheint hier mitsamt ihren Gründen vorausgesetzt zu sein.

3. Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?

Wie lassen sich Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues in ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten der Position bezüglich der Inkarnationsmotive vergleichen? Die Zugangsweisen zur Fragestellung sind ausgesprochen verschieden: Während Hildegard von Bingen sich ausschließlich auf die gottgegebene Autorität ihrer Visionen beruft, diese in einer reichhaltigen Bildsprache darstellt und mit Worten erläutert, die sie den begleitenden Auditionen entnimmt, läßt sich doch unterschwellig eine reflektierte Sicht der zeitgenössischen theologischen Fragestellungen erkennen, wie sie am Beispiel des Rupert von Deutz angesprochen wurde, sich aber über Hugo von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry und andere fortsetzen ließe. Die feinsinnig aufeinander abgestimmten Sprachbilder lassen eine umfassende kosmologische Sicht erkennen, in welcher der Mensch als Mikrokosmos den Makrokosmos in Proportionen und Entsprechungen widerspiegelt. Christus erscheint als Zentrum und Ziel des Kosmos. Wenn der Mensch zugleich wie ein Scharnier den ganzen Kosmos in sich verbindet, scheint es geradezu notwendig zu sein, dass Christus als Mensch erscheint.

Cusanus hingegen argumentiert auch in seinen Predigten auf dem Hintergrund philosophischer und theologischer Schultraditionen, die er insbesondere mit der Methode der »*coincidentia oppositorum*« reflektiert,

um auch scheinbare theologische Gegensätze, wie etwa die Inkarnationsmotive der »*praedestinatio absoluta*« und der Erlösungsnotwendigkeit, auf höherer Vernunftebene zu vereinen. Jedoch wäre dieses Ziel einer Verknüpfung beider Inkarnationsmotive noch auf der Verstandesebene und somit innerhalb des Satzes vom Widerspruch zu denken, so dass eine Berufung auf die »*coincidentia oppositorum*« an dieser Stelle nicht notwendigerweise erfolgt.

Für die thematische Vergleichbarkeit der Autoren ergibt sich: Beide kennen keine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung in dem Sinne, wie sie Johannes Duns Scotus zugeschrieben wird, nämlich im Sinne des hypothetischen Falles, dass Christus auch Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Auch werden in Gott keine aufeinander folgenden Willensdekrete angenommen. Beide Autoren erkennen jedoch an, dass nach einigen Stellen der Heiligen Schrift Christus als Vollendung der Schöpfung anzusehen ist, der zugleich ihr Vollender und ihr Erlöser ist. Sowohl Hildegard von Bingen als auch Nikolaus von Kues vertreten gleichsam implizit eine absolute Prädestination Christi zur Inkarnation um der Vollendung der Welt willen und schließen die Erlösungsnotwendigkeit darin ein.

*Commentator Boethii ›De Trinitate‹
[...] ingenio clarissimus*

Die Kommentare des Thierry von Chartres
zu *De Trinitate* des Boethius als Quellen des Cusanus*

Von Cecilia Maria Rusconi, Buenos Aires

Unter den vielen Quellen, aus denen Cusanus schöpft, gehört das Werk des Thierry von Chartres weder zu den sichersten – Cusanus erwähnt ihn nirgendwo – noch zu denen, die am meisten studiert worden sind. Dieser zweite Nachteil hat dazu beigetragen, viele Stellen des cusanischen Werkes als Parallelen zum Werk des Chartrensers zu übersehen. Das Hauptziel dieses Aufsatzes besteht eben darin, diese Parallelstellen ausfindig zu machen. Dazu werde ich als Erstes den Stand der Forschung darlegen.

Stand der Forschung

In seiner *Apologia doctae ignorantiae* beschreibt Cusanus einen Kommentator von *De trinitate* des Boethius als »den bei weitem begabtesten Autor, den ich gelesen habe«. Dieser Kommentator, dessen Name nicht erwähnt wird, habe gesagt, dass: »[...] es im göttlichen Bereich, wo die Dreiheit die Einheit ist, keine Zahl gebe«. Nach der kritischen Ausgabe des Werkes bezieht sich das Zitat auf das *Commentum in Boethii librum De Trinitate* des Thierry von Chartres.¹

* Dieser Aufsatz ist eine Zusammenfassung des ersten Kapitels meiner Dissertation: CECILIA MARIA RUSCONI, *La simbología matemática en la metafísica de Nicolás de Cusa* (1401–1464), Buenos Aires 2012.

1 *Apol.*: h²II, N. 35, S. 24, Z. 6–8: »Unde ait commentator Boethii De Trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus: ›Ex quo in divinis non est numerus, ubi trinitas est unitas [...].‹« In der Anmerkung zu Zeile 5–9 heißt es: »cf. Ps.-BEDA *Comment. in Boethii De Trin., proemium* (*Bedae Opera, Colon. 1688, VIII, 933 et 935*); *comment. (ibid., 947 = PL 95 col. 404B)*; *sententia est THEODERICI CARNOTENSIS Comment. in Boethii De Trin., (in partibus adhuc ined.) cod. monac. lat. 2580, fol.*

Man weiß nicht, ob Nikolaus das Werk Thierrys kannte. Jedoch hat das Fehlen empirischer Beweise eine Übereinstimmung der Forscher bezüglich des Einflusses von Thierry auf Cusanus nicht gehindert. Tatsächlich finden sich viele der Hauptbegriffe der Philosophie des Cusanus, so zum Beispiel die Termini *complicatio*–*explicatio*, die Lehre der *modi essendi* oder die Idee der *forma essendi*, in den Texten von Thierry. Diese Tatsache hat unter den Spezialisten eine breite Anerkennung gefunden.

Das erste Werk von Thierry, das als Parallele zu Cusanus Aufmerksamkeit fand, ist der Kommentar zur Schöpfungsgeschichte: *De sex dierum operibus*, als 1909 Pierre Duhem Cusanus beschuldigte, Texte des Thierry abgeschrieben zu haben.² Damit bezieht sich Duhem auf die Kapitel 7 und 8 von *De docta ignorantia* I, wo eine gekürzte Fassung des Textes von Thierry oder – mit seinen Worten – »un résumé mal fait« zu finden sei.³ Die von Duhem erkannten Parallelstellen beziehen sich thematisch auf das Verhältnis von Einheit und Vielheit, den Begriff *forma essendi*, den Ternar *unitas, aequalitas, nexus* und das Verhältnis zwischen der Einheit und der Reihe der natürlichen Zahlen – in dessen Kontext die sogenannten »arithmetischen Beweise« dargelegt werden.

Ebenso viel oder noch mehr Aufmerksamkeit als die von Duhem gelieferten Parallelstellen haben die zahlreichen Passagen der Kommentare zu *De trinitate* erregt, die es 1932 Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky ermöglicht haben, im kritischen Apparat von *De docta ignorantia* zu zeigen, dass die Hauptbegriffe des Cusanus bei Thierry ihre Quelle finden.⁴ Ein Jahr danach, 1933, schreibt Klibansky außerdem, dass der für zwei Jahrhunderte nur latent vorhandene Einfluss der Meister von Chartres in der Lehre des Nikolaus von Kues wieder auflebt.⁵ In einem

36^r et 63^r. 75q.). AUGUSTINI *opera haec verba* (cf. etiam *De docta ign. I*, 19, fol. 8^v) *nusquam exhibent, sententiam De trinitate V–VIII, imprimis VI7; VI10; VIII1 (PL 42, col. 929; 932; 947).*« Das genaue Zitat findet sich jedoch in keinem der Kommentare des Thierry.

2 PIERRE DUHEM, Thierry de Chartres et Nicolas de Cues, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3 (1909), 526: »[...] nous voulons seulement accroître la probabilité de nos suppositions en signalant un nouveau plagiat, et particulièrement manifeste, que Nicolas de Cues a commis. C'est Thierry de Chartres qui en a été la victime«.

3 DUHEM (wie Anm. 2) 527.

4 *Praefatio editorum*, in: NICOLAI DE CUSA, *De docta ignorantia*, ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky (h I), Leipzig 1932, XII.

5 RAYMOND KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle*

kurzen Aufsatz von 1961 fügt er hinzu, dass trotz der Verdunklung der platonischen Tradition im Abendland sowohl die Geschichte der Handschriften als auch eine Analyse der Quellen eindeutig beweisen, dass Denker der Renaissance wie Nikolaus von Kues bezüglich gewisser pythagoreischer Spekulationen über das Universum ebenso wie hinsichtlich der Verschmelzung wissenschaftlicher, ästhetischer und religiöser Elemente, die ihre Verherrlichung des Kosmos charakterisieren, von den Meistern von Chartres abhängig sind.⁶ Im selben Aufsatz hebt er genauer »die unleugbare Beziehung zwischen Cusanus und Thierry« hervor.⁷

Diesen Arbeiten folgen andere, die sich mehr mit der Philosophie des Thierry von Chartres als mit der des Cusanus beschäftigen und den Einfluss Thierrys auf Nikolaus wohl anerkennen, jedoch ohne eine Nachforschung über die Parallelen anzustellen. Zu diesen gehört die Arbeit von Joseph Parent, der den Einfluss von *De sex dierum operibus* auf *De docta ignorantia* hervorhebt, wobei er sich auf die erwähnten *probationes arithmeticae* beschränkt.⁸ 1957 schreibt Nikolaus Häring, der am meisten zur Veröffentlichung der Werke Thierrys beigetragen hat, dass die erste Ausgabe der *Glosae* angekündigt wurde, »als es offensichtlich geworden

Ages, London 1938, 28–29: »The influence of the masters of Chartres, latent for two centuries, revives in the doctrines of Nicholas of Cusa, who, more perhaps than any other individual thinker, contributed to the formation of the so called modern cosmology«.

6 RAYMOND KLIBANSKY, The School of Chartres, in: Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society, ed. Marshall Clagett, Gaines Post, and Robert Reynolds, Wisconsin 1961, 8: »The connection between this medieval Platonism and that of the fifteenth century has long been categorically denied; the continuity of the Platonic tradition in the West has thereby been obscured. And yet both the history of the manuscripts and an analysis of the sources prove conclusively how greatly outstanding thinkers of the Renaissance, such as Nicholas of Cues, depend on the masters of Chartres in certain Pythagorean speculations about the universe, as well as in the fusion of the scientific, the aesthetic, and the religious elements which characterizes their glorification of the cosmos.« Vgl. RAYMOND KLIBANSKY, Plato's Parmenides in the Middle Ages, in: Mediaeval and Renaissance Studies I (1941/43), 282.

7 KLIBANSKY, The School of Chartres (wie Anm. 6) 35.

8 JOSEPH M. PARENT, La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Étude et textes (Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa 8), Paris/Ottawa 1938, 83: »Nous l'avons entendu dire son intention d'exposer selon la physique la première partie de la Genèse, et de fait il esquisse une théorie purement physique de la formation de l'univers. Esprit vigoureux et spéculatif, il n'hésite pas à appliquer ses ›probationes arithmeticae‹ au mystère même de la Trinité, ce qui nous vaut des pages remarquables, que Nicolas de Cuse insérera dans sa ›Docta Ignorantia‹, sur la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit.«

war, dass Cusanus viele Ideen und Fachtermini von der Schule von Chartres übernommen hat. Wenn Nikolaus von Kues von Gott als *absoluta necessitas* oder *forma formarum*, von *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* und *absoluta* spricht, nimmt er die Sprache der Schule von Chartres an, genauso wie sie von Thierry geprägt und definiert wurde. Eine Edition des ganzen *Aggreditur propositum* [= der *Glosae*] wird uns genauer sehen lassen, inwieweit Nikolaus diese Sprache gebraucht hat, als er seine berühmte *De docta ignorantia* schrieb.⁹ Dabei meint Häring nicht nur *De sex dierum operibus*, sondern auch die drei Kommentare zu *De trinitate* des Boethius. Dieser Einfluss wird auch 1963 von Édouard Jeuneau hinsichtlich *De sex dierum operibus* hervorgehoben. Jeuneau konzentriert sich genauer als Duhem und Parent auf die *probationes arithmeticae*. Zum Schluss seines Aufsatzes schreibt er: »wenn die *docta ignorantia* des Nikolaus von Kues tatsächlich die Anstrengungen der Meister von Chartres weiterführt, wer würde wagen zu denken, dass Thierry vergeblich gearbeitet hat?«.¹⁰

9 NICHOLAS HÄRING, A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis), in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 31 (1956), 257–325, hier 262: »An edition was announced as early as 1932 when it became obvious that Nicholas of Cusa had borrowed a great many ideas and technical terms from the school of Chartres. When Nicholas of Cusa speaks of God as *Absoluta Necessitas* of *Forma formarum*, when he speaks of *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* and *absoluta*, he adopts the language of Chartres as coined and defined by Thierry of Chartres. An edition of the entire ›Aggreditur propositum‹ will enable us to see better to what extent Nicholas made use of it when he wrote his famous ›De docta ignorantia‹«.

10 ÉDOUARD JEUNEAU, Mathématiques et trinité chez Thierry de Chartres, in: Miscellanea Mediaevalia II (1963), 295: »Si la ›Docte Ignorance‹ de Nicolas de Cues prolonge effectivement l'effort des maîtres chartrains, qui oserait penser que Thierry de Chartres a travaillé en vain?«. Der Mechanismus der arithmetischen Beweise ist der folgende: Es gibt für Thierry zwei Arten der Multiplikation. Die erste betrifft die Multiplikation desselben mit demselben, z. B.: 2×2 . Die zweite ist die Multiplikation zweier verschiedener Zahlen, z. B.: 2×3 . Die Multiplikation der Einheit mit einer anderen Zahl hat alle Zahlen zur Folge; während die Multiplikation der Einheit mit der Einheit wieder die Einheit als Resultat ergibt. So stellt die Multiplikation des Einen mit dem Anderen ein Bild der Schöpfung der Vielheit dar. Thierry vergleicht die Reihe der Zahlen mit der Schöpfung der Vielheit mittels der Formel: *creatio numerorum, rerum est creatio*. Ihrerseits ist die Multiplikation des Einen mit dem Einen ein Bild der Geheimlehre. In metaphysischer Sprache bedeutet es, dass die Einheit die Gleichheit der Einheit (*aequalitas unitatis*) zeugt und zwischen der Einheit und der Gleichheit die Verbindung (*conexio*) existiert.

1965 behandelt Kurt Flasch auf Grund der Ausgabe von Joseph Parent »einen anonymen Kommentar zu *De trinitate* des Boethius«. ¹¹ In diesem Kommentar – nachher als die *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* von Thierry von Chartres identifiziert – findet Flasch die Formulierung eines der geläufigsten Themen der Philosophie des Cusanus, und zwar die menschliche Schöpfung als Bild der göttlichen Schöpfung. ¹²

Unter all den genannten Beiträgen hat jedoch ein kurzer, 1980 von Thomas McTighe verfasster Artikel eine solidere Grundlage in der Frage gebracht. ¹³ McTighe findet zwei Beispiele, die beweisen könnten, dass Nikolaus sich auf Texte des Thierry gestützt hat, um einige seiner Werke zu schreiben. Diese Texte seien das *Commentum Librum hunc* und die *Lectiones*. ¹⁴ Das zweite Buch des *Commentum* stelle die Quelle der Erkenntnistheorie dar, die Cusanus in den Kapiteln 7 und 8 von *De mente* entwickelt. Das zweite Buch der *Lectiones* sei seinerseits das Muster der metaphysischen Überlegungen, in denen das Binom *complicatio-explicatio* und die Lehre der *modi essendi* ihre Rolle spielen. Der Aufsatz McTighes lässt die *Lectiones* beiseite, um sich ausschließlich auf die vermutliche Quelle von *De mente* – d. h. das zweite Buch des *Librum hunc* – zu konzentrieren. Obwohl er nicht behauptet, Cusanus habe Thierry plagiiert, meint McTighe jedoch, er sei nicht nur von Thierry beeinflusst worden, sondern habe auch das *Librum hunc* vor sich gehabt, als er sein eigenes Werk schrieb. ¹⁵

11 KURT FLASCH, *Ars imitatur naturam*. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, hg. von Kurt Flasch, Frankfurt a. M. 1965, 288.

12 Vgl. FLASCH (wie Anm. 11) 265–306.

13 Vgl. KARL BORMANN, Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der »Andersheit« und deren Quellen, in: MFCG 10 (1973), 130–137; THOMAS P. MCTIGHE, Thierry of Chartres and Nicholas of Cusa's epistemology, in: Proceedings of the PMR conference. Annual publication of the Patristic, Mediaeval, and Renaissance Conference V (1980), 169–176; DERS., Contingentia and Alteritas in Cusa's Metaphysics, in: American Catholic Philosophical Quarterly 64/1 (1990), 55–71, hauptsächlich 57.

14 Das *Librum hunc* wurde auch von Parent teilweise ediert, in: La Doctrine de la création dans l'école de Chartres (wie Anm. 8) 180–213.

15 MCTIGHE, Thierry of Chartres (wie Anm. 13) 170: »The unavoidable conclusion, I shall argue, is that Nicholas had the ›Commentum‹ before him when he was composing his own ›De mente‹«. Vgl. 172.

In einer Studie des Jahres 1985 hat Werner Beierwaltes das Thema im Rahmen der Beziehung zwischen *unitas* und *aequalitas* behandelt.¹⁶ Seine Analyse beruht vor allem auf den von Häring edierten Texten des Thierry und seines Schülers Clarembald von Arras und andererseits auf *De aequalitate* des Cusanus. Seines Erachtens hat sich Cusanus »die meta-mathematischen Implikationen des von Thierry entwickelten Ternars in seiner Trinitätsspekulation ganz zu eigen gemacht«.¹⁷ Wie viele der genannten Forscher misst Beierwaltes den *probationes arithmeticae*, deren meta-mathematische Konsequenzen Nikolaus gebraucht habe, eine besondere Rolle bei. 2008 veröffentlichte David Albertson seine Dissertation, in der er den Einfluss des Thierry auf Cusanus durch das 1995 von Maarten J. F. M. Hoenen entdeckte Werk *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse* (Eichstätt Cod. st 687) behandelt.¹⁸

Außer den erwähnten Studien gibt es keine systematische Arbeit über Thierry und noch weniger über seine Philosophie als mögliche Quelle des Cusanus.¹⁹ In diesem Aufsatz möchte ich von den Hypothesen von McTighe ausgehend die Wahrscheinlichkeit dieses Einflusses prüfen, wobei ich mich auf zwei Punkte konzentrieren werde: (I) die Lehre der *modi essendi* und (II) die erkenntnistheoretischen Spekulationen, die Cusanus in *De mente* entwickelt. In Beziehung auf den zweiten Punkt lohnt es sich, zwei Probleme zu betrachten: (II.1) die Einteilung der spekulativen Wissenschaften und (II.2) den erkenntnistheoretischen Begriff *disciplina*.²⁰

16 WERNER BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main 1985, 368–384.

17 Vgl. BEIERWALTES (wie Anm. 16) 371.

18 Vgl. DAVID ALBERTSON, »Our Boethius«. Traditions of Thierry of Chartres and the Christology of Nicolaus Cusanus in *De docta ignorantia*, Chicago 2008. Vgl. auch DAVID ALBERTSON, A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum Naturae*: Reassessing the Vorlage Theory, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77/2 (2010), 351–390.

19 Auch interessant sind die Überlegungen von JEAN-MICHEL COUNET, *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris 2000. Im Rahmen des Begriffes *forma essendi* behandelt Counet vor allem die Rolle, die bei Cusanus die metaphorische Theologie, die Thierry im IV. Buch des *Commentum* beschreibt, gewinnt. 2002 hat Keiko Takashima in einem kurzen Artikel die Möglichkeit erwogen, dass Cusanus die *Abbreviatio Monacensis* im Kloster Tegernsee kennengelernt habe. Vgl. KEIKO TAKASHIMA, Nikolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres, in: *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age* (Waseda/Curzon international series 2), hg. von Kazuhiko Yamaki, Richmond 2002, 97.

20 Um es kurz zu machen, werde ich hier diesen Begriff knapp behandeln. Eine detaillier-

I. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* als Quellen der cusanischen Lehre der *modi essendi*

In diesem Abschnitt werde ich mich mit den Texten beschäftigen, die teilweise die Metaphysik des Cusanus inspiriert haben sollen. Die von Thierry inspirierten Thesen sind versprengt im Werk des Cusanus zu finden. Ihre Quellen müssen hauptsächlich in den *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* und in der *Glosa super Boethii librum de S. Trinitate* – ursprünglich als *Anonymus Berolinensis* bekannt – gesucht werden. Es ist deshalb in diesem Fall schwierig zu behaupten, wie es McTighe bezüglich des *Librum hunc* oder – noch mehr – wie Duhem es gemacht hat, dass Cusanus einen bestimmten Text vor sich gehabt hätte, als er sein eigenes Werk schrieb.

Nun finden wir die Lehre der *modi essendi* in vier Werken des Cusanus. Diese Werke sind: *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1440), *De mente* (1450) und *De ludo globi* (1463).²¹ Um knapp zu sein, werde ich mich im Wesentlichen auf einige Hauptideen, die Cusanus in *De docta ignorantia* II darstellt, konzentrieren und die entsprechenden Parallelstellen von *De coniecturis* und *De ludo globi* darlegen, ohne sie ausführlich zu erwähnen. Da die Behandlung von *De mente* anderer Art ist, werde ich sie im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes studieren.

Das 7. Kapitel von *De docta ignorantia* II hat als Titel: »Die Dreifaltigkeit des Alls«. ²² Diese Dreifaltigkeit ist die Teilhabe an der absoluten Einheit, d. h. Gottes, die eine dreifache Einheit ist. Da das Universum die Widerspiegelung der absoluten Einheit darstellt, ist es eine Einheit, die sich dreifach strukturiert. Um diese Einheit von der absoluten zu unterscheiden, bezieht sich Cusanus auf die Einheit des Universums als eine

te Darlegung desselben befindet sich in meinen Aufsatz: »Intellectus qui est disciplina?«, in: Eriugena – Cusanus, hg. von Agnieszka Kijewska, Roman Majeran und Harald Schwaetzer (Colloquia Mediaevalia Lublinensia) Lublin 2011, 256–276.

21 Es gibt bisher eine einzige Arbeit, die das Thema behandelt. Sie wurde 1973 von Hermann Schnarr veröffentlicht. Erstaunlicherweise gibt das Buch von Schnarr eine mehr oder weniger allgemeine Studie über *De docta ignorantia* und *De coniecturis*, aber sie übersieht sowohl *De mente* wie *De ludo globi*. Stattdessen verweist sie auf *De venatione sapientiae* (1462). Vgl. HERMANN SCHNARR, *Modi essendi*. Interpretationen zu den Schriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *De venatione sapientiae* von Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 5), Münster 1973.

22 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 81, Z. 17 [N. 127]: »De trinitate universi.«

eingeschränkte Einheit. Während Gott nun als das absolute Größte verstanden wird, muss das All auch als absolut, aber auf eingeschränkte Weise verstanden werden.²³ In Gott – d. h. in der absoluten Einheit – fällt die Trinität mit der Einheit zusammen.²⁴ Dieser volle Zusammenfall kann im Universum, wo diese Dreieinigkeit eingeschränkt ist, nicht stattfinden.²⁵ Eben weil die Einheit des Alls eingeschränkt ist, wird die Dreieinigkeit auf diese Weise strukturiert: nämlich als (1) das Einschränkbare, (2) das Einschränkende und (3) die Verbindung beider.²⁶ Wie muss aber jedes Glied dieses Ternars verstanden werden?

Es wird Einschränkbares (*contrahibile*) jenes genannt, was fähig ist eingeschränkt zu werden. Cusanus erklärt, dass diese Fähigkeit von der ewigen zeugenden Einheit abstammt. Denn nichts geht dem Können, d. h. der Möglichkeit zu sein, voran. Tatsächlich wäre nichts, wenn es nicht hätte sein können.²⁷ Seinerseits liegt das Eigentümliche (2) des Einschränkenden – *contrahens* – darin, das Einschränkbare zu bestimmen, d. h. es zu beschränken, so dass »das Einschränkende die Möglichkeit dahingehend angleicht, dass sie in eingeschränkter Weise dieses oder ein anderes ist [...]«,²⁸ d. h. damit die Möglichkeit etwas Bestimmtes wird. Deswegen stammt das Einschränkende von der absoluten Gleichheit der Einheit, welche die Gleichheit des Seins ist.²⁹

23 Das Kapitel 4 von *De docta ign.* II (h I, S. 72 [N. 112]) hat als Titel: »Quomodo universum, maximum contractum tantum, est similitudo absoluti.«

24 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 82, Z. 6–9 [N. 128]: »Nam in divinis tanta est perfectio unitatis, quae est Trinitas, quod Pater est actu Deus, Filius actu Deus, Spiritus sanctus actu Deus; Filius et Spiritus sanctus actu in Patre, Filius et Pater in Spiritu sancto, Pater et Spiritus sanctus in Filio.«

25 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 82, Z. 10 [N. 128]: »Ita quidem in contracto esse nequit.«

26 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 82, Z. 15 f. [N. 128]: »Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu [...]«.

27 *De docta ign.* II, 7: h I, 82, Z. 21 f. [N. 128]: »Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse? Possibilitas igitur ab aeterna unitate descendit.«

28 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 83, Z. 1–3 [N. 129]: »Unde cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum.«

29 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 82, Z. 23–S. 83, Z. 6 [N. 129]: »Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit. [...] Unde, cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum, recte ab aequalitate essendi, quae est verbum in divinis, descendere dicitur. Et quoniam ipsum verbum, quod est ratio et idea atque rerum necessitas, possibilitatem per ipsum tale contrahens necessitat et constringit [...]«.

Cusanus analysiert diese Lehre im Rahmen der Tradition. Er erklärt: Manche haben das Einschränkende als Form oder Weltseele bezeichnet, während sie die Möglichkeit als Materie identifiziert haben. Andere haben das Einschränkende als Schicksal – *fatum* – verstanden, das substantiell existiert. Schließlich haben andere, die Cusanus als die Platonici identifiziert, es als Notwendigkeit der Verknüpfung charakterisiert – *necessitas complexionis*. Diese Bezeichnung ist darauf zurückzuführen, dass das Einschränkende von der absoluten Notwendigkeit herabsteigt. Deswegen haben die Platonici es begriffen als »eine eingeschränkte Form und eingeschränkte Notwendigkeit, in der alle Formen in ihrer Wahrheit sind.«³⁰ Die Notwendigkeit der Verknüpfung bedeutet zusammenfassend das einschränkende Prinzip, d. h. die Form, welche die Materie bestimmt, aber nicht so, wie sie im Wort Gottes existiert – wo sie das Wort selbst und deswegen die *necessitas absoluta* ist –, sondern als von dem Verbum abgeleitete Form. Mit anderen Worten ist es das Wesen des aktuellen Dinges, aber insofern man es als von der Materie losgelöst betrachtet, d. h. die spezifische Form.

Das letzte Element, aus dem die dreifaltige Struktur des Alls gebildet ist, ist die Verbindung zwischen dem Einschränkbaren und dem Einschränkenden. Es sei – so Cusanus – gebräuchlich gewesen, diese Verbindung als bestimmte Möglichkeit (*possibilitas determinata*) zu kennzeichnen, weil daran die Möglichkeit – das Einschränkbare – von der Form – dem Einschränkenden – bestimmt wird.³¹

So wie das Einschränkbare von der Einheit – dem Vater – und das Einschränkende von der Gleichheit – dem Sohn – hergeleitet ist, so

30 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 83, Z. 6–11 [N. 129]: »hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formae in veritate«. RUDOLF HAUBST, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trierer theologische Studien 4), Trier 1952, 115, hat auf Folgendes hingewiesen: »Dieses Schema ist nicht die neuplatonisch-emanationistisch subordinierte Trias Primum, Conditor intellectus und Spiritus, wie Cusanus sie in *De beryllo* (c. 23 [h ²XI/1, N. 35]) Platon zuschreibt [...], sondern der koordinierte Ternar Thierrys von Chartres: materia, forma, spiritus (conexio).«

31 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 83, Z. 12–17 [N. 130]: »Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantis formae et determinabilis materiae.«

stammt die Verbindung, die das Eingeschränkte oder Bestimmte darstellt, von dem Heiligen Geist, der die Verbindung zwischen Vater und Sohn – oder der Einheit und der Gleichheit der Einheit – ist.³² Das All besteht aus diesen drei Elementen: dem Eingeschränkbaren, dem Eingeschränkenden und der Verbindung beider. Denn die Einheit jedes eingeschränkten Wesens kann nur mittels einer solchen Trinität stattfinden. Wenn das Eingeschränkbare als Materie und das Eingeschränkende als Form verstanden wird, muss man tatsächlich jedes Einzelding seinerseits als ein aus Materie und Form Zusammengesetztes verstehen, und das in diesem Sinn, als Verbindung der beiden.

»Die Einheit des Alls ist«, kurz gesagt, »dreifaltig, weil sie aus Möglichkeit, der Notwendigkeit der Verknüpfung und aus Verbindung besteht; man kann diese drei als Potenz, Akt und Verbindung bezeichnen«. ³³ Cusanus kommt so zu der Schlussfolgerung, dass von diesen drei Modi ausgehend und unter Berücksichtigung der *necessitas absoluta* – die keiner der *modi*, aus denen das All besteht, sondern das absolute Prinzip selbst ist – man von vier *modi essendi* reden kann.³⁴ Der erste (1) ist die *necessitas absoluta*, welche die Weise des Seins Gottes ist, d. h. das Absolute. Der zweite (2) ist die *necessitas complexionis*, welche die Weise des Seins der Dinge in ihrer Wahrheit, in der Ordnung der Natur darstellt – *sicut in mente*. Der dritte betrifft (3) die *possibilitas determinata*, d. h. die Einzeldinge. Der vierte ist die (4) *possibilitas absoluta*, d. h. die von keiner Form bestimmte Möglichkeit.³⁵ Die letzten drei Modi: *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* und *possibilitas absoluta* müssen als eingeschränkte Weisen des Absoluten gedacht werden. Das bedeutet, dass jedes eingeschränkte Wesen als eine Verbindung aus Materie und Form besteht. Ebenso ist jede Veränderung des Seins, also das Werden, eine Veränderung von der Potenz in den Akt. Cusanus erklärt dieses

32 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 83, Z. 17–19 [N. 130]: »Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.«

33 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 83, Z. 20f. [N. 130]: »Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt.«

34 Vgl. SILVIA MANZO, La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento, in: Nicolás de Cusa, Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires 2004, 137–143.

35 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 84, Z. 1–9 [N. 130]. Im Folgenden werde ich die Modi immer in dieser Ordnung nummerieren.

Werden mit einem schönen Beispiel: »[...] Die Rose nämlich, die im Rosenstock während des Winters der Möglichkeit nach steckt und der Wirklichkeit nach im Sommer erscheint, ist von der einen Seinsweise der Möglichkeit zu der der wirklichen Bestimmtheit übergegangen. Daraus wird der Unterschied zwischen der Seinsweise der Möglichkeit der Notwendigkeit und der wirklichen Bestimmtheit ersichtlich. Sie bilden zusammen eine allumfassende Seinsweise, da ohne sie nichts existiert; noch ist eine Seinsweise ohne die andere aktuell wirklich.«³⁶

Von Kapitel 8 bis 10 behandelt Nikolaus jede der drei Seinsweisen, welche die eingeschränkte Einheit bilden. Dasselbe Schema wird bei der Beschreibung einer jeden wiederholt: An erster Stelle erläutert er das, was die Tradition behauptet hat. Zweitens bietet er seine eigene Meinung an.

Die erste Seinsweise, die behandelt wird, ist die absolute Möglichkeit. Cusanus berichtet zuerst, wie sie von den »Alten« konzipiert wurde. »Ihre übereinstimmende Meinung war, dass aus nichts nichts wird.«³⁷ Deshalb nahmen sie eine gewisse absolute Möglichkeit an, d. h. eine Möglichkeit, alles zu sein.«³⁸ Diese absolute Möglichkeit kann auf dieselbe Weise wie die absolute Notwendigkeit erkannt werden, aber »im umgekehrten Schlussverfahren« denkend, d. h. indem man »vom Körper die Form abstrahiert und eine unbestimmte Körperlichkeit konzipiert, den Körper in nicht körperlicher Weise denkend« – *corpus non corporaliter intelligendo*.³⁹

36 *De docta ign.* II, 7: h I, S. 84, Z. 15–20 [N. 131]: »[...] quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu. Ex quo videmus aliud esse essendi modum possibilitatis, alium necessitatis et aliud actualis determinationis, ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam sine illis nihil est; neque est unus sine alio actu.«

37 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 85, Z. 1 f. [N. 132]: »De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri«. Wie die kritische Ausgabe ausweist, befindet sich der Satz z. B. in der *Physik* und der *Metaphysik* des Aristoteles und im Kommentar des Chalcidius zum *Timaios*. Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* A 4, 187a27sq.; *Met.* K 6, 1062b24sq.; CHALCIDIUS, *Comm. in Tim.* 293. Vgl. auch THOMAS AQ., *Comm. I Phys.* I 4 lect. 9.

38 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 85, Z. 3 f. [N. 132]: »et ideo quamdam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt.«

39 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 85, Z. 5–8 [N. 132]: »Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo.«

Weiter oben wurden die Notwendigkeit der Verknüpfung und die absolute Möglichkeit als Einschränkendes und Einschränkungbares charakterisiert. Nun wiederholt Cusanus das gleiche Schema im Kontext der Bewegung. Für die antiken Denker sei die absolute Möglichkeit oder die Materie Formlosigkeit und deshalb ein Mangel. Eben dieser Mangel aber gibt andererseits der Materie die Eignung, d. h. die Fähigkeit dazu, jede Form aufzunehmen, weil sie grenzenlose Möglichkeit, d. h. absolute Möglichkeit ist.

Die Möglichkeit wird »dank einer Bewegung, die von der Weltseele herabsteigt«, in die Wirklichkeit überführt. Wenn die Weltseele als Bewegung bezeichnet werden kann, kann die Passivität der Materie als Beweglichkeit charakterisiert werden. In diesem Sinne sagt Cusanus: »Das vegetative Leben, das keine Form hat, also die Materie, wird in eine wirklich lebendige vegetative Seele überführt dank einer Bewegung, die von der Weltseele herabsteigt, und dank der Beweglichkeit der Möglichkeit oder vegetativen Lebensfähigkeit«. ⁴⁰ Darüber hinaus berichtet er, dass Hermes Trismegistos diese absolute Möglichkeit als *hyle* bezeichnet habe, indem er sie als Mangel an Form betrachtet habe, welche die Körper und die Seelen ernährt. ⁴¹ Ferner erklärte »einer von den Unsrigen [...], das Chaos sei der Natur nach vor der Welt gewesen als Möglichkeit der Dinge [...]«. ⁴² Schließlich gibt er einen kurzen Überblick über die Positionen der Stoiker und Aristoteliker in Bezug auf die Materie. Die Unbestimmtheit der Materie stellt eine privative Unendlichkeit dar. Das ist eine potenzielle Unendlichkeit, die sich von der Unendlichkeit der absoluten Notwendigkeit, welche negativ und aktuell ist, unterscheidet. ⁴³

40 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 86, Z. 13–15 [N. 133]: »[...] vegetabilitas illa informis in actu vegetativam animam perducitur ex motu ab anima mundi descendente et ex mobilitate possibilitatis sive vegetabilitatis.«

41 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 86, Z. 18f. [N. 134]: »Unde Hermes aiebat yle esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum;«

42 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 86, Z. 19f. [N. 134]: »et ex nostris quidam aiebat chaos mundum naturaliter praecessisse et fuisse rerum possibilitatem [...]«. Cusanus erklärt nicht, wen das betrifft. Der Hinweis könnte wohl Thierry gelten. Charles Lohr hat aber gemeint, er betreffe eher den *Liber Chaos* des Raimundus Lullus. Vgl. CHARLES LOHR, *Ars, Scientia und »Chaos«* nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues, in: Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär 7), Regensburg 2003, 55–70.

43 Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* III 5, 204a2–7. Vgl. auch z. B. THOMAS VON AQUIN, *In I Sententiarum* 1, d. 3 q. 1, a. 1, ad 4. Vgl. ARNE MORITZ, Aristotelische Physik und cusanische Koinzidenz, in: MFCG 29 (2005), 161–181, hauptsächlich 164.

Die privative Unendlichkeit des Universums muss im Gegensatz zu derjenigen Gottes als eine verminderte Unendlichkeit, d. h. Unbestimmtheit, verstanden werden; so wie für die Reihe der Zahlen im All keine Grenze ihres Seins zu finden ist. Ihre Unendlichkeit muss man deswegen als Grenzenlosigkeit verstehen.⁴⁴

Bis hierher geht die Erörterung der Tradition, die Cusanus bezüglich des Begriffes *possibilitas absoluta* präsentiert. Danach erläutert er noch seine eigene Meinung: Die belehrte Unwissenheit zeigt, dass die Möglichkeit im absoluten Sinne unmöglich ist. Es hat keinen Sinn, eine Instanz oder eine Seinsweise als absolute Möglichkeit zu denken. Tatsächlich impliziert der Begriff solcher Möglichkeit das Minimum, indem er das, was nicht ist, aber sein kann, betrifft. Im Bereich dessen, was mehr oder weniger sein kann – d. h. im Bereich des Eingeschränkten – kann es das Kleinste nicht geben, weil das Kleinste eigentlich mit dem Größten zusammenfällt.⁴⁵ Wird diese Regel angenommen und die absolute Möglichkeit als das kleinste Mögliche in der Ordnung des Seins verstanden, dann wird deutlich, dass die absolute Möglichkeit nichts anderes als die absolute Notwendigkeit – d. h. als das Größte – sein kann.

Geht man andererseits vom Eingeschränkten aus, ist es – so Cusanus – unmöglich, das Absolute zu erreichen. Wenn man tatsächlich vom Bereich des Mehr und Weniger ausgeht, erreicht man nur das Größere und das Kleinere. Da diese Termini aber relativ sind, kann man auf diesem Weg nicht zum Größten oder zum Kleinsten, bezüglich dessen nichts größer oder kleiner sein kann, gelangen.

Kurz gesagt, kann die Möglichkeit nur eingeschränkt sein. In der Tat, wenn es Sein in der Potenz gibt, dann deshalb, weil das Sein, das vom Ersten hervorkommt, d. h. das Sein durch Teilhabe, nicht vollständig im Akt sein kann, d. h. nicht absolut sein kann. In diesem Fall wäre es das Prinzip selbst.⁴⁶ Mit anderen Worten fallen »die größte und kleinste Wirklichkeit mit der größten und kleinsten Möglichkeit« zusammen.⁴⁷

44 Eine Einführung zu diesem Thema kann man in MANZO, La cosmología cusana, in: Nicolás de Cusa. Acerca de la docta ignorancia. Libro II (wie Anm. 34) 145 ff., lesen.

45 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 87, Z. 21–S. 88, Z. 2 [N. 136]: »Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse. [...] hinc ad minimum deveniretur atque ad maximum in recipientibus magis et minus, quod est impossibile.«

46 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 88, Z. 14–16 [N. 137]: »Contingit autem possibilitas per hoc, quod esse a primo non potest esse penitus et simpliciter et absolute actus.«

47 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 88, Z. 21–23 [N. 137]: »quoniam maximus et minimus actus coincidunt cum maxima et minima potentia et sunt maximum absolute dictum.«

Das 9. Kapitel beschäftigt sich insbesondere mit der »Weltseele oder Weltform«;⁴⁸ also mit der zweiten Seinsweise: der Notwendigkeit der Verknüpfung. Cusanus referiert zunächst wieder die platonische Position. Ich werde sie in sechs Punkten darlegen. Zuerst behauptet diese, (i) die Notwendigkeit der Verknüpfung sei »dasjenige, welches die Möglichkeit wirklich sein lässt«.⁴⁹ Da diese Natur »planvoll handle, so dass die Möglichkeit in einer verstandesmäßig fassbar geordneten Folge und nicht durch Zufall zum wirklichen Sein gelange [...]«, haben manche sie als »Geist«, andere als »Intelligenz«, andere als »Weltseele«, andere als »substantielles Schicksal« (*fatum*), andere – wie die Platoniker – als »Notwendigkeit der Verknüpfung« (*necessitas complexionis*) bezeichnet.⁵⁰

(ii) Die Formen sind wahr nur insofern, als sie an sich – *in se* – in der Notwendigkeit der Verknüpfung sind. Diese stellt eben den Bereich der intelligiblen Formen dar. Die Form, die sich in der Materie findet, d. h. die wahrnehmbare Form, ist ihr Abbild. Deshalb kann man nicht sagen, sie sei wahr, sondern nur, sie sei dem Wahren ähnlich, d. h. wahrscheinlich.⁵¹ Danach stellt Nikolaus die platonische und die aristotelische Position einander gegenüber. Während die Platoniker (iii) die ontologische Priorität der intelligiblen Formen behaupten, lehnen die Peripatetiker diese Priorität ab, indem sie meinen, die Formen seien entweder in der Materie als wahrnehmbare Formen oder durch Abstraktion im Geiste. Deswegen sind aus der aristotelischen Perspektive die wahrnehmbaren Dinge nicht den Formen nachgeordnet.⁵²

Den Platonikern zufolge (iv) wird die Wahrheit der Formen nur mittels des Intellekts (*intellectus*) erkannt. Für den Platonismus hat die intellektuelle Erkenntnis die Besonderheit, eine gewisse Erkenntnis zu sein, das heißt, eine Erkenntnis der Formen in sich, im Gegensatz zur sinnli-

48 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 89f. [N. 141].

49 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 90, Z. 2 [N. 141]: »quod possibilitatem actu esse facit«.

50 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 90, Z. 5–7 [N. 142]: »Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii – ut Platonici – necessitatem complexionis nominarunt«. Die Angleichung der Weltseele an die Notwendigkeit der Verknüpfung erscheint in *De mente* (13: h²V, N. 146) wieder.

51 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 90, Z. 15–17 [N. 142]: »[...] concedentes formam, ut in materia est, per hanc operationem mentis mediante motu esse imaginem verae intelligibilis formae, et ita non veram, sed verisimilem.«

52 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 90, Z. 18–S. 91, Z. 3 [N. 142]: »Quod Peripatetici non concedunt, quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quae sequitur rem, ut patet.«

chen Erkenntnis, die immer die Formen in der Materie betrifft, weswegen sie zum Bereich der bloßen Meinung gehört und nicht wahrhaft erkennt.⁵³

(v) Die Weltseele ist die erste Ausfaltung der absoluten Notwendigkeit. Sie stellt aber zugleich die zeitliche Entfaltung der Dinge dar. Um diese Synthese von Entfaltung einerseits und Ordnung oder Einfaltung andererseits zu zeigen, haben die Platoniker die Notwendigkeit der Verknüpfung als eine Zahl, die sich selbst bewegt, charakterisiert, wobei sie die Zahl verstanden haben als ein aus dem Gleichen und dem Verschiedenen Zusammengesetztes.⁵⁴

Schließlich (vi) sei die Notwendigkeit der Verknüpfung mit der menschlichen Seele vergleichbar. Denn es gebe eine Verhältnisgleichheit zwischen der Seele und dem Menschen einerseits und der Notwendigkeit der Verknüpfung und der Allheit andererseits.⁵⁵

Im Folgenden weist Cusanus darauf hin, dass viele Christen sich mit den Platonikern einverstanden erklärt haben.⁵⁶ Diese Übereinstimmung äußert sich beim Problem der Universalien: »[...] insofern der Wesensgrund des Steines ein anderer ist als der des Menschen, während es in Gott keine Unterschiede und keine Andersheit gibt [...]«.⁵⁷ Dieses Problem habe die Platoniker dazu geführt, als Ursachen des Wahrnehmbaren Mittelinstanzen, die nicht wahrnehmbar, aber gleichzeitig viele sind, vorzuschlagen.

Nikolaus vergleicht diese Position mit der aristotelisch-nominalistischen und äußert sich ausdrücklich gegen die letzte.⁵⁸ Er macht aber den

53 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 92, Z. 2–6 [N. 144]: »adicientes veritatem formarum solum per intellectum attingi, per rationem, imaginationem et sensum non, sed imagines, prout formae sunt permixtae possibilitati; et quod propterea non vere attingerent quidquam, sed opinative.«

54 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 92, Z. 19–21 [N. 145]: »ideo ipsam propter discretionem et ordinem ›numerum se moventem‹ dixerunt ac esse ex eodem et diverso affimarunt.« Der Ausdruck *numerum se moventem* findet sich z. B. bei ARISTOTELES, *De anima* 404b30.

55 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 93, Z. 1f. [N. 145]: »sicut hominis anima ad hominem se habet, ita ipsa ad universum.«

56 HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 30) 118, meint, diese seien die Vertreter der Schule von Chartres gewesen.

57 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 93, Z. 5f. [N. 146]: »cum alia sit ratio lapidis, alia hominis, et in Deo non cadat distinctio et alietas.«

58 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 93, Z. 20f. [N. 147]: »quos certe nisi per intelligentiam Deum intelligant, deficere puto.«

Aristotelikern die Ablehnung der Mittelinstanzen nicht zum Vorwurf. Im Gegenteil stimmt er mit dem Nominalismus in diesem Punkt überein. Jedoch denkt er, dass die Platoniker von Aristoteles ungerecht und oberflächlich zurechtgewiesen wurden. Tatsächlich hat – so Cusanus – der Realismus nicht Instanzen, die wirklich und zeitlich den Einzeldingen vorangehend existieren, vorgeschlagen. Sie haben eher die ontologische Priorität der Ideen im göttlichen Geiste vorausgesetzt, wodurch das ontologische Prinzip gleichzeitig ein erkenntnistheoretisches Prinzip wird. In diesem Sinne wirft Cusanus dem Aristotelismus vor, ein ontologisches Prinzip anstelle eines erkenntnistheoretischen postuliert zu haben. Die Schöpfung von etwas muss eine vorherige Erkenntnis von dem enthalten, was geschaffen wird. Es ist deshalb nötig, eine Erkenntnis, die nicht durch Abstraktion erfolgt, zu postulieren.⁵⁹

Von dieser Kritik ausgehend, erklärt Cusanus seine eigene Position. Einerseits meint er, dass es einen ontologischen Vorrang der Wesen im göttlichen Geiste geben muss. Andererseits kann sich dieser Vorrang nicht als eine Vielheit von Ideen zeigen, – so wie die Platoniker die Notwendigkeit der Verknüpfung gedacht haben –, weil in Gott alle Ideen Gott selbst sind. »Deshalb sind die Formen der Dinge nur in ihrer Einschränkung voneinander verschieden. In ihrem absoluten Sein sind sie eine ungeschiedene Form, das göttliche Wort [...]. Es ist demnach nicht möglich, dass es mehrere voneinander verschiedene Urbilder gibt. Jedes von ihnen wäre gegenüber seinen Nachbildern das größte und wahrste [...]. Ein einziges unendliches Urbild ist allein hinreichende und notwendige Bedingung. In ihm ist alles wie Geordnetes in der Ordnung.«⁶⁰

59 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 93, Z. 22–26 [N. 147]: »Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus, talis a re, quae nondum est temporaliter, abstrahi non potuit. Si igitur est notitia sine abstractione, certe tunc est illa, de qua loquuntur Platonici, quae non est a rebus, sed res secundum eam.«

60 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 94, Z. 17–27 [N. 148]: »Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contractae; ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est Verbum in divinis. Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est ut mens separata a rebus aut separabilis. Nam si de mente consideremus, prout separata est a possibilitate, ipsa est mens divina, quae solum penitus actu est. Non est igitur possibile plura distincta exemplaria esse. Quodlibet enim ad sua exemplata esset maximum atque verissimum; sed hoc non est possibile, ut plura maxima et verissima sint. Unum enim infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata in ordine [...].«

Zusammenfassend kann man sagen: Die Notwendigkeit der Verknüpfung gibt es in der Wirklichkeit nur in Verbindung mit der Möglichkeit. Denkt man die Form als von der Einschränkung losgelöst, kommt man zu ihrer Einigung in der absoluten Form, da das Absolute nicht mehr als eins sein kann.⁶¹ Aus dieser These schließt Nikolaus, dass »die Notwendigkeit der Verknüpfung deshalb nicht, wie es die Platoniker annahmen, ein gegenüber dem Schöpfer minderer Geist ist.«⁶² Versteht man, dass dieser Geist das göttliche Wort selbst ist, welches die Gleichheit der Einheit ist – der dem Vater gleiche Sohn –, wird es deutlich, dass sie mit der Einheit zusammenfällt: »Gott allein nämlich ist die Seele und der Geist der Welt.«⁶³ Cusanus meint, die Philosophen seien über das Wort und das Größte nicht genug unterrichtet gewesen. Deshalb konnten sie die Entstehung der Vielheit aus der Einschränkung der einzigen Form nicht erklären.

Kurz gesagt, lehnt Cusanus die Notwendigkeit der Verknüpfung in dem ihr von den Platonikern zugeschriebenen ontologischen Sinne, d. h. als Mittelinstanz zwischen der absoluten Notwendigkeit und der bestimmten Möglichkeit, ab. Die Formen bestehen nur als eingeschränkte Formen in den Dingen, d. h. zusammen mit der Möglichkeit, die sie bestimmen, um das Einzelding zu konstituieren.

Das 10. Kapitel behandelt das dritte Element, aus dem die Allheit besteht: die Verbindung zwischen Materie und Form – oder zwischen der Notwendigkeit der Verknüpfung und der absoluten Möglichkeit –, welches als bestimmte Möglichkeit (*possibilitas determinata*) bezeichnet wird. Diese Verbindung wird als Bewegung verstanden, indem die Form als das Bewegende und die Möglichkeit als das Bewegte verstanden wird. Nach Cusanus wurde diese Bewegung als »eine Art Geisthauch« beschrieben, der sich in der Fixsternsphäre, den Planeten und im irdischen Bereich verbreite.⁶⁴ Durch diese Bewegung würde das, was in der Weltseele eingefaltet ist, entfaltet.

61 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 2–4 [N. 149]: »Quod tamen necessarium est scimus ex docta ignorantia, quae diversitatem in Deo ostendit identitatem.«

62 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 14f. [N. 149]: »Unde necessitas complexionis non est, ut posuerunt Platonici, scilicet mens minor gignente [...]«

63 *De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 31f. [N. 150]: »Solus enim Deus anima et mens mundi est [...]«

64 *De docta ign.* II, 10: h I, S. 96, Z. 14f. [N. 151]: »spiritum quendam esse«.

Nach denen, die dieser Meinung waren, sollte dieser Geist der Verbindung von beiden ausgehen, also von der Möglichkeit und von der Weltseele. Die Verbindung beider fände mittels des Aufstiegs der Möglichkeit und des Abstiegs der Notwendigkeit statt. Eben dieses Bild des Aufstiegs und Abstiegs hat zur Folge die Angleichung der Materie, der Form und der Verbindung an die Bewegung. Das Resultat dieser Bewegung ist die Bestimmung der Möglichkeit (Materie) durch die Notwendigkeit (Form).⁶⁵ Außerdem ist dieser Geist »durch das ganze All und seine einzelnen Teile verbreitet und eingeschränkt [*contractus*]. Er heißt Natur«. ⁶⁶ Da hier der Terminus *contractus* vorkommt, welcher dem cusanischen Wortschatz eigentümlich ist, kann man vermuten, diese These gehöre zu dem Cusanus eigenen Gedankengut und nicht – oder nicht nur – zu dem derjenigen, die von der Verbindung als Bewegung gesprochen haben.

Die Bewegung findet ständig und allmählich statt; mit Cusanus' Worten: wird »dieselbe Bewegung vom Allgemeinen bis zum Partikularen eingeschränkt, und dabei wird die Ordnung in ihren Abstufungen bewahrt«. ⁶⁷ Da das Prinzip einzig ist, müssen sowohl der Aufstieg als auch der Abstieg aus der absoluten Notwendigkeit stammen. Tatsächlich muss die absolute Möglichkeit mit der absoluten Notwendigkeit zusammenfallen, weil es nur ein Absolutes geben kann. Nun schränkt sich die Bewegung als Verbindung ein. Man muss in diesem Sinne eine absolute Bewegung – die in der Einheit eingefaltet ist – verstehen als solche, die mit der Ruhe zusammenfällt.⁶⁸

Auf diese Weise müssen die drei für das All konstitutiven Modi – *necessitas complexionis*, *possibilitas absoluta* und *possibilitas determinata* – als ausgefaltete Modi derselben absoluten Einheit – *necessitas absoluta* – verstanden werden: der Vater, aus dem die Möglichkeit ausgeht; der Sohn, aus dem die Form stammt, und die Verbindung der Liebe zwischen beiden oder der Heilige Geist, aus dem die Verbindung zwischen Materie und Form oder das Einzelding hervorgeht.

65 *De docta ign.* II, 10: h I, S. 97, Z. 23–25 [N. 152]: »Et ita ex ascensu et descensu motus exoritur conectens utrumque; qui motus est medium conexionis potentiae et actus [...].«

66 *De docta ign.* II, 10: h I, S. 97, Z. 27f. [N. 153]: »Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur.«

67 *De docta ign.* II, 10: h I, S. 97, Z. 29–S. 98, Z. 2 [N. 153]: »Quomodo autem hic motus ab universali contrahatur usque in particulare servato ordine per gradus suos [...].«

68 *De docta ign.* II, 10: h I, S. 98, Z. 28f. [N. 155]: »Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit.«

Wie ich zuvor gesagt habe, wird die Lehre der *modi essendi* in vier Werken des Cusanus behandelt. Obwohl der Text von *De docta ignorantia* II der geeignetste für unser Ziel ist, lohnt es sich, als Beispiele die Texte von *De coniecturis* II und *De ludo globi* zu erwähnen.

Das 9. Kapitel von *De coniecturis* II handelt von den »Unterschieden der Seinsweisen« – *De differentiis modorum essendi*.⁶⁹ Dort führt Cusanus die vier Seinsweisen wie folgt ein: An erster Stelle »die Seinsweise der Dinge sozusagen in der absoluten Einheit oder Notwendigkeit« – *necessitas seu unitas absoluta*;⁷⁰ im anderen Extrem »die dunkle Seinsweise in der Möglichkeit« – *modus essendi in possibilitate*.⁷¹ Dann fügt er zwei mittlere Seinsweisen ein. Eine davon liegt der absoluten Notwendigkeit näher; sie wird »zweite Notwendigkeit« – *secunda necessitas* – oder Notwendigkeit der »Folgerichtigkeit« – *necessitas consequentiae* – genannt.⁷² Die andere liegt näher an der Möglichkeit, weil sie »weniger Notwendigkeit und mehr Möglichkeit« hat. Diese letzte ist die Seinsweise der Wirklichkeit,⁷³ d. h. die Seinsweise des aus Materie und Form Zusammengesetzten.

Es ist nicht klar, warum Cusanus für die Notwendigkeit der Verknüpfung eine neue Formulierung gebraucht. Dies scheint jedoch im Kontext des Werkes kohärent, da *necessitas secunda* mit *unitas secunda* – einer Formulierung, die Cusanus im ersten Buch vorstellt – in einem erkennbaren Zusammenhang steht. In diesem Sinne könnte *necessitas consequentiae* eine logische Verbindung zwischen *necessitas absoluta* und *necessitas secunda* herstellen.

Schließlich ist die Behandlung der *modi essendi*, die Cusanus in *De ludo globi* (1463) durchführt, knapper und weniger genau als die, die in den vorgenannten Werken zu finden ist. Die Seinsweisen werden in drei

69 Ich benutze die Übersetzung von Winfried Happ und Josef Koch: NIKOLAUS VON KUES, *Mutmaßungen. Lateinisch-deutsch*, hg. von Josef Koch† und Winfried Happ (NvKdÜ 17), Hamburg 2002.

70 *De coni.* II, 9: h III, N. 117, Z. 11–13: »In subtilitate enim acutissima pergit coniectura quasi ignis sursum et modum essendi rerum in quadam absoluta unitate seu necessitate intuetur.«

71 *De coni.* II, 9: h III, N. 117, Z. 13f.: »Terree vero atque grosse coniecturando modum tenebrosum essendi in possibilitate fingit.«

72 *De coni.* II, 9: h III, N. 117, Z. 15–17: »unus absolutae necessitati accedit, et hic modus est, sine quo res vera intelligi nequit, et hic quidem modus est necessitatis secundae seu consequentiae.«

73 *De coni.* II, 9: h III, N. 117, Z. 21: »ut est actualis quidem essendi modus.«

Passagen des Werkes erwähnt, von denen nur die letzte wirklich als eine systematische Beschreibung der vier *modi* betrachtet werden kann, während die erste sich ausschließlich auf die *necessitas complexionis* und die zweite auf die *possibilitas determinata* bezieht, ohne auf die absoluten Seinsweisen anzuspielden.

Dabei ist vor allem die cusanische Anspielung auf die Erkenntnis der Seinsweisen interessant. Cusanus weist auf den Unterschied hin zwischen einer Erkenntnis, die auf direkte (*directe*) oder positive (*affirmative*) Weise stattfindet und einer Erkenntnis, die wegen ihrer Größe oder ihrer Kleinheit nur auf indirekte oder negative Weise stattfinden kann. So können die vier Seinsweisen nach zwei menschlichen Erkenntnisbereichen klassifiziert werden, insofern als die zwei extremen oder absoluten Seinsweisen, und zwar die *necessitas absoluta* und die *possibilitas absoluta*, nur indirekterweise oder negativ erkannt werden können, während die mittleren, d. h. die *necessitas complexionis* und die *possibilitas determinata*, unmittelbar oder positiv zu erkennen sind.

I.1. Exkurs: *Ista prius inaudita?*

2002 veröffentlichte Maarten Hoenen seinen Aufsatz: »*Modus loquendi Platoniorum*. Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten«. ⁷⁴ Gersons Vorwürfe, worüber Hoenen berichtet, ermöglichen es, die Identität der sogenannten Platonici – auch *formalizantes* genannt – in diesem Kontext zu identifizieren. Die *formalizantes* sind für Gerson die zeitgenössischen Vertreter der platonischen Abstraktionslehre, welche eine Isomorphie von Denken und Sein verteidigten. Mit seiner Kritik griff Gerson eine bestimmte Schule an, und zwar die der Scotisten Franz von Meyronnes und Johannes von Ripa. ⁷⁵ Diese Ideen waren nach Gerson Thomas und Albert bekannt, die schon auf den »Irrtum der Pla-

74 MAARTEN J. F. M. HOENEN, *Modus loquendi Platoniorum*. Johannes Gerson und seine Kritik an Plato und den Platonisten, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, hg. von Stephen Gersh und Maarten J. F. M. Hoenen, Berlin /New York 2002, 325–343.

75 Vgl. HOENEN (wie Anm. 74) 333. Gerson ist in seiner Interpretation von Platon stark durch Thomas beeinflusst. Vgl. ebd., 337. Bei Thomas findet sich auch eine Deutung von Platon und dem *modus loquendi platoniorum*, welcher die Bezeichnung der platonischen Lehre als Irrtum, der Gedanke des Isomorphismus von Denken und Sein, die Abstraktionslehre und der Vergleich mit der Mathematik entspricht. Vgl. ebd., 335.

toniker« hingewiesen hatten; ein Irrtum, der von den *amici Platonis*, vor allem den Vertretern der Oxforder Schule wie Grosseteste, Kilwardby und Bacon verbreitet würde.⁷⁶

Sieben Jahre vor dem erwähnten Aufsatz, 1995, hatte Hoenen einen strittigeren mit dem Titel: »Ista prius inaudita«. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues« publiziert.⁷⁷ Der Titel *Ista prius inaudita* ist ein aus dem 11. Kapitel des zweiten Buches von *De docta ignorantia* entnommenes Zitat. Dieses findet sich gleich nach der Behandlung der *modi essendi*: »Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint«.⁷⁸

Der von Hoenen entdeckte anonyme Traktat trägt den Titel: *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse* und befindet sich als Cod. St. 687 in der Universitätsbibliothek von Eichstätt.

Der Traktat fängt mit der Behauptung der Existenz der vier Seinsweisen – *modi essendi universales* – an. Die erste betrifft die *necessitas absoluta*.⁷⁹ Die drei anderen bilden das endliche Universum, das die trinitarische Struktur des ontologischen Prinzips bewahrt. Diese drei für das Universum konstitutiven Seinsweisen sind: die *possibilitas* oder *materia universi*, die *anima* oder *forma universi*⁸⁰ und der *spiritus conexionis* oder *virtus universi*.⁸¹ Die letztere wird außerdem mit der Bewegung identifiziert.⁸²

Bezüglich der Struktur enthält das Werk ein Vorwort, in dem die vier Seinsweisen vorgestellt werden, und drei Kapitel. Das erste wird der Möglichkeit, das zweite der Form und das dritte der Verbindung beider oder dem Heiligen Geist gewidmet.⁸³

76 Vgl. JAMES A. WEISHEIPL, Albertus Magnus and the Oxford Platonists, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 32 (1958), 129.

77 MAARTEN J. F. M. HOENEN, »Ista prius inaudita«. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia medievale* XXI (1995), 375–476.

78 *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 15 [N. 156].

79 HOENEN, »Ista prius inaudita« (wie Anm. 77) 449: »Quatuor sunt modi essendi universales. Est enim modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quiditas, et in hoc essendi modo omnia in deo sunt ipsa necessitas absoluta.«

80 HOENEN, »Ista prius inaudita« (wie Anm. 77) 460.

81 HOENEN, »Ista prius inaudita« (wie Anm. 77) 468. Die Titel der einzelnen Kapitel wurden von Hoenen hinzugefügt. In der Handschrift werden die Kapitel durch die Anfangsbuchstaben und das *Explicit* getrennt. Vgl. ebd. 395.

82 HOENEN, »Ista prius inaudita« (wie Anm. 77) 469: »Motum, per quem est conexio formae et materiae, spiritum quendam esse [...].«

83 HOENEN, »Ista prius inaudita« (wie Anm. 77) 448–459, 460–468 und 468–476.

Macht diese knappe Zusammenfassung den Zusammenhang mit den Kapiteln 7–10 des zweiten Buches von *De docta ignorantia* deutlich, ist darüber hinaus die Menge identischer Passagen zwischen beiden Texten enorm. Nach einer detaillierten Bewertung verschiedener Hypothesen behauptet Hoenen, dass der anonyme Traktat aller Wahrscheinlichkeit nach das Muster sei, entsprechend dem Cusanus die Kapitel 7–10 verfasst habe.⁸⁴

Obwohl die Entdeckung Hoenens von höchster Wichtigkeit ist, darf man nicht übersehen, dass die Lehre der *modi essendi* weder im anonymen Traktat noch bei Cusanus ihre ursprüngliche Quelle findet. Anscheinend ist sie auf eine nicht ganz wörtliche, aber sehr bezeichnende Weise zum ersten Mal in den Werken des Thierry von Chartres zu finden.⁸⁵

1.2. Die *modi essendi* bei Thierry von Chartres

Einer systematischen Formulierung der Lehre der *modi essendi* begegnen wir noch nicht in *Librum hunc*, sondern erst in den *Lectiones* und den *Glosae*. Glücklicherweise stellt eine Auswahl der Passagen aus diesen beiden Werken für den Vergleich mit den Texten des Cusanus kein großes Problem dar. Obleich der doktrinelles Inhalt der gleiche ist, repräsentieren die *Glosae* eine entferntere Parallele im Vergleich zu der auffallenden terminologischen Nähe, die in den *Lectiones* zu sehen ist. Aus diesem Grund möchte ich mich vor allem auf die letzteren stützen und nur in einschlägigen Fällen auf die *Glosae* zurückgreifen.

Die Termini *complicatio* und *explicatio* sind ihrerseits hauptsächlich in den *Lectiones* zu finden. Wie Peter Dronke bestätigt hat, sind sowohl diese Termini als auch die Formulierungen der vier *modi* Innovationen

84 Hoenen datiert den Traktat auf die Jahre zwischen 1420 und 1440 und schreibt ihn dem Kreis des Heymericus de Campo zu. Vgl. HOENEN, »Ista prius inaudita« (wie Anm. 77) 426–435.

85 Das wäre die von Pauli und Dupré verlangte gemeinsame Quelle. Vgl. HEINRICH PAULI, Neues aus der Cusanusforschung, in: Aktuelle Mitglie­derinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft 1 (1996), 4–6. Pauli fasst sein Urteil in folgenden Worten zusammen (ebd. 5): »Hoenens Entdeckung bleibt sensationell, aber es wäre dem jetzigen Erkenntnisstand angemessener, in Überschrift und Argumentation den Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu unterlassen«. WILHELM DUPRÉ, »Ista prius inaudita«. Einige Bemerkungen zu M. Hoenens's Aufsatz »Ista prius inaudita«. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues«, *Medioevo XXI* (1995), 375–476, in: MFCG 24 (1998), 238–242.

von Thierry selbst. Im Folgenden werde ich zusammenfassend referieren, welche Rolle diese Termini in der Philosophie Thierrys spielen.

Thierry erklärt in den *Lectiones*, dass alles, was es gibt, entweder Körper oder Geist ist. Diese erste Einteilung wird durch die Begriffe *complicatio* und *explicatio* einerseits sowie *necessitas* und *possibilitas* andererseits in vier Glieder unterteilt.⁸⁶ Er bemüht sich, zu erklären, dass dasjenige, was in der Einheit eingefaltet ist, dasselbe ist wie das, was in den Dingen ausgefaltet ist. Tatsächlich meint er, die Gesamtheit sei nur eine einzige. Allenfalls kann sie aus verschiedenen Perspektiven studiert werden: »und eine und dieselbe Gesamtheit ist in der absoluten Notwendigkeit, in der Notwendigkeit der Verknüpfung, in der absoluten Möglichkeit (und) in der bestimmten Möglichkeit. Und diese sind vier Weisen des Seins der Gesamtheit aller Dinge [...]«. ⁸⁷ Damit führt der Meister seine Lehre der *modi essendi* ein. Es sind dieselben vier *modi*, die wir bei Cusanus gesehen haben: *necessitas absoluta*, *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* und *possibilitas absoluta*.

Nachfolgend bietet er eine Beschreibung jeder Seinsweise an, wobei er mit der absoluten Notwendigkeit anfängt: (1) »Und zwar ist diese Gesamtheit in der absoluten Notwendigkeit in einer Einfachheit und einer gewissen Verbindung aller Dinge, die Gott ist [...]. Denn die absolute Notwendigkeit ist die Einfaltung aller Dinge in der Einfachheit«. ⁸⁸ Das heißt, dass die absolute Notwendigkeit die göttliche Einfaltung ist.

In der (2) Notwendigkeit der Verknüpfung ist die Gesamtheit der Dinge »in einer gewissen Ordnung und Progression; jedoch unveränderlicherweise [...]«. ⁸⁹ Gleichfalls ist die Notwendigkeit der Verknüpfung

86 *Lectiones* II n. 5: »Cuius complicationis explicatio est omnia que fuerunt que erunt et que sunt. Nam sicut unitas precedit pluralitatem ita simplicitas que deus est in qua complicata est universitas precedit rerum diversitatem et pluralitatem. Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab inmutabilitate. Et quia unitas pluralitatem, inmutabilitas precedit mutabilitatem. Inde est quod deus est eternus. Ipse enim vera unitas est complicans in se rerum omnium universitatem in simplicitatem.«

87 *Lectiones* II n. 9: »et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quatuor modi existendi universitatis omnium rerum.«

88 *Lectiones* II n. 9: »Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est [...]. Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate.«

89 *Lectiones* II n. 9: »in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen [...]«.«

»die Ausfaltung dieser Dinge in einer gewissen Ordnung. Diese Ordnung wird von den Physikern [*a phisicis*] ›Schicksal‹ genannt.«⁹⁰ In den *Glosae* entwickelt Thierry die Geschichte des Begriffes *necessitas complexionis* auf eine ähnliche Weise, wie wir es in *De docta ignorantia* II finden. Dabei sagt er, dass manche die Notwendigkeit der Verknüpfung »Weltseele, andere natürliche Gerechtigkeit, andere *ymarmenem* genannt haben. Manche andere haben sie aber *fatum*, andere *parchas*, andere Intelligenz Gottes genannt.«⁹¹

Nun bezieht sich der Begriff *necessitas complexionis* für den Meister von Chartres auf die platonischen Formen oder Ideen, die im Geiste Gottes sind.⁹² Auf diese Weise existieren die Formen der Dinge im göttlichen Geist, d. h. im *logos*, als losgelöste Formen.⁹³

Ihrerseits (4) ist die Gesamtheit in der absoluten Möglichkeit: »Nun ist die absolute Möglichkeit die Einfaltung derselben Gesamtheit der Dinge in der Möglichkeit, aus der sie lediglich in die Wirklichkeit kommen. Sie wird von den Physikern auch ursprüngliche Materie oder Chaos genannt.«⁹⁴

In den *Glosae* begegnen wir noch einmal einer Anspielung auf die Geschichte des Begriffes *possibilitas absoluta*, so wie es in *De docta igno-*

90 *Lectiones* II n. 9: »earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phisicis fatum dicitur.« Die Benennung dieser Ordnung als *fatum* schreibt Thierry auch den *antiqui* zu. Vgl. *Lectiones* II n. 6.

91 *Glosae* II 21: »Hec vero determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam conexiorem vitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii *ymarmenem* nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum alii *parchas* alii intelligentiam dei.« Vgl. PETER DRONKE, Thierry of Chartres, in: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. by Peter Dronke, Cambridge 1989, 370. Es ist interessant, dass die Begriffe *Eimarmenē* und *Lex naturalis* im selben Sinne im *Asclepius*, den Thierry kannte, in Zusammenhang stehen. Vgl. P. DRONKE, ebd., Anm. 43.

92 *Lectiones* II n. 43: »Mens etenim divina generat et concipit intra se formas i. e. naturas rerum que a philosophis vocantur ydee. Unde divinitas nichil aliud est quam ipsa mens divina que est generativa ydearum. Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa veniunt in possibilitatem sic quod habent esse ex ipsa prima forma et materia i. e. possibilitate i. e. habent per eas esse.«

93 Wie ich gezeigt habe (S. 262), lehnt Cusanus die Notwendigkeit der Verknüpfung als Bereich der losgelösten Formen ab.

94 *Lectiones* II n. 9–10: »Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos.«

rantia II zu finden ist: »Weil sie die ursprüngliche Materie, die manche yle, andere Urwald, andere Chaos, andere Hölle, gewisse andere aber Fähigkeit und Mangel, die von Gott geschaffen wurden, nannten.«⁹⁵

Letztlich (3) ist die Gesamtheit der Dinge in der bestimmten Möglichkeit *possibiliter et actu* [...].⁹⁶ Damit ist die Gesamtheit der aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen gemeint, die Thierry als Ausfaltung der absoluten Möglichkeit versteht: »Nun ist die bestimmte Möglichkeit die Ausfaltung der absoluten Möglichkeit in der Wirklichkeit mit der Möglichkeit [...].«⁹⁷

Bisher kann man behaupten, dass die *Lectiones* von Thierry von Chartres nicht nur die Lehre der *modi essendi* auf dieselbe Weise, wie man sie bei Nikolaus findet, zeigen, sondern, dass diese Lehre durch die repräsentativsten Begriffe der Philosophie des Cusanus strukturiert wird, und zwar die Begriffe Einfaltung (*complicatio*) und Ausfaltung (*explicatio*).

Im Folgenden biete ich einen Vergleich zwischen manchen der bedeutendsten Parallelstellen der *Lectiones* und der *Glosae* des Thierry und der *Docta ignorantia* des Cusanus.

95 *Glosae* II 18: »Quare ipsa est materia primordialis quam alii ylem alii silvam alii cahos alii infernum quidam aptitudinem atque carentiam dixerunt que a deo creata est.« Im Traktat *De sex dierum operibus* ist *possibilitas absoluta* durch die vier Elemente charakterisiert.

96 *Lectiones* II n. 9: »Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu.«

97 *Lectiones* II n. 9–10: »Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate.«

Thierry von Chartres

Glosae II 21: »Hec vero determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam connexionem vitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii ymarmenem nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum alii parchas alii intelligentiam dei.«

Lectiones II n. 9: »et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quatuor modi existendi universitatis omnium rerum.«

Lectiones II n. 9: »Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est [...]. Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate.«

Lectiones II n. 9–10: »Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos.«

Glosae II 18: »Quare ipsa est materia primordialis quam alii ylem alii silvam alii cahos alii infernum quidam aptitudinem atque carentiam dixerunt que a deo creata est.«

Lectiones II n. 9: »earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phisicis fatum dicitur.«

Nicolaus Cusanus

De docta ign. II, 7: h I, S. 83, Z. 6–11 [N. 129]: »hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formae in veritate.«

De docta ign. II, 7: h I, S. 83, Z. 12–14 [N. 130]: »Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis.«

De docta ign. II, 7: h I, S. 83, Z. 20f. [N. 130]: »Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt.«

De docta ign. II, 8: h I, S. 86, Z. 18f. [N. 134]: »Unde Hermes aiebat yle esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum.«

De docta ign. II, 8: h I, S. 86, Z. 19f. [N. 134]: »Et ex nostris quidam aiebat chaos mundum naturaliter praecessisse et fuisse rerum possibilitatem [...].«

De docta ign. II, 9: h I, S. 90, Z. 5–7 [N. 142]: »Hanc excelsam naturam [...] alii fatum in substantia [...] nominarunt.«

II. Das *Commentum Librum hunc* als Quelle der Kapitel 7 und 8 von *De mente*

Die Lehre der *modi essendi* findet eine komplexere Entfaltung in *De mente* (1450). Der Blickwinkel ist in diesem Fall erkenntnistheoretisch. Aus dieser Perspektive werden die *modi essendi* als *modi cognoscendi* verstanden.

Am Anfang des 7. Kapitels versucht Cusanus zu zeigen, dass es zwischen den Meinungen über den Geist, welche die Platoniker und die Aristoteliker geäußert haben, Übereinstimmung gibt: »Über jede Harmonie nämlich fanden sie ein Urteil im Geist und fanden, daß der Geist aus sich Begriffe bildet und so sich bewegt, wie wenn eine lebendige, der Unterscheidung fähige Zahl von sich aus daran ginge, Unterscheidungen zu machen [...]«. Dann gibt uns der Text zu verstehen, dass nach der Meinung der Platoniker der Geist »zusammenfassend [*collective*] und einteilend [*distributive*] vorgeht«. Ihrerseits findet diese Doppelbewegung auf vier verschiedene Weisen statt, nämlich »entweder an Hand der Einfachheit und absoluten Notwendigkeit [*secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae*] oder der absoluten Möglichkeit [*possibilitatis absolutae*] oder der Notwendigkeit der Verknüpfung, das heißt der determinierten Notwendigkeit [*necessitatis complexionis vel determinatae*], oder endlich der determinierten Möglichkeit [*possibilitatis determinatae*]«. ⁹⁸

Im Kontext des Werkes sind die vier Modi Momente des Angleichungsprozesses des endlichen Geistes. Cusanus erklärt, es gebe zwei Erkenntnisweisen, und zwar (1) die Erkenntnis, die der Geist erlangt, indem er sich des Körpers als Instrument bedient – das heißt, die empirische Erkenntnis, die dadurch vermittelt wird, was Nikolaus den Geist

98 *De mente* 7: h²V, N. 97, Z. 8–16: »Credo omnes, qui de mente locuti sunt, talia vel alia dixisse potuisse, moti ex his, quae in vi mentis experiebantur. De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretiones procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae aut ob aptitudinem perennis motus.« Ich benutze in diesem Fall die Übersetzung von Martin Honecker: NIKOLAUS VON KUES, *Der Laie über den Geist (Idiota de mente)*, hg. von Martin Honecker† und Hildegund Menzel-Rogner† (NvKdÜ 10), Hamburg 1949, 39. Vgl. meinen Aufsatz: Die Auffassung der Mathematik bei Cusanus und das daraus entstehende Gewissheitsproblem, in: *Der Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, hg. von Harald Schwaetzer und Marie-Anne Vannier (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte. Reihe B: Studien, Band 2), Münster 2011. Es ist so zu verstehen, dass Cusanus sich auf die verschiedenen Thesen – »talia vel alia dixisse« – der *Platonici* et *Peripatetici* bezieht. So kann *aut* die Konjunktion einer exklusiven Disjunktion sein (d. h. »entweder – oder«), die sich auf das Verb *reperiebant* bezieht. Das heißt: »[...] omnes, qui de mente locuti sunt [sowohl *Platonici* als auch *Peripatetici*] [...] reperiebant [...] mentem [...] collective ac distributive procedere [...]«

der Arterien nennt.⁹⁹ Diese Schicht umfasst die Wahrnehmung (*sensus*), die Vorstellungskraft (*imaginatio*) und den Verstand (*ratio*). Zweitens (2) die Erkenntnis, die der Geist erlangt, indem er sich seiner selbst als Instrument bedient – »mens utitur se ipsa pro instrumento« –, was eine von der Erfahrung losgelöste Erkenntnis ermöglicht, die deswegen als reine Erkenntnis verstanden werden kann. Diese Erkenntnis kann ihrerseits in zwei Unterklassen unterteilt werden: (2.1) sofern es eine konzeptuelle Erkenntnis ist, was die Notwendigkeit der Verknüpfung betrifft, und (2.2) sofern es eine nicht konzeptuelle Erkenntnis ist, was die absolute Notwendigkeit betrifft. Nun ist es nötig, um diese Skizze besser zu verstehen, die Angleichungsprozesse des Geistes genauer zu studieren.

Im ersten Kapitel von *De mente* unterscheidet Cusanus zwischen dem Geist, wie er in sich lebt (*mens in se subsistens*) und dem Geist, wie er im Körper ist (*mens in corpore*). Im letzten Fall ist der Geist *ex officio* Seele.¹⁰⁰ Diese ist mit dem Körper mittels des Arteriengeistes (*spiritus articularum*) verbunden.

Der Ausdruck *spiritus articularum* ist auch in *De coniecturis* mit derselben Bedeutung zu finden. Cusanus beschreibt ihn dort als einen »körperlichen Geist, der, in den Adern eingeschlossen, Vehikel der Verknüpfung der Seele ist.«¹⁰¹ Dieser körperliche Geist wird in den verschiedenen Organen der sinnlichen Wahrnehmung eingehüllt, wie auch in der Vorstellungskraft und in der Ratio, damit der Geist sich an die *species* angleichen kann. Um diese Angleichung zu veranschaulichen, vergleicht Cusanus die Wirkung der *mens* auf den Geist der Arterien mit der Gestaltung einer flexiblen Materie, so wie Wachs von einem Handwerker gestaltet wird. So wie durch die menschliche Schöpfung das Wachs dem dargestellten Objekt angeglichen wird, kann der Geist durch die größere oder geringere Flexibilität des Arteriengeistes in den verschiedenen Or-

99 *De mente* I: h²V, N. 112, Z. 5–7: »Dicunt physici, quod anima est inmixta spiritui tenuissimo per arterias diffuso, ita quod spiritus ille vehiculum sit animae, illius vero spiritus vehiculum sanguis.«

100 *De mente* I: h²V, N. 57, Z. 8–13: »Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo.«

101 *De coni.* II 10: h III, N. 128, Z. 12f.: »Experimur corporalem spiritum, arteriis inclusum, vehiculum connexionis animae.«

ganen verschiedenartige Nachbildungen schaffen. Diese werden als *subtiles* oder *grossae* klassifiziert: »So bewirkt der Geist in unserem Leib entsprechend der unterschiedlichen Biagsamkeit der Arteriengeister in den Organen verschiedene Nachbildungen, feine und grobe [...]«. ¹⁰²

Die Idee, dass der Geist sich dem Erkannten angleicht, wird auch durch das Wort *assimilatio* ausgedrückt. Im Laufe des Prozesses der Angleichung geht der Geist von der *grossities* bis zur *subtilitas* hinüber. Zuerst gleicht sich der Geist jedem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren an, so dass er Eindrücke durch jeden Sinn erhalten kann. »Der Geist ist«, so Cusanus, »so sehr der Angleichung fähig, daß er sich im Sehen dem Sichtbaren angleicht, im Hören dem Hörbaren, im Schmecken dem Schmeckbaren im Riechen dem Riechbaren, im Tasten dem Tastbaren und in der Wahrnehmung dem sinnlich Wahrnehmbaren [...]«. ¹⁰³

Mittels dieser Angleichung erlangt man einen Eindruck davon, was für die Wahrnehmung anwesend ist, das heißt von dem, was für den Sinn ein Hindernis darstellt. Der Geist ist jedoch durch die Vorstellungskraft auch fähig, einen Eindruck davon zu erlangen, was nicht anwesend ist. Die Vorstellungskraft benimmt sich deswegen wie ein anderer Sinn, der einfach die Besonderheit hat, von dem beeindruckt zu werden, was abwesend ist. Nun sind weder der Sinn noch die Vorstellungskraft – da die letzte auch die Eigenschaften der Wahrnehmung hat – dazu befähigt, die Dinge zu unterscheiden. So kann sich der Geist »[...] in der Vorstellungskraft dem Vorstellbaren (angleichen). [...] Es verhält sich nämlich die Vorstellung bei Abwesenheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge wie irgendein Sinn ohne Unterscheidung der Sinnendinge. Denn er gleicht sich den abwesenden Sinnendingen unbestimmt an, ohne daß er einen Zustand vom anderen unterschiede«. ¹⁰⁴

102 *De mente* 7: h²V, N. 101, Z. 3–6: »Sic de luto et omnibus flexibilibus. Sic in nostro corpore mens facit secundum variam flexibilitatem spirituum arteriarum in organis varias configurationes subtiles et grossas [...]«. Die *mens* bedient sich danach verschiedener Arten der flexiblen Materie; so kann Cusanus über die körperlichen Geister im Plural sprechen, die von verschiedener Biagsamkeit sind. Man muss darunter eine Verzweigung desselben Geistes in den verschiedenen Organen verstehen.

103 *De mente* 7: h²V, N. 100, Z. 1–3: »Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus [...]«.«

104 *De mente* 7: h²V, N. 100, Z. 3–7: »[...] in imaginatione imaginabilibus [...]. Habet enim se imaginatio in absentia sensibilium ut sensus aliquis absque discretione sensibilium. Nam conformatur se absentibus sensibilibus confuse absque hoc, quod statum a

Das, was »einen Zustand vom anderen unterscheidet«, ist das Urteil des Verstandes. Der Geist ist also erst dann fähig, das Wahrgenommene als unterschieden zu erkennen, wenn er sich den Dingen mittels des Verstandes angleicht. Zum ersten Mal spricht Cusanus in diesem Text von *res*: »Aber im Denken [*in ratione*] gleicht er sich den Dingen mit Unterscheidung des einen Zustandes vom anderen an«. ¹⁰⁵ Der Verstand »kann allen Sinnendingen unterschieden und klar gleichgestaltet werden«. ¹⁰⁶ Diese rationelle Angleichung ermöglicht der Seele, sich ein Urteil über das Ding zu bilden. ¹⁰⁷

Derselbe Angleichungsprozess wird im nächsten Kapitel beschrieben, diesmal durch den Mund des Philosophen. Dieser beschreibt denselben Abschnitt des Prozesses, wobei er die Meinung der Ärzte (*physici*) paraphrasiert. ¹⁰⁸ Seine Rede beginnt mit einer Anspielung auf den *spiritus arteriarum*, »der ein ganz feiner durch die Adern verteilter Geist ist«. Dieser wird diesmal als »Werkzeug der Seele« (*instrumentum animae*) charakterisiert. Die Seele wird angeregt, wenn der Geist einem äußerlichen Hindernis begegnet. »So ist es klar, daß alles nur durch ein Hindernis empfunden wird«. ¹⁰⁹ Die Seele, die so angeregt wird, begreift das Hindernis auf verworrene, konfuse Weise. »Der Sinn nämlich [...] grenzt nicht ab«. ¹¹⁰

Weiter befindet sich in der Zelle der Vorstellung (*cellula phantastica*) ein feinerer und beweglicherer Geist. Wenn die Seele sich seiner als

statu discernat.« Interessant sind die Überlegungen von Harald Schwaetzer bezüglich der Vorstellungskraft. Vgl. HARALD SCHWAETZER, Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie, in: *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus*, hg. von João Maria André, Gerhard Krieger und Harald Schwaetzer (Bochumer Studien zur Philosophie 44), Amsterdam/Philadelphia 2002, 83–96.

105 *De mente* 7: h²V, N. 100, Z. 7f.: »Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat.«

106 *De mente* 7: h²V, N. 102, Z. 3f.: »Et alius in organo ratiocinativae est ad omnia sensibilia discrete et lucide configurabilis.«

107 Cusanus gebraucht tatsächlich das Wort *obiectum*. *De mente* 7: h²V, N. 100, Z. 9–11: »[...] quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilat rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto.«

108 *De mente* 8: h²V, N. 111.

109 *De mente* 8: h²V, N. 114, Z. 3–5: »[...] patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum. Unde fit, ut aliqua re obstante spiritus ille, qui sentiendi instrumentum est, tardetur.«

110 *De mente* 8: h²V, N. 114, Z. 5–7: »[...] confuse per sensus ipsos comprehendat, sensus enim, quantum in se est, nihil terminat.«

Werkzeug (*pro instrumento*) bedient, wird sie feinsinniger, »so daß sie sogar in Abwesenheit des Dinges die Form in der Materie wahrnimmt.«¹¹¹ »Es gibt – schließlich – im mittleren Teil des Kopfes, in der Zelle nämlich, die Verstandeszelle [*cellula rationis*] genannt wird, einen ganz feinen Geist, noch feiner als in der Vorstellungszelle, und wenn die Seele sich dieses Geistes als Werkzeug bedient, wird sie immer noch feinsinniger, so dass sie sogar einen Zustand vom anderen unterscheidet.«¹¹² So kann sich die Seele mittels des Verstandes einen Begriff dessen bilden, was sie vorher wahrgenommen hat, das heißt den Begriff der Erfahrung oder den empirischen Begriff.¹¹³

Durch diese Wechselwirkung der Seele mit dem Körper erreicht der Geist »die Dinge in der Weise, wie sie in der Seinsmöglichkeit oder der Materie erfaßt werden, und in der Weise, wie die Seinsmöglichkeit durch die Form bestimmt ist.«¹¹⁴ Wir begegnen so den zwei letzten Seinsweisen, die im Kapitel 7 beschrieben wurden, und zwar (3) der *possibilitas determinata* und (4) der *possibilitas absoluta*.

Da die empirische Erkenntnis im Allgemeinen von den Naturdingen handelt, wird sie als Physik oder Mechanik systematisiert. Tatsächlich ermöglicht das Urteil, das der Verstand von den wahrnehmbaren Daten bildet, empirische Gesetze einzuführen, welche die Grundlage solcher schlussfolgernder Wissenschaften darstellen. Ausgehend von diesen Gesetzen kann die Ratio Deduktionen durchführen, um neue Gesetze zu erlangen und sie anzuwenden. Nikolaus charakterisiert solche aus allgemeinen Gesetzen gewonnene deduktive Prozesse als »logische Mutmaßungen«.¹¹⁵

111 *De mente* 8: h²V, N. 114, Z. 9–13: »Est autem in prima parte capitis, in cellula phantastica, spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui [...], quo cum anima utitur pro instrumento, subtilior fit, ut etiam re absentata formam comprehendat in materia. Quae vis animae imaginatio dicitur [...].«

112 *De mente* 8: h²V, N. 115, Z. 1–4: »Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat [...].«

113 *De mente* 2: h²V, N. 64, Z. 8–11: »Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu.« Parallelstellen findet man z. B. in *De beryllo*: h²XI/1, N. 30, Z. 16f.: »incipit cognitio a sensibus«; *De vis*. 35: h VI, N. 111, Z. 9f.: »Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.« *Sermo XX*: h XVI, N. 5, Z. 3f.: »Nihil intellegimus, nisi a sensibilibus ortum capiat.«

114 *De mente* 7: h²V, N. 102, Z. 13–15: »[...] et res attingit modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur, et modo quo possibilitas essendi est per formam determinata.«

Der Geist erlangt aber nicht nur die empirische, durch den Leib erreichbare Erkenntnis. Er ist auch dazu fähig, durch sich selbst, d. h. von den körperlichen Organen unabhängig zu erkennen. Nikolaus meint durch den Mund des Philosophen, in diesem Fall bediene sich der Geist seiner selbst als Werkzeug (*se ipsa utatur pro instrumento*), statt sich des Körpers zu bedienen.¹¹⁶ Die Meinung der Ärzte hat tatsächlich deutlich gemacht, dass jede dieser Erkenntnisfähigkeiten ein körperliches Organ darstellt, sogar der Verstand, der sich im mittleren Teil des Kopfes befindet. Man sollte also bedenken, dass der Geist, wenn er sich seiner selbst (und nicht des Körpers) als Werkzeug bedient, sich des Intellektes bedient, der per definitionem höher als der Verstand und vom Leibe unabhängig ist. Erstaunlicherweise gibt Cusanus in diesem Text keinen expliziteren Hinweis. Im Gegenteil bezeichnet er diese Fähigkeit als Wissenschaftlichkeit (*disciplina*), »deshalb, weil man durch wissenschaftliche Erziehung und Gelehrsamkeit zu dieser Betrachtung der Form gelangt«,¹¹⁷ d. h. (2.1) zur Betrachtung der reinen Form. Das ist die Erkenntnisweise in der Notwendigkeit der Verknüpfung, die eine rein konzeptuelle Erkenntnis ist. »Danach bildet unser Geist«, so lautet die Passage, »nicht als Geist, der in den Körper, den er belebt, eingetaucht ist, sondern als Geist an sich, der aber mit dem Körper vereint werden kann, indem er auf seine Unwandelbarkeit blickt, Angleichungen an die Formen, und zwar nicht so, wie sie in die Materie eingetaucht sind, sondern wie sie in sich und an sich sind, und begreift die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge, indem er sich seiner selbst als Instrument bedient, ohne irgendeinen organischen Geist, [...]«. Und gemäß dieser Kraft bringt er die sicheren mathematischen Wissenschaften hervor und erfährt, dass es sein Vorzug ist, sich den Dingen, wie sie in der Notwendigkeit der Verknüpfung sind, anzugleichen und Begriffe zu bilden.«¹¹⁸ Während die empirische, d. h. die Erkenntnis der bestimmten und absoluten Möglichkeit, der Physik entspricht, betrifft

115 *De mente* 7: h²V, N. 102, Z. 11f.: »Sed nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicitis facit mechanicas artes et physicas ac logicas coniecturas [...]«

116 *De mente* 8: h²V, N. 115, Z. 9f.: »[...] quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento [...]«

117 *De mente* 8: h²V, N. 111, Z. 8f.: »[...] eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem.«

118 *De mente* 7: h²V, N. 104, Z. 2f.: »Et secundum hanc vim exserit scientias certas mathematicales [...]«

die reine Erkenntnis, das heißt die Erkenntnis der Formen ohne Materie, die Mathematik.

Es gibt aber noch (2.2) eine reine, nicht konzeptuelle Erkenntnis, die Cusanus auf folgende Weise beschreibt: »Daher schaut der Geist auf seine Einfachheit, wie sie nämlich nicht allein von der Materie abgetrennt ist, sondern wie sie der Materie nicht mitgeteilt werden kann und in der Weise der Form unvereinbar ist, und bedient sich dann dieser Einfachheit als Werkzeug, um sich allem nicht nur abgetrennt außerhalb der Materie, sondern in der der Materie nicht mitteilbaren Einfachheit anzugleichen [...]. Und dies ist die Schau der absoluten Wahrheit«. ¹¹⁹ Nachstehend wechselt Cusanus den Modus vom Indikativ zum Konjunktiv, so dass man denken kann, dass diese Erkenntnisweise nicht notwendigerweise stattfindet. Der Text fährt so fort: »[...] wie wenn jemand in der zuvor geschilderten Weise sähe, dass alles Seiende verschiedenmaßen an der Seinsheit teilhat, und danach in der Weise, von der jetzt die Rede ist, über aller Teilhabe und Verschiedenheit die absolute Seinsheit selbst einfach hin schaute. Dieser würde wahrlich über der bestimmten Notwendigkeit der Verknüpfung alles, was er in Verschiedenheit gesehen hat, ohne sie sehen, in der absoluten Notwendigkeit, ganz einfach, ohne Zahl und Größe und jede Andersheit«. ¹²⁰ In diesem Fall beschäftigt sich der Geist nicht mehr mit der Mathematik. Er übertrifft vielmehr die Ebene der Mathematik, um sich mit der Theologie zu beschäftigen. Zusammengefasst kann man sagen: In der Erkenntnisweise der Einfachheit stellt Cusanus die theologischen Betrachtungen an, während er mittels der empirischen Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis in der Weise der bestimmten und absoluten Möglichkeit, die Physik betreibt und mittels der Erkenntnisweise in der Notwendigkeit der Verknüpfung die Mathematik. ¹²¹

Schließlich ist es nötig, die folgende Behauptung des Philosophen hervorzuheben: »Ich habe gelesen, daß von einigen die Kraft, die du Gelehrsamkeit nennst, Einsicht und jene, die du Einsicht nennst [d. h. der Modus der absoluten Einfachheit], von ihnen Vernünftigkeit [*intellectibilitas*] genannt wird«. ¹²² Darauf antwortet der Laie: »Es mißfällt mir nicht, denn auch so können sie passend bezeichnet werden«. ¹²³

119 *De mente* 7: h²V, N. 105, Z. 7–N. 106, Z. 1.

120 *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 1–8.

121 *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 12f.: »Et sic facit theologicas speculationes [...].«

122 *De mente* 8: h²V, N. 111, Z. 12f.: »Legi per aliquos vim, quam tu doctrina, intelligentiam, et illam, quam tu intelligentiam, illi intellectibilitatem nominari.«

Die folgenden Überlegungen sollen dabei helfen, die Frage zu beantworten, wer diese *aliqui*, mit denen Cusanus übereinstimmt, sein könnten.

II.2. *Ista prius non inaudita*

In der Absicht, das, was die Weisheit sei, zu bestimmen, erklärt Thierry von Chartres im zweiten Buch des *Librum hunc*, wie die Seele erkennt. Sie ist von einer solchen Natur – so heißt es bei Thierry –, dass sie sich immer an ihr Werkzeug anpasst. Hier kommt das Wort *assimilare* nicht vor – wie es bei Cusanus der Fall ist –, sondern *conformare*.¹²⁴ Obwohl weniger häufig, ist dieses Wort auch mit dem selben Sinne im cusanischen Text zu finden: »Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat«. ¹²⁵

Die Anpassung der Seele an ihr Instrument findet auf zwei Weisen statt: »Nun versteht die Seele das Ding auf zwei Weisen. Denn manchmal bedient sie sich ihrer selbst als Werkzeug; manchmal benutzt sie den Körper als Werkzeug«. ¹²⁶ Es scheint also zwischen reiner und empirischer Erkenntnis einen Unterschied zu geben. Die empirische betrifft die Sinneswahrnehmung, die Vorstellungskraft und den Verstand. Wenn die Seele sich der Sinne bedient, erlangt sie eine wenig subtile Erkenntnis, da das Instrument, also die Sinnesorgane, »ausgedehnt und undurchsichtig« ist. Die Erkenntnis der Einbildungskraft ist subtiler als die sinnliche: »Manchmal bedient sie sich eines subtileren Instruments, und zwar eines gewissen feinen Geistes, von dem die Ärzte sagen, er sei in der Zelle der Einbildungskraft. Die Seele also, die sich dieses feinsinnigeren Geistes als Instrument bedient, wird ziemlich viel feinsinniger, und zwar so, dass sie die Form auch bei Abwesenheit des Körpers versteht, obwohl auf eine verworrene, konfuse Weise«. ¹²⁷

123 *De mente* 8: h²V, N. III, Z. 14: »Non displicet, quia et sic convenienter vocari possunt.«

124 *Librum hunc* II 2: »Anima huius naturae est, ut suis semper seipsam conformet instrumentis.«

125 *De mente* 7: h²V, N. 100, Z. 7f.

126 *Librum hunc* II 3: »Anima vero modis duobus res comprehendit. Quandoque enim seipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur.«

127 *Librum hunc* II 4: »Quandoque vero subtiliori utitur instrumento, spiritu scilicet quodam tenui, quem in phantastica cellula esse dicunt physici. Utens igitur illo instrumen-

Die Fähigkeit zu unterscheiden, die dem Einbildungsvermögen fehlt, gehört ihrerseits zum Verstand. Weil dieser ebenso wie die Sinneswahrnehmung und die Vorstellungskraft zum Körper gehört, ist er an sich selbst ein körperliches Organ. Nach den Worten Thierrys ist er eine Zelle. Das heißt, dass er seinen Sitz im Körper hat, genauer: im mittleren Teil des Kopfes. Da die Ratio die subtilste Ebene der empirischen Erkenntnis darstellt, beschreibt sie Thierry als ein ätherisches Licht.¹²⁸

Das Instrument des Verstandes ermöglicht der Seele nicht, die reinen Formen, sondern nur die in die Materie eingetauchten Formen zu erkennen. Thierry veranschaulicht das mit dem folgenden Beispiel: Wenn einer das Wort »Weiß« hört, bildet er sich sofort das Weiße im Geiste, d. h. etwas bestimmtes Weißes, weil keiner die von der Materie getrennte Weiße konzipieren kann. So ist der Verstand der Einbildungskraft sehr nahe. Andererseits kann der Geist die reinen Formen doch erkennen, wenn er sich seiner selbst als Werkzeug bedient.

Thierry benennt den von dem Körper unabhängigen Geist mit *intellectia*.¹²⁹ Die gehöre nur Gott und einigen wenigen Menschen. So kann der Geist die unveränderlichen Formen erkennen, »da die Veränderlichkeit aus der Materie stammt«. ¹³⁰ Diese Erkenntnis ist für Thierry die Weisheit; denn sie ist das Verständnis des Dinges in seiner Unveränderlichkeit.¹³¹ Man findet hier zusammen mit der Notwendigkeit der Verknüpfung dieselbe Idee der *immutabilitas*, an die nach *De mente* der Geist sich anpassen muss, um die Formen zu erkennen. Daraus definiert Thierry die Weisheit genauer als das Verständnis der Wahrheit der bestehenden Dinge, d. h. der Dinge, die in ihrer Natur unveränderlich bleiben.¹³²

to anima aliquanto plus subtiliatur, adeo scilicet ut formam rei absentato corpore, comprehendat, sed confuse. Neque enim album a nigro neque (ut generaliter loquar) statum a statu discernit vel separat. Haec autem animae vis *imaginatio* a veteribus appellatur.«

128 *Librum hunc* II 4: »Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu anima pro instrumento utitur, alleviatur quodammodo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo, ut statum a statu discernat: ut hoc ipsum album ab eo statu quam hoc nomen scilicet *nigrum*, designat. Eodemque modo progredi licet per singula.«

129 *Librum hunc* II 6.

130 *Librum hinc* II 6: »Cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire.«

131 *Librum hunc* II 7: »Res ergo in sua immutabilitate (ut praedictum est) comprehendere, summa quidem est sapientia.«

Wenn auch die Lehre der *modi essendi* im *Librum hunc* nicht zu finden ist, findet man doch eine Anwendung der aristotelischen Einteilung der Wissenschaften, die Thierry von Boethius übernimmt, im selben Sinn, wie es Cusanus macht.¹³³ Wenn der Geist sich mit der Theologie beschäftigt – so heißt es bei Thierry – bedient er sich seiner selbst als Werkzeug. Wenn er sich mit der Mathematik beschäftigt, bedient er sich auch seiner selbst, erkennt aber nur die von den Körpern abstrahierten Formen. Schließlich bedient sich der Geist, wenn er sich mit der Physik beschäftigt, der Ratio als Werkzeug.

Jeder der drei Kommentare des Thierry bringt systematisch jede der Seinsweisen mit den spekulativen Wissenschaften zusammen, die Boethius in *De trinitate* beschreibt – Theologie, Mathematik und Physik –, um zu zeigen, dass das Verständnis der göttlichen Trinität nur von der Perspektive der Theologie her – und nicht der zwei anderen Wissenschaften – möglich ist.¹³⁴

Er selbst macht auf die Tatsache aufmerksam, dass die Gesamtheit der Dinge auf vier Weisen besteht, obgleich die spekulativen Wissenschaften drei sind.¹³⁵ Gleich darauf ordnet er über das Binom *complicatio – explicatio* die spekulativen Wissenschaften im Rahmen des ontologischen Prozesses vom Einen zum Vielen. Während die Theologie sich mit dem einfachen Einen, d. h. mit der absoluten Notwendigkeit befasst,¹³⁶ beschäftigt sich die Physik mit der Ausfaltung dieser Einfachheit.

132 *Librum hunc* II 7: »Ideoque dictum est sapientiam esse comprehensionem veritatis rerum que sunt i. e. que in sui natura inmutabiles sunt.«

133 *Librum hunc* II 8: »aut enim illam veram contemplatur formam que est divinitas et nominatur theologia – *theos* namque Deus, *logos* ratio dicitur – aut formas intuetur quae sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit et tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis scientia, aut formas in corporibus considerat et nominatur physica i. e. naturalis scientia. Physis namque natura interpretatur.«

134 BOETHIUS, *De trinitate*, in: BOETHIUS, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, ed. and trans. by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (Loeb Classical Library 74), Cambridge (Ma.) 1973 (1918), p. 8, ll. 5–14 (= BOETHIUS, *Philosophiae consolationis libri quinque, accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*, ed. Rudolf Peiper, Lipsiae 1871, p. 152, ll. 4–14): »Nam cum tres sint speculativae partes, *naturalis*, in motu inabstracta ἀνυπεξίρετος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt [...]), *mathematica*, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), *theologica*, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret) [...].«

135 *Lectiones* II n. 9: »Cum autem rerum universitas, ut dictum est, subiecta sit theologie, mathematice et phisice secundum diversas considerationes est tamen universitas rerum quatuor modis.«

136 *Lectiones* II n. 4.

In einer mittleren Position befindet sich die Mathematik, die sich mit dem Bereich der Notwendigkeit der Verknüpfung befasst. Der Grund solcher Behauptung liegt, wie in *De mente*, darin, dass sie die Formen in ihrer Wahrheit betrachtet (*in veritate sua*): »Die Mathematik betrachtet die Notwendigkeit der Verknüpfung, welche die Ausfaltung der Einfachheit ist. Denn die Mathematik betrachtet die Formen der Dinge in ihrer Wahrheit [...]«. ¹³⁷

Dass der Studiengegenstand der Mathematik die *necessitas complexionis* ist, bedeutet, dass sie die außerhalb der Materie betrachteten Formen studiert. Das besagt aber nicht, dass diese Formen in der Wirklichkeit außer der Materie existieren können. ¹³⁸

Schließlich liefert die Physik eine Erkenntnis der Gesamtheit der Dinge, so wie sie in der absoluten und in der bestimmten Möglichkeit ist. Das heißt, sie beschäftigt sich sowohl mit der absoluten als auch mit der bestimmten Materie. Deshalb, so meint Thierry, wurde die Physik von Boethius als *scientia naturalis* charakterisiert. ¹³⁹ Die Formen, die man in der Physik betrachtet, sind aber keine wahren Formen, sondern Abbilder

137 *Lectiones* II n. 11: »Mathematica considerat necessitatem complexionis que est explicatio simplicitatis. Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat [...] et mathematica que dat scientiam abstractorum scilicet necessitatis complexionis.« Der Ausdruck *in sui natura*, den Thierry im *Librum hunc* gebraucht, wird in den *Lectiones* zu der Struktur, die sich in *De mente* befindet, geändert, nämlich: *in veritate sua*. Man muss jedoch einige Unterschiede beachten. Für Cusanus erkennt der Geist, wenn er auf seine Unwandelbarkeit achtet, in der Notwendigkeit der Verknüpfung. Thierry aber nimmt keinen ontologischen Ausgangspunkt, sondern einen epistemologischen: die Klassifizierung der spekulativen Wissenschaften, statt von einer erkenntnistheoretischen Betrachtung auszugehen. Er spricht deswegen nicht von der Unveränderlichkeit des Geistes, sondern von der Unveränderlichkeit der Mathematik selbst. *Lectiones* II n. 23: »MATHEMATICA inquit. Ecce de alia parte speculative. SINE MOTU est i. e. sine mutabilitate. Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum verum triangulum et cetera in hunc modum. Unde sine motu dicitur quia res abstracte et inmutabiliter considerat.«

138 *Lectiones* II n. 18: »INABSTRACTA vero dicitur mathematica eo quod FORMAS considerat que non possunt esse SINE MATERIA. Et quia sic considerat inde est quod quedam diversitas quodam modo in eis est que mathematica considerat. Quam diversitatem contrahunt ex hoc quod non possunt esse sine materia. Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt. Unde dicimus et verum est quod mathematica comitatur materiam. Et necessitas complexionis quam mathematica considerat materiam comitatur quoniam ea que sunt in necessitate complexionis et que mathematica considerat non possunt esse sine materia.«

139 *Lectiones* II n. 19: »Naturalem appellat eo quod naturas considerat i. e. FORMAS immateriatas.«

der Dinge (*imagines rerum*).¹⁴⁰ Er belegt den Unterschied zwischen *forma in veritate sua*, die in der Mathematik studiert wird, einerseits und *imago formae*, die in der Physik betrachtet wird, andererseits auf folgende Weise: »Wenn von jemandem ein Kreis in Wasser oder Staub geformt wird, dann kann er dort aufgrund der Unbeständigkeit der Materie niemals die Wahrheit des Kreises erzeugen. In der Materie kann nämlich die Wahrheit niemals sein, sondern nur ein Bild des Kreises. Dennoch ist es in der Wahrheit und im Bilde derselbe Kreis, aber auf je andere Weise: dort als Wahrheit, hier als Bild.«¹⁴¹ Kurz gesagt, werden die Formen, sofern sie Wahrheit sind, von der Mathematik studiert, und sofern sie Abbilder der Wahrheit sind, von der Physik. Zusammenfassend gesagt, sind die Gegenstände der Physik Abbilder der mathematischen Formen.

Da die Mathematik die reine Ausfaltung der göttlichen Einfaltung darstellt, weil sie die rein ausgefaltete Wahrheit ist, fungiert sie als Propädeutik für die Theologie, also für die Betrachtung der absoluten Form. In diesem Sinn kann die Mathematik zur Erkenntnis Gottes führen, weswegen sie – so Thierry – als *disciplina* oder *doctrina* verstanden werden darf. Die Benennung der Fähigkeit, Mathematik als *disciplina* zu betreiben, wird in einer Klassifizierung der zu den Seinsweisen passenden Erkenntnisfähigkeiten geordnet. Thierry klassifiziert sie nach Boethius als *ratio*, *disciplina* und *intelligentia*. Während die Rolle und die Nomenklatur der *ratio* unproblematisch sind, ist es bei den zwei anderen nicht so der Fall. An erster Stelle wiederholt Thierry die Worte des Boethius, nach denen die *disciplina* der Mathematik, d. h. dem Quadrivium, entspricht:¹⁴² »IN MATHEMATICIS DISCIPLINALITER.«¹⁴³ Außerdem erklärt er, das Wort *disciplina* stamme aus dem Verb *disco* und werde mit der Mathematik assoziiert, weil die Alten sie als ein propädeutisches Studium für die Theologie zu lernen pflegten: »In der Mathematik *disciplinaliter*, nicht weil wir dabei nicht die Intelligenz verwenden, sondern [weil] in

140 *Lectiones* II n. 19: »Ubi enim forma est inmateriaata nunquam potest esse veritas sed imago.«

141 *Lectiones* II n. 20: »si fiat circulus in aqua vel in pulvere ab aliquo, numquam potest ibi facere veritatem circuli propter fluxum materiae. In materia enim numquam potest esse veritas sed imago circuli. Similiter in aliis consimilibus numquam potest eorum veritas in materia inveniri sed imago tantum; idem tamen circulus et in veritate et in imagine, sed alio et alio modo: ibi veritas, hic imago.«

142 Die Kapitälchen gehören zum Text des Boethius, den Thierry kommentiert.

143 *De trinitate* II.

der Mathematik *disciplina* als ›lernen‹ verstanden wird, weil die Philosophen der Antike zuerst Mathematik zu lernen pflegten, um dann die Einsicht in die Gottheit erreichen zu können.¹⁴⁴ Deswegen verbindet er mit dem Wort *disciplina* den Terminus *doctrina*: »Daher wird sie auch Mathematik, d. h. doktrinhaft genannt; denn *mathesis* wird mit Doktrin übersetzt«. ¹⁴⁵

Was für eine Erkenntnisfähigkeit wird denn in der Mathematik gebraucht? Der Ausdruck »non quod ibi non utamur intelligentia« gibt zu verstehen, dass die der Mathematik entsprechende Erkenntnisfähigkeit die Intelligenz ist. Bisher könnte man denn schließen, *disciplina* sei die Mathematik selbst, d. h. ein Synonym der mathematischen Wissenschaft. Dennoch scheint das Wort auch die Fähigkeit, Mathematik zu treiben, zu betreffen. So sagt der Meister von Chartres: »in mathematica vero [utendum est] intellectu qui est disciplina«. ¹⁴⁶ In der Tat definiert Thierry die *disciplina* als »jene Kraft der Seele, die wir gebrauchen, um die Wahrheit der Dinge zu verstehen, wozu wir durch die mathematischen Wissenschaften gelehrt werden«. ¹⁴⁷ Thierry ordnet die *disciplina* in Bezug auf die anderen Erkenntnisfähigkeiten: »Denn in der Theologie muss man die Einsicht [*intellectibilitas*] oder Intelligenz [*intelligentia*] anwenden; in der Mathematik (in der Notwendigkeit der Verknüpfung) aber den Intellekt [*intellectus*] (der die *disciplina* ist); in der Physik den Verstand [*ratio*], die sinnliche Wahrnehmung und die Vorstellungskraft, die alles das, was sie begreifen, um die Materie herum begreifen«. ¹⁴⁸

144 *Librum hunc* II 15.

145 *Librum hunc* II 15: »Unde etiam mathematica i. e. doctrinalis dicitur. *Mathesis* namque doctrina interpretatur.«

146 *Lectiones* II n. 30.

147 *Lectiones* II n. 29: »Et illa quidem vis anime qua utimur ad comprehendendum rerum veritatem ad quod disciplinis mathematicis instruimur illa inquam vis anime disciplina vocatur.« Auch in der *Glosa* II 7 definiert er die *disciplina* als: »vis anime que ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat«; II 2: »Disciplina in veritate easdem formas considerat.«

148 *Lectiones* II n. 30: »Nam in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia: in mathematica vero intellectu qui est disciplina: in physica ratione sensu et imaginatione que circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt.« Die gleiche Einordnung findet sich in der *Glosa* II 27: »Sed in necessitate absoluta ea anime potentia utimur que est intelligibilitas: in necessitate vero complexionis ea que est intelligentie species in dignior que dicitur disciplina: in possibilitate vero utraque, ratione.«

Während in den *Lectiones disciplina* nicht Synonym von *intellectus* zu sein scheint, wird dieses Wort in der *Glosa* mit *intelligentia* identifiziert. Mit den Worten des Thierry heißt es: »Die Seele besteht also aus diesen Fähigkeiten: Wahrnehmung, Vorstellungskraft, Intelligenz [*intelligentia*] und Einsicht [*intelligibilitas*].«¹⁴⁹ Statt die höchste Kraft des Geistes so, wie er es in den *Lectiones* gemacht hat, *intellectibilitas* zu benennen, nennt er sie hier *intelligibilitas*.¹⁵⁰ Dieses Wort kommt bei Cusanus im ganzen Werk zwei Mal vor; einmal in *De filiatione dei* und einmal in *De venatione sapientiae*. Beidemale scheint es nicht eine spezielle Erkenntnisfähigkeit zu meinen, sondern bloß die Möglichkeit, etwas zu verstehen.¹⁵¹ Dagegen kommt, wie wir gesehen haben, das Wort *intellectibilitas* in *De mente* vor, mit demselben Sinn, der hier zu verstehen ist.¹⁵²

Zum Schluss möchte ich noch einen schematischen Vergleich der bedeutendsten Parallelstellen darbieten.

149 *Glosa* II 3: »Anima igitur constat ex his viribus: sensu imaginatione ratione intelligentia atque intelligibilitate.«

150 *Glosae* II 8: »Intelligibilitas autem est vis anime removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque etiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem conuetur unionem.«

151 *De fil.* 3: h IV/1, N. 69; *De ven. sap.* 36: h XII, N. 106.

152 Vgl. oben Anm. 122.

Thierry von Chartres
Librum hunc

Commentum II 2: »Anima vero duobus modis res comprehendit. Quandoque enim se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur.«

Commentum II 6: »Corpori non est obnoxia [sc. anima] formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. [...] Hae ergo res in sui natura suaeque quam sepe nominavimus puritate inmutabiles sunt cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire.«

Commentum II 7: »Res ergo in sua immutabilitate [...] comprehendere, summa quidem est sapientia. Ideoque dictum est sapientiam esse comprehensionem veritatis rerum quae sunt i. e. quae in sui natura inmutabiles sunt.«

Commentum II 6: »Cum igitur tot modis anima instrumentis utitur corporeis se ipsa quandoque pro instrumento utitur [...]. Unde fit ut ex nimia aeris subtilitate oculus ipsum inter se et obstaculum aliquod minime comprehendat sed nec sensus aliquis nisi forte aer tanto impetu moveatur ut anima ipsum per obstaculum motus sentiat. Patet igitur quod grossum et testum instrumentum subtilitatem anime quodam modo tardat.«

Commentum II 3: »Quale ergo instrumentum invenit talem se illi conformat circa id quod eodem instrumento comprehendit ut quoniam oculus grossum quiddam est et testum nec aliquid oculo anima nisi grossum comprehendat sed illud quidem confuse sed per obstaculum.«

Nicolaus Cusanus
De mente 7 und 8

De mente 7: h²V, N. 103, Z. 1–5: »Post haec mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico [...].«

De mente 7: h²V, N. 105, Z. 7–10: »Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento [...].«

De mente 8: h²V, N. 113, Z. 9–11: »Utitur etiam spiritu per medullas diffuso anima pro instrumento tactus. Cum enim aliquod solidum obstat corpori, offenditur et quodammodo retardatur spiritus, et inde tactus.«

De mente 7: h²V, N. 100, Z. 1–3: »Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus [...].«

De mente 8: h²V, N. 114, Z. 3–5: »patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum. Unde fit, ut aliqua re obstante spiritus ille, qui sentiendi instrumentum est, tardetur.«

De mente 7: h²V, N. 100, Z. 9–11: »[...] quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilant rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto.«

De mente 8: h²V, N. 113, Z. 1f.: »Cum ergo aliquod exterius obstaculum invenit, repercutitur spiritus ille, et excitatur anima ad perpendendum illud, quod obstat.«

De mente 8: h²V, N. 114, Z. 1–3: »Cum ergo spiritus ille instrumentum sit sensuum [...] patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum.«

Commentum II 4: »Quandoque vero subtiliori utitur instrumento: spiritu scilicet quodam tenui quem in phantastica cellula esse dicunt phisici. Utens igitur illo instrumento anima aliquando plus subtiliatur: adeo scilicet ut formam rei absente corpore comprehendat sed confuse. Neque enim album a nigro neque (ut generaliter loquar) statum a statu discernit vel separat. Haec autem animae vis ›imaginatio‹ a veteribus apelatur.«

Commentum II 4: »Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu anima pro instrumento utitur, alleviatur quodammodo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo ut statum a statu discernat: ut hoc ipsum album ab eo statu quem hoc nomen, scilicet nigrum, designat. Eodemque modo progredi licet per singula.«

Commentum II 5: »Formas etiam rerum cum hoc utitur instrumento considerat non tamen in puritate sua sed participatas: admixtas scilicet materie et coniunctas ut si ad aures cuiuspiam hoc nomen albedo pervenerit album statim in animo formet: eo scilicet quod albedinem in puritate sua comprehendere nequeat. Haec ergo vis anime ratio dicitur. Etique est imaginatio coniunctissima quemadmodum rationali cellule affinis valde est et minimo distans spacio phantastica [...] Ratio vero statum a statu discernit.«

De mente 8: h²V, N. 114, Z. 9–16: »Est autem in prima parte capitis, in cellula phantastica, spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui per arterias diffuso, quo cum anima utitur pro instrumento, subtilior fit, ut etiam re absentata formam comprehendat in materia. Quae vis animae imaginatio dicitur, quoniam per eam anima rei absentatae imaginem sibi conformat. Et per hoc a sensu differt, qui solum re praesente formam comprehendit in materia, imaginatio vero re absentata, confuse tamen, ut statum non discernat, sed multos status simul confuse comprehendat.«

De mente 7: h²V, N. 100, Z. 7f.: »Sed in ratione cum discretionem status a statu se rebus conformat.«

De mente 8: h²V, N. 115, Z. 1–4: »Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat, vel statum vel formatum.«

De mente 8: h²V, N. 115, Z. 9f.: »quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento«.

De mente 8: h²V, N. 115, Z. 5–7: »Nec tamen rerum comprehendit veritatem, quoniam formas comprehendit materiae admixtas, materia vero confundit formam, ut veritas circa eam comprehendi non possit.«

Schlussbemerkung

Die Stellen des Thierry, die man bei Cusanus finden kann, stehen sowohl im *Librum hunc* als auch in den *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* und in der *Glosa super Boethii librum de S. Trinitate*. Man darf deswegen nicht behaupten, dass Cusanus einen bestimmten Text vor sich gehabt hätte, als er sein eigenes Werk schrieb.

In diesem Aufsatz habe ich mich auf zwei Punkte konzentriert: (I) die Lehre der *modi essendi* und (II) die erkenntnistheoretischen Spekulationen, die Cusanus in *De mente* entwickelt. Fassen wir unsere vorläufigen Ergebnisse zusammen.

In den *Lectiones* begegnet man der Lehre der vier *modi essendi* im selben Sinn, wie Cusanus sie präsentiert. Darüber hinaus ist diese Lehre durch die am meisten repräsentativen Begriffe der Philosophie des Cusanus strukturiert, und zwar die Begriffe *complicatio* und *explicatio*.

Vor allem in *De docta ignorantia* II wird diese Lehre ausführlich beschrieben. Dabei wird es deutlich, dass Cusanus sie übernimmt, aber sie gleichzeitig im Sinne seiner eigenen Lehre der *docta ignorantia* umschreibt. Die Hauptpunkte, die Cusanus umgeändert hat, sind die Folgenden: (i) Die absolute Möglichkeit kann nichts anderes als die absolute Notwendigkeit sein. (ii) Die Notwendigkeit der Verknüpfung ist keine Mittelinstanz zwischen der absoluten Notwendigkeit und der bestimmten Möglichkeit. Es gibt sie in der Wirklichkeit nur in Verbindung mit der Möglichkeit. (iii) Die Verbindung muss als eine absolute Bewegung – die in der Einheit eingefaltet ist – verstanden werden, die mit der Ruhe zusammenfällt.

Andererseits beschreibt Cusanus in *De mente* die vier Seinsweisen aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive. Von daher muss man sie – statt als *modi essendi* – als *modi cognoscendi* verstehen. Trotzdem scheint Cusanus von diesem Blickwinkel aus eine vollkommene Übereinstimmung mit Thierry gefunden zu haben. Diesmal wird die Lehre nicht als die der Platoniker – so wie in *De docta ignorantia* II – vorgestellt. Vielmehr präsentiert sie Cusanus entweder als seine eigene Meinung – durch die Figur des Laien – oder als eine schon bekannte Lehre – durch die Figur des Philosophen.

Da die Parallelen in den Texten Thierrys verstreut sind, ist es leider unmöglich, die genaue Quelle der Cusanus-Texte zu identifizieren. Ob er

alle drei Kommentare des Thierry oder irgendeine Zusammenfassung dieser Kommentare, die wir nicht mehr zur Verfügung haben, kannte, kann man aus diesen Elementen nicht entscheiden. Man darf nur schließen, dass Thierry von Chartres, bald auf direkte, bald auf indirekte Weise, eine wesentliche und noch wenig recherchierte Quelle des Cusanus darstellt.

Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem im Denken des Cusanus

Zu einem Grundproblem von *De docta ignorantia**

Von Norbert Fischer, Eichstätt

Zuweilen wird von *Gottesbegriffen* gesprochen, sogar von *adäquaten Gottesbegriffen*. Dagegen sagt Augustinus: »De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus.«¹ Denn begriffliches Sprechen von Gott ist stets *inadäquat*.² Augustinus vermeidet solches Sprechen allerdings nicht aus dumpfer oder elitär-spiritualistischer Ablehnung begrifflichen Denkens.³ Wer von Gott spricht, darf ihn nicht *definieren* wollen, weil *De-finitionen* stets zu *Verendlichungen* führen. Vielmehr müssten Denkende die *Begrenztheit* ihres Vermögens eingestehen und ihr Denken *infinieren*, für den Unendlichen öffnen.⁴ Wer könnte denn Gott mit der Hand seines Denkens in begreifendem Zugriff erfassen? Was hat man begriffen, wenn man Gott »unendlich«

* Erste Fassung des Textes für eine Akademie-Tagung in Mainz (Vortrag am 20. Oktober 2001), umgearbeitet für einen Vortrag in Trier (14. Januar 2011). Zur philosophiegeschichtlichen Aufarbeitung vgl. JOHANNES HIRSCHBERGER, Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973 (MFCG 11), 39–54.

1 *Sermo* 117, c. 3 § 5 (PL 38, 663); dort lautet die Fortsetzung: »Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile.«

2 Z. B. AUGUSTINUS, *Confessiones*, ed. Lucas Verheijen (Corpus christianorum. Series latina 27), Turnholti 1981, I, 10 (c. xi, l. 68): »non inveniendo invenire potius quam inveniendo non invenire te«. Zur *Inadäquatheit* vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague 1984 [La Haye 1961; deutsch: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987 (12003)], XV. 4. 24. 182. 273.

3 Vgl. dazu WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt am Main 1998 (12001), 145.

4 Vgl. dazu NORBERT FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie 2), Paderborn 1995, bes. 118ff. Die genannte Aufgabe hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* übernommen.

nennt?⁵ Dazu ist ein Text Friedrich Nietzsches aus *Die fröhliche Wissenschaft* zu beachten. Er lautet:

»Im Horizont des Unendlichen. — Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffelein! Sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände des Käfigs stößt! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, — und es giebt kein ›Land‹ mehr!«⁶

Vielleicht meint mancher, er hätte etwas Klares oder gar einen Begriff gedacht, wenn er Gott als den *Unendlichen* dächte. Dass solche Annahmen

-
- 5 Das ginge vermutlich nur über den handhabbaren Gebrauch des Begriffs des Unendlichen in der Mathematik. Die Infinitesimalrechnung, um deren Erfindung übrigens ein scharfer Prioritätenstreit zwischen Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz entbrannt ist, erzeugt zum Beispiel handhabbare Werte zur Berechnung der Steigung von Tangenten an Kurven oder auch des Quadraturproblems, das sich stellt, wenn man die Fläche unter einer Kurve oder zwischen zwei Kurven messen will. Die Genauigkeit des Ergebnisses kann allerdings ins Unendliche hinein gesteigert werden. Derart stellt sie näherungsweise eine gewisse Beziehung vom Endlichen zum Unendlichen her. Sobald man auf diese Weise versucht, Unendlichkeit in mathematischen Prozessen darzustellen, wird klar, dass solche Versuche nur zu einem negativen Begriff des Unendlichen führen können. Der Gedanke der endlosen Steigerung endlicher Zahlen bringt keinen positiven Begriff vom Unendlichen hervor, weil jede so erreichte Zahl endlos bis ins Unendliche gesteigert werden kann. So wenig es einen Weg von dem uns unmittelbar bekannten Endlichen zum aktual Unendlichen gibt, so wenig lässt sich ein Weg vom unbestimmt gedachten Unendlichen zu Endlichem denken. Zur Untersuchung der Bedeutung für Mathematik und Naturwissenschaft vgl. grundlegend FRITZ NAGEL, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 9), Münster 1984. Dem Vf. stand das Manuskript eines erhellenden Vortrags zur Verfügung, den Gregor Nickel am 22. Dezember 2010 in Eichstätt zum Verhältnis von Georg Cantor und Nikolaus von Kues gehalten hat: »Veritas in Speculo Mathematico. Verschränkungen von Mathematik und Theologie bei Nikolaus von Kues und Georg Cantor«. Zu beachten ist auch die Rezension von GREGOR NICKEL zu: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Perspektiven (MFCG 29), hg. von Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer, Trier 2005, in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2010) 126–129 (mit Literaturhinweisen).
- 6 FRIEDRICH NIETZSCHE, Die Fröhliche Wissenschaft, KSA [= FRIEDRICH NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980] Bd. 3, 480, Nr. 124; in der folgenden Nr. 125 (*Der tolle Mensch*) verkündet Nietzsche den Tod Gottes.

problematisch sind, lässt sich an Augustinus und Immanuel Kant,⁷ aber auch an Ludwig Feuerbach zeigen. Im *Wesen des Christentums* heißt es:

»Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein nur die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*«. ⁸

Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem hat Folgen für das Atheismus-Problem, wie es in späteren Jahrhunderten akut geworden ist. Cusanus scheint solche Schwierigkeiten gehäht zu haben. Seine Lösung hält Unendliches und Endliches in der Differenz und macht doch wechselseitige Beziehungen zwischen dem Unendlichen und den endlichen Wesen denkbar.⁹ Er lässt *De docta ignorantia* mit der Annahme beginnen, dass allem Endlichen durch göttliche Gabe die natürliche Sehnsucht eigen sei, auf bessere Weise zu sein, als der jeweilige natürliche Zustand es ihnen gewährt.¹⁰ Er sieht in den Versuchen, auf bessere Weise zu sein, ein vom Unendlichen eingepflanztes Ziel und behauptet, dass alle endlichen Wesen dieses Ziel erstrebten und geeignete Mittel besäßen, es zu erreichen.¹¹ Insbesondere fasst er geistige Wesen ins Auge, deren angeborene Urteilskraft sie zur Lösung der Aufgaben des Erkennens befähige.¹²

7 Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft [= KrV] B (Riga 1787) XXXf. (= KrV, 2. Aufl., hg. von Benno Erdmann [Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt., Bd. III], Berlin 1911, mit Originalpaginierung am Rand); zur Interpretation vgl. z. B. NORBERT FISCHER/DIETER HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn 1999, bes. 54: »der *Verlust* der präbendierten Einsichten der spekulativen Vernunft« sei »in der Tat ein *Gewinn* für die Möglichkeit einer Lösung der Aufgaben des zweiten Teils der Metaphysik«.

8 LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (1841), in: *Gesammelte Werke*, Band 5, hg. von Werner Schuffenhauer, mit einer Vorbemerkung von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin 1984, 30.

9 Damit antwortet er implizit schon auf eine Fragestellung, die später noch Emmanuel Levinas bewegt hat; vgl. LEVINAS, *Totalité et infini* (wie Anm. 2).

10 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–5 [N. 2]: »Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio [...]«.

11 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 5f. [N. 2]: »atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna«; die Dinge sind insofern energetische Zentren (Aristoteles), Kraftzentren, Machtzentren (Nietzsche). Der Sinn von Sein wäre insofern »agere« (= »wirken«). Zu fragen ist aber, worin die höhere Seinsweise besteht; nach Cusanus gehört zu ihr schließlich auch ein Nichtwissen, also das Eingeständnis eines Nichtkönnens.

12 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 6f. [N. 2]: »[...] quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi [...]« im Bewusstsein von diesem Streben kommt der genannte Sinn von Sein zu sich selbst.

Allen endlichen Wesen spricht Cusanus natürlicherweise Neigung und Kraft zu, dieses Ziel zu erstreben, »damit ihr Sehnen nicht vergeblich sei und sie am Ende die Ruhe berühren können«. ¹³ Im Rahmen seines Strebens versuche jeder gesunde und freie Geist, das Wahre zu erfassen. ¹⁴ Um im Forschen zum Erfolg zu kommen, hat der Geist zu beurteilen, worüber er zunächst kein Urteil hat. Um Unsicheres beurteilen zu können, beginnen Forschende mit sicheren Voraussetzungen und gründen auf diese Voraussetzungen durch *Synthesis* ihre Urteile über Unsicheres. ¹⁵ Die *Synthesis*, die der Geist auf dem Weg von ›Verhältnisbestimmungen‹ erreicht, bezeichnet Cusanus gleichsam triumphierend als den ›Weg alles Forschens‹. ¹⁶

Als Beispiel einer Wissenschaft, in der sich synthetische Erkenntnisse gewinnen lassen, führt er die *Mathematik* an, deren Urteile bekanntlich verschiedene Schwierigkeitsgrade haben. ¹⁷ Obwohl die Suche nach synthetischer Erkenntnis Schwierigkeiten macht, scheint Cusanus in ihr zunächst die schönste Bestätigung für seine Annahme zu finden, dass die göttliche Gabe, die alles zu höheren Seinsweisen streben lässt, den Sinn des Seins von Welt und Mensch ausmacht. Mag auch alles in der Welt

-
- 13 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 7f. [N. 2]: »[...] ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.« Hier spielen Motive des ARISTOTELES (*Metaphysik* Λ 7, 1072b3: ὤς ἐρώμενον) und AUGUSTINS eine Rolle (*Confessiones* (wie Anm. 2) I, 1 (c. i, l. 6s.): »tu excitas [...]«). Die Ruhe ist laut Cusanus »in amato pondere propriae naturae« zu suchen. Diese Formulierung wird hier in Anknüpfung an *Confessiones* (wie Anm. 2) XI, 40 (c. xxx, l. 1) verstanden (»et stabo et solidabor in te«). »pondus« kann auch heißen: Festigkeit, Beständigkeit. Man könnte den Text aus *De docta ign.* auch übersetzen: »im Geliebten durch das Gewicht der je eigenen Natur«.
- 14 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–13 [N. 2]: »Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit [...] cognoscere dicimus [...]«
- 15 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 14f. [N. 2]: »Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant;« Die Methode wird im Text als »comparativa inquisitio« bezeichnet; sie wird hier als »synthetisch« aufgefasst (vgl. »com-parare«: vergleichend zusammenstellen).
- 16 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 15f. [N. 2]: »Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.«
- 17 Zum Grund des Einleuchtens der »prima notissima principia«: sie sind selbstentworfen (»coniecturae«). Leicht seien einige Urteile aus den *Ersten Prinzipien* abzuleiten, die von selbst einleuchten; *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 19–22 [N. 2]: »haec in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilius.«

jetzt unvollkommen sein, so strebt laut Cusanus doch alles, was ist, in eigenem Tun auf dem einzigmöglichen Weg zu der ihm möglichen Vollkommenheit.¹⁸ Läse jemand nur den Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches von *De docta ignorantia*, so müsste ihn die Frage ratlos machen, was es mit dem Titel dieses Werks auf sich haben könnte. Der Titel, der entgegengesetzte Zustände miteinander verknüpft, verheißt einem Geist nichts Gutes, der das Wahre umfassen oder berühren will.¹⁹ Nichts in der Welt gibt sich nach Cusanus mit dem Zustand zufrieden, in dem es von Natur aus ist. Oder umgekehrt: alle Dinge in der Welt sind durch ihr natürliches Streben auf dem Weg der Seinssteigerung, die Erhaltung ihres Seins voraussetzt. Das Gute, das es allein wert ist, Schwierigkeiten und Mühen auf sich zu nehmen, die *Werte*, die alle Wesen von Natur erstreben, wären somit *Seinserhaltung* und *Seinssteigerung*.

Der Jubel über die Annahme, alles sei auf dem Weg zur Vervollkommnung, mag einem aber aus verschiedenen Gründen im Halse stecken bleiben; zum Beispiel aufgrund der Einsicht, dass Friedrich Nietzsches Umwertung aller Werte, die zum *Tod Gottes* – zum *Mord an Gott* – führt, gerade auf diesem Gedanken fußt.²⁰ Martin Heidegger zitiert in seiner Abhandlung *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹* folgende These Nietzsches:

»Der Gesichtspunkt des ›Werths‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.«²¹

Falls alles Seiende von Natur aus notwendig danach strebt, auf bessere Weise zu sein, drängt sich die Frage auf, ob das, »was so das Seiende in

18 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 19 [N. 2]: »difficultas et labor«; diese Ausdrücke weisen auf Augustins Charakterisierung der ›conditio humana‹ (»ignorantia et difficultas«), vgl. dazu AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, ed. William M. Green (Corpus christianorum. Series latina 29), Turnholti 1970, III, 52 (c. xviii, l. 51) und 69 (c. xxiii, ll. 52 ss.).

19 Zur »coincidentia oppositorum« vgl. JOSEF STALLMACH, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Münster 1989.

20 Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹, in: DERS., Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 210; jetzt in: Holzwege (Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2003 (1977), Seitenzahlen laut Originalpaginierung, die in der Gesamtausgabe mit aufgeführt ist.

21 FRIEDRICH NIETZSCHE, KSA (wie Anm. 6) Bd. 13, 36. Vgl. HEIDEGGER, Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹ (wie Anm. 20) 210.

seiner *essentia* bestimmt«, mit Nietzsche als »Wille zur Macht« bezeichnet werden müsste.²² Dächte Cusanus das Streben alles Seienden als Streben nach »Macht-Wachstum«,²³ so gehörte sein Denken laut Heideggers Diagnose in die Geschichte des Nihilismus, die als Metaphysik begonnen hat, aber mit dem *Tod Gottes* endet.²⁴ Kaum hat Cusanus das naturhafte Streben aller Dinge nach einem besseren Zustand als göttliche Gabe vorgestellt, stößt er im Blick auf das höchste Streben an eine unüberwindbare Schranke, die schlagartig klar macht, warum sein Werk mit Recht den Titel *De docta ignorantia* trägt.

Wenn synthetische Erkenntnisse nur durch die Bestimmung von Verhältnissen zu erlangen sind, das Unendliche sich aber der Verhältnisbestimmung grundsätzlich entzieht, ist zu fragen, warum wir *Unendliches* zum Ziel unseres Erkenntnistrebens machen. Sofern menschliche Erkenntnis nur durch synthetische Verhältnisbestimmung möglich ist und diese Möglichkeit irgendwie mit dem Unendlichen zusammenhängt und das Unendliche also grundsätzlich unerkennbar bleibt, wäre es besser, von »der Wahrheit«, von absolut Wahrem und Unendlichem zu schweigen.²⁵

Cusanus hält dennoch am Versuch einer denkenden Vergegenwärtigung des Unendlichen fest. Beim Versuch denkerischer Annäherung an das Unendliche bleibt ihm aber nur die Möglichkeit, das seltsame Ziel zu erstreben, das uns wissen lässt, dass wir in dieser Frage nicht wissen können: »desideramus scire nos ignorare.«²⁶ Denn Unendliches kann ein

22 HEIDEGGER, Nietzsches Wort »Gott ist tot« (wie Anm. 20) 212; vgl. auch 239f.: »Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.«

23 NIETZSCHE, KSA (wie Anm. 6) Bd. 12, 353.

24 HEIDEGGER, Nietzsches Wort »Gott ist tot« (wie Anm. 20) 196ff.

25 Sei es nun ein Schweigen, in dem das Unendliche für nichtig gehalten wird, oder ein Schweigen, in dem das Unendliche sprachlos, aber beredt, vergegenwärtigt wird. Vgl. dazu KANT, KrV (wie Anm. 7) B 650; vgl. weiterhin LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), in: Werkausgabe, Band 1: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 501)*, Frankfurt am Main 1984. Zu beachten ist hier der vielzitierte Satz 7: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« In einem Brief an Ludwig von Ficker (Oktober oder November 1919) schreibt Wittgenstein zur Erläuterung (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Briefwechsel*, hg. von Brian F. McGuinness und Georg Henrik von Wright, Frankfurt am Main 1980, 96): »Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige.«

26 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 18 [N. 4].

endlicher Geist im Wissen nicht erreichen, sein *unersättliches* Streben nach vergleichender Erkenntnis bleibt im Blick auf Unendliches grundsätzlich für immer ungestillt. Die Ungestilltheit hat im Blick auf die Annehmbarkeit des Daseins Gottes aber keineswegs schädliche Folgen für die heutige Gottesfrage. Sofern ein Geist sucht, obwohl er durch sein Tun keine *Ruhe* finden kann, lässt sich sein Streben nämlich nicht so auslegen, als ob er *Macht-Wachstum* im Sinne Nietzsches erstreben wollte.²⁷

Soweit sei der Problemhintergrund skizziert. Um auf die Spur einer Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem zu kommen, wird im ersten Hauptteil dieses Vortrags zunächst die *Notwendigkeit* der Frage nach Unendlichem untersucht. Im zweiten Hauptteil wird sodann *nach dem Weg* gefragt, auf dem ein Geist – trotz seiner Endlichkeit – nach Unendlichem suchen kann. Im dritten Teil geht es um das *Ziel* der Suche, das uns die Suche nach dem Unendlichen so ans Herz legt, dass die Sprache Züge annimmt, die von einer Beziehung aus Liebe geprägt sind.²⁸

1. Das Unendliche als notwendige, aber theoretisch unlösbare Aufgabe der Erkenntnis

Die größte Vollkommenheit im Erkennen spricht Cusanus dem Menschen zu, der am deutlichsten die Unwissenheit erkannt hat, die ihm als endlichem Wesen unüberwindlich anhängt.²⁹ Demgemäß behauptet er

27 Das ist die Gesamttendenz der Cusanusdeutung von TILMAN BORSCHKE, Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1990 (21992). Vgl. dazu die Rezension von NORBERT FISCHER, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17 (1992) 96–101.

28 Der Liebesgedanke ist aber selbst so facettenreich, dass er widersprüchlich zu werden scheint, sofern einerseits erotische Liebe gemeint sein kann, andererseits eine Liebe aus reinem Wohlwollen (>gratis diligere<), die auf göttliches Freisein von Mangel verweist, so wie Gott die Welt aus nichts geschaffen habe (AUGUSTINUS, *Confessiones* [wie Anm. 2] XIII, 5 [c. iv, l. 2s.]: »non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae«).

29 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 19–21 [N. 4]: »Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri.« Vgl. dazu auch IMMANUEL KANT, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik A (Königsberg 1766) 115f. (= hg. von Paul Menzer [Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 7), I. Abt., Bd. II], Berlin 1905, S. 368, Z. 1–7). Kant bestimmt die Metaphysik in dieser vorkritischen Schrift als »eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft« und sagt, dass »dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste« sei, »wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird.«

ausdrücklich, die *wichtigste* aller Lehren sei die des Nichtwissens: »*maxima ignorantiae doctrina*«. ³⁰ Ein Mensch werde also umso gelehrter sein, je mehr er wisse, dass er unwissend ist: »*Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem*«. ³¹ Cusanus geht es beim Eingeständnis des Nichtwissens nicht um eine tragische Geste, wie Faust sie in seinem ersten Monolog ausführt. Zwar endet auch Fausts Studium der Philosophie, der Juristerei, der Medizin und der Theologie mit der Einsicht, »daß wir nichts wissen können«. ³² Faust nimmt das Ergebnis aber zum Anlass einer heftigen Klage, da es ihm unerträglich scheint, nicht zu wissen, »was die Welt / Im Innersten zusammenhält«. ³³ Faust, der im Wissen *Macht* sucht, also mit dem ›Wissen des Nichtwissens‹ nicht zufrieden ist und sein kann, flüchtet ins Irrationale und hat sich »der Magie ergeben«, um das große »Geheimnis« doch noch zu lüften. ³⁴

Cusanus sucht anders als Faust nicht einen ›Archimedischen Punkt‹, von dem aus er die Welt nach Belieben bewegen und beherrschen könnte; er sucht kein *Machtwachstum* um jeden Preis, kein *Leistungs- und Herrschaftswissen*. ³⁵ Obwohl ihm positives Wissen nicht unwichtig ist, hält er es nicht für die »*maxima doctrina*«, sondern findet diese erst in der Lehre vom Nichtwissen. ³⁶ Zu fragen ist, warum Cusanus eine Einsicht für wichtig hielt, die das Nichtwissen wachsen lässt und keinen positiven Nutzen für die Absicht abwirft, Wissen vom Unendlichen zu gewinnen. ³⁷ Zwar hat er gesehen, dass die Beziehung aufs Unendliche

30 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 3 [N. 5].

31 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 21 f. [N. 4].

32 JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, Faust. Der Tragödie erster Teil (Goethes Werke [Hamburger Ausgabe] III), München 1986, *Nacht*, Vers 364.

33 GOETHE (wie Anm. 32) Verse 382 f.

34 Vgl. GOETHE (wie Anm. 32) Verse 379 und 377.

35 Zum ›Archimedischen Punkt‹ vgl. GEORG BÜCHMANN, Geflügelte Worte, bearbeitet von Winfried Hofmann, Frankfurt am Main/Berlin/Wien ³⁵1981, 311; zum »Leistungs- und Herrschaftswissen« vgl. MAX SCHELER, Philosophische Weltanschauung, in: DERS., Späte Schriften, hg. von Manfred Frings (Gesammelte Werke 9), Bern/München 1976 (Bonn ²2005), 75–84.

36 Zur positiven Bedeutung des Wissens im Bereich des Endlichen vgl. HANS BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main ²1988, 558 ff. (zum Ende der angeblichen »*curiositas*«-Kritik Augustins). Zur Interpretation Augustins vgl. dagegen MARTIN HEIDEGGER, Augustinus und der Neuplatonismus, in: Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 60), hg. von Claudius Strube, Frankfurt am Main 1995, bes. 224 ff.

37 Zwar mag das Unendliche als »*focus imaginarius*« (KANT, KrV [wie Anm. 7] B 672)

Ertrag für Fragen haben kann, die sich im Endlichen stellen, zum Beispiel für die Quadratur des Kreises.³⁸ Die Einsicht in den höheren Rang des Nichtwissens gegenüber synthetisch erworbenen Erkenntnissen nahm er zudem nicht als naturgegeben, sondern als unerwartete, »von oben kommende Gabe des Vaters der Lichte«. ³⁹ Durch sie erblickte er die grundsätzliche Unzulänglichkeit synthetischer Erkenntnis und die Unerkennbarkeit des Unendlichen, das nur im Übersteigen von Endlichem (»transcendenter«) zur Sprache zu bringen ist.⁴⁰ Der Weg zu dieser Einsicht führt über drei Stufen.⁴¹

Aus dem Blickwinkel der untersten Stufe gelangt er zur Einsicht, dass positive Erkenntnisse auf dem Weg der Verhältnisbestimmung erlangt werden. Die anfängliche Zuversicht, auf dem Weg synthetischer Erkenntnis so weitgehende Fortschritte machen zu können, dass Suchende am Ende Ruhe im ersehnten Ziel, in der Wahrheit des Ganzen, finden könnten, wird aber gestört.⁴² Sie wird zunächst gestört, weil sich zeigt, dass ein Geist, der die Wahrheit in Endlichem sucht, sein Ziel verfehlt und also in seiner Suche auf einen unendlichen Progressus verwiesen bleibt.⁴³

oder als Grenzwert unvermeidlich sein, doch reichte dazu die *bloße Idee des Unendlichen* aus; es muss kein wirkliches Unendliches dazu angenommen werden. Zum positiven und negativen Nutzen der Metaphysikkritik Kants, vgl. FISCHER/HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (wie Anm. 7) 50ff.

38 Vgl. schon *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10ff. [N. 10]; I, 10: h I, S. 19–21 [N. 27–29]; dazu z. B. *De con.* II, 2: h III, N. 82; *De beryl.* 28: h²XI/1, N. 45; *De stat. exper.*: h²V, N. 194; besonders *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 10f. »circulus unitrinus«.

39 *Epistola auctoris* (*De docta ign.* III, 12: h I, S. 163, Z. 8 [N. 263]); Parallele zu Kant, der sah, dass sich die Fragen der Metaphysik nicht auf die Weise der Naturwissenschaft beantworten lassen. Die Naturforscher sahen, wie objektive Forschung getrieben werden kann; ihm ist aufgegangen, dass mit dieser Methode die Aufgaben der Metaphysik nicht zu lösen sind; vgl. FISCHER/HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (wie Anm. 7) 85ff.

40 Vgl. *De docta ign.* I, 14: h I, S. 28, Z. 4 [N. 37]: »transcendenter intelligis triangulum infinitum«.

41 Diese drei Stufen können als *via affirmativa*, *via negativa* und *via eminentiae* charakterisiert werden; allerdings betreffen sie nicht unmittelbar die Gottesfrage, sondern beginnen gleichsam von unten und öffnen durch den Weg des Erkennens das Denken für eine transzendente Wirklichkeit, die die Kraft endlicher Erkenntnis unendlich übersteigt.

42 Zur Wahrheit des Ganzen vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Werke 3), Frankfurt am Main 1970, bes. 11ff.; dagegen vgl. den Gedanken der Störung (Blindung) der Vernunft: LEVINAS, *Totalité et infini* (wie Anm. 2).

43 Vgl. KANT, *KrV* (wie Anm. 7) B 364: »der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft

Aber auch auf der zweiten Stufe, in der Metaphysik, wird die Suche gestört, da hier die Unerkennbarkeit des Unendlichen als Unendlichen hervortritt. Damit gerät das Erkenntnisstreben des menschlichen Geistes auf der zweiten Stufe in eine noch schärfere Krise. Obwohl der Geist sieht, dass er, solange er »über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen« und Erkenntnisse im Endlichen gewinnen kann,⁴⁴ belästigt ihn die Ungewissheit, die mit dem Verwiesensein auf Unendliches und dessen Unerkennbarkeit zusammenhängt. Auf der zweiten Stufe stellt sich ihm also die Frage, ob er nicht an der Wahrheitsbefähigung des menschlichen Geistes verzweifeln muss, weil alle seine Bemühungen um Erkenntnis nichts mit absoluter Wahrheit zu tun haben, sofern er zweifelnd fragen kann, ob es die absolute Wahrheit, die er zwar von Natur aus sucht, am Ende überhaupt gibt.⁴⁵ Der Sinn seines Erkenntnisstrebens hängt nämlich davon ab, ob er eine dritte Stufe erreichen kann, auf der sich die Konsequenz des Skeptizismus vermeiden lässt. Alle diese Überlegungen zeigen, dass jede mögliche Lösung der Aufgabe mit einer Beziehung zwischen dem endlichen Geist und dem Unendlichen zu tun hat.

Die erste Stufe befriedigt das Erkenntnisstreben nicht, weil die Suche nach Erkenntnis über den Weg der Verhältnisbestimmung auf Ähnlichkeiten des Erkenntnisziels mit Anderem rekurrieren muss, die Wahrheit der Dinge sich durch solche Ähnlichkeiten aber nicht genau erfassen lässt.⁴⁶ Was nicht selbst als Wahres existiert, ist zu genauer Messung nicht geeignet: »omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest.«⁴⁷ Als Endliches, dessen genaue Bestimmung man zwar »transcendenter« oder auch »translative« suchen kann,⁴⁸ fasst Cusanus das Bild des dreieinen Kreises (>circulus unitrinus« oder »trinus«) ins Auge.⁴⁹ Die

überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.«

44 KANT, KrV (wie Anm. 7) B 297.

45 Vgl. NIETZSCHE, KSA (wie Anm. 6) Bd. 11, 506: »Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt«. Weiter (KSA Bd. 12, 351): »Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein »Ding an sich« giebt«.

46 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10f. [N. 10]: »non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere«.

47 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 12f. [N. 10].

48 Vgl. *De docta ign.* I, 14: h I, S. 28, Z. 4 [N. 37]; I, 16: h I, S. 30, Z. 6 u. 9 [N. 42].

49 *De docta ign.* I, 19: h I, S. 39, Z. 20f. [N. 58].

Größe von Kreisen kann ein endlicher Geist nicht durch den Kreis selbst erfassen, sondern nur mit der Hilfe von anderen geometrischen Figuren messen, zum Beispiel durch regelmäßige Vielecke, deren Eckenzahl jedoch ins Unendliche gesteigert werden müsste, um die Größe des Kreises messen zu können.⁵⁰

Wo die Erkenntnis von Endlichem auf Unendliches weist, gerät die Erkenntnis des Endlichen solange in Schwierigkeiten, als *der Seinsmodus des Unendlichen* unklar ist, der beim Versuch auftaucht, eine genaue Erkenntnis des Endlichen zu erlangen.⁵¹ Wenn genaue Erkenntnis von Endlichem des Rekurses auf Unendliches bedarf, zerrinnt die absolute Wahrheit des Endlichen zwischen den Fingern, solange ungeklärt ist, was es mit dem Unendlichen auf sich hat.

Die ruhige Zuversicht vom Beginn des ersten Kapitels ist einer Ruhelosigkeit gewichen, die von einer anfangs kaum geahnten Radikalität in der Wahrheitssuche des Cusanus zeugt, die bis heute zum Denken anregen kann. Obwohl das Denken des Cusanus nicht im Gewand des Skeptizismus einerschreitet, weiß es sich im Inneren von der Gefahr endgültiger Enttäuschung der menschlichen Wahrheitssuche bedroht. Ein endlicher Geist, der einsieht, dass er zwar zu genauer Erkenntnis des Endlichen auf Unendliches verwiesen ist, dass ihm das Unendliche *als* Unendliches aber unerreichbar bleibt, könnte auf die Annahme verfallen, sein Erkenntnisstreben sei am Ende zum Scheitern verurteilt. Cusanus merkt kühl urteilend an, dass die Washeit der Dinge, die Wahrheit des Seienden, die »quiditas rerum, quae est entium veritas«, bisher unerkannt geblieben sei und unerkannt bleiben werde.⁵² Obwohl alle Philosophen nach ihr geforscht hätten, habe keiner sie gefunden: »per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta.«⁵³ Wenn eine endliche Vernunft die gesuchte Wahrheit aber nie in ihrer Reinheit erreichen kann und die »veritas« also »in sua puritate inattingibilis« bleibt,⁵⁴ könnte ein Mensch, der sich in dieser Situation weiß, das naturhafte Streben nach Erkenntnis der Wahrheit für gänzlich sinnlos halten und darüber ver-

50 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10ff. [N. 10].

51 Was das Unendliche ist, wird Thema erstens in der Frage nach der »essentia«, »quiditas«; zweitens in der Frage nach dem »Seinsmodus«: ob etwas möglich, wirklich oder notwendig ist.

52 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 24f. [N. 10].

53 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 25f. [N. 10].

54 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 25. [N. 10].

zweifeln. Trotz aller Enttäuschung könnte er sich weiterhin zwar der Wahrheit des Endlichen auf Wegen nähern, wie sie in der Infinitesimalrechnung beschritten werden. Aber auch die größten Erfolge im Erwerb synthetischer Erkenntnis können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Einsicht, in der die Absurdität des Strebens nach der Wahrheit vor Augen geführt worden ist, tiefe Verzweiflung zur Folge hat.

Wer sieht, dass die durch Vergleichen und Verknüpfen gewonnenen synthetischen Erkenntnisse, so erstaunlich sie sein mögen, sich endlos verfeinern und erweitern lassen, dass also die Suche genauer Erkenntnis von Endlichem nie vollendet werden kann, hat die erste Stufe des Weges der Erkenntnis verlassen. Auf der zweiten Stufe findet er sich, ob er will oder nicht, von der Luft des Unendlichen umweht. Was immer mit Unendlichem gemeint ist: Es ist etwas unvergleichlich Anderes, das den Blick auf die Erkenntnis, die auf der ersten Stufe möglich war, verändert. Wer diesen Schritt geht, verlässt das Gebiet der *Physik*, gelangt in die *Meta-Physik*, ob er nun am *Problem* des Unendlichen verzweifelt oder es als Anspruch anerkennt, der das Denken fordert. Im dritten Schritt geht Cusanus den Weg zur *Religion*. Die Unzulänglichkeit positiver Erkenntnis und die Unerkennbarkeit des Unendlichen als Unendlichen treiben ihn nicht in den Skeptizismus, sondern werden ihm, trotz der zunächst widrigen Situation, zum Ausgangspunkt einer dritten Stufe, die eine *Beziehung* zwischen dem Unendlichen und Endlichem zu denken erlaubt.

2. Zur Frage nach dem Weg, auf dem ein endlicher Geist nach Unendlichem suchen kann

Obwohl die Wahrheit des Endlichen nicht unmittelbar erfasst und in ihrer Reinheit nicht einmal berührt, sondern in unendlicher Annäherung durch Vergleichen und Verknüpfen mit anderem Endlichem nur erstrebt werden kann, ist doch zu fragen, was es mit Unendlichem auf sich hat, das in unbestimmter Weise als asymptotischer Grenzwert in den Horizont des Suchenden gerät. Das Unendliche kommt auf diesem Wege nie *als Unendliches* in Blick, sondern nur als unbestimmtes Ziel endlos sich steigernder Annäherung von Endlichem an etwas unerreichbar Bleibendes, dessen innerer und absoluter Sinn verborgen bleibt, das also nur insofern unendlich genannt werden kann, als feststeht, dass es sich im

Vergleich mit Endlichem *nicht* erfassen lässt. Mit asymptotischer Annäherung ist grundsätzlich und definitionsgemäß ein Vorgang gemeint, der sein Ziel nie erreicht. ›Asymptote‹ ist der Gegenbegriff zu σύμπτωσις, zum Ineinsfall, zu dem nichts Bestimmtes begreifenden Begriff, von dem Cusanus als ›coincidentia‹ spricht.⁵⁵

Das Bewusstsein, auf dem Weg einer asymptotischen Annäherung an die Wahrheit zu sein, setzt beim Suchenden eine unbestimmte und auch unerklärliche Nähe zur absoluten Wahrheit voraus. Ein Suchender muss, um seinen Weg als Weg zur Wahrheit verstehen zu können, eine Ahnung davon haben, dass sein Streben mit der Wahrheit zu tun hat, zugleich aber auch ein Bewusstsein davon, dass er mit seiner Suche noch nicht zum Ziel gekommen ist und dass er auf dem Weg solcher Annäherung auch niemals mit der gesuchten Genauigkeit zu seinem Ziel gelangen wird. Geometer wissen, dass sie die Größe von Kreisflächen näherungsweise durch Vielecke bestimmen können, wissen aber zugleich, dass diese Methode von ihrem Ansatz her ungeeignet ist, die gesuchte Wahrheit in ihrer Genauigkeit zu bestimmen. Sie versuchen, die erkannte Nähe zur Wahrheit zu *erhalten* und in der Suche zu *steigern*. Asymptotische Versuche wären die Weise der Annäherung in zunehmender *Steigerung* der Erkenntnis, die ein Suchender vorher schon *innehatte*. Sie ist das immanente Verfahren des Geistes, der sich von Natur aus auf dem Weg der *Erhaltung* und *Steigerung* der Seinsbedingungen befindet. Sie erreicht nur Ergebnisse, deren Unzulänglichkeit für das höchste Ziel vom Ansatz her feststeht. Dennoch hat sie den Vorteil, dem forschenden Geist zugänglich und einsichtig zu sein. Sie ist die theoretische Annäherung an die Wahrheit, die der Natur des endlichen Geistes entspricht, der sieht, wie er seine Methode erweitern und verfeinern kann. Sie scheint ihm, obwohl sie ihn auf das *Problem* der ›praecisio veritatis‹ weist, einsichtig zu sein, da er sie *nach seinem Entwurfe* hervorgebracht hat.⁵⁶

55 Σύμπτωσις kommt von συμπίπτω. Die erstgenannten Bedeutungen bei WILHELM GEMOLL, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München 91991, 703: ›zusammenfallen, zusammenstürzen, einstürzen, zusammentreffen, zusammenstoßen‹. Nach HENRY GEORGE LIDDELL/ROBERT SCOTT/HENRY STUART JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford 1978 (91940, Supplement 1968) 1686 s. v. σύμπτωσις II.1 wurde das Wort schon von Archimedes gebraucht.

56 Vgl. *De coniecturis*; was Kant Entwurf nennt, steht in Beziehung zu ›conjectura‹; die gewählte Formulierung ist angelehnt an KANT, KfV (wie Anm. 7) B XIII: Die Naturforscher »begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe

Diese Erkenntnis sucht das Unendliche nicht *als Unendliches*, nicht als *absolute* Wirklichkeit. Vielmehr wird das Unendliche als Unendliches völlig *entwertet*, sofern es nicht *als Unendliches* gesehen, sondern nur als Funktion des endlichen Erkenntnistrebens in Blick genommen wird.⁵⁷ Wer das Ziel hätte, das Unendliche *als Unendliches* zu erkennen, erreicht es nicht in asymptotischer Steigerung der Genauigkeit, da es sich als solches jeder Verhältnisbestimmung entzieht. Das Unendliche wird in asymptotischer Annäherung entweder zu einem *Problem* oder zu einem gespenstisch anmutenden, die Vernunft zwar irritierenden, aber substanzlosen *Produkt* der Geistestätigkeit, die sich fortschreitend des Endlichen bemächtigt, was allenthalben geschieht.⁵⁸ Wie sehr sich der endliche Geist auf dem Weg der Verhältnisbestimmung imstande sehen mag, Strukturen einer vernünftigen Welt zu entwerfen, Strukturen des »mundus rationalis«, so wenig vermag er die wirkliche Welt hervorzubringen, den »mundus realis«. ⁵⁹ Noch unerreichbarer ist ihm jedoch *der Unendliche*, der als Ursprung einer wirklichen Welt gedacht werden könnte.

Wenn es noch andere theoretische Motive gäbe, das Unendliche als absolute Wirklichkeit zu suchen, nämlich als Unendliches (»infinitem ut

hervorbringt«; vgl. weiterhin auch KrV B 294–297; vgl. noch einmal B 364. Daraus folgt die Auslegung der kritischen Metaphysik als »Metaphysik der Probleme« (wobei ein Problem eine notwendige, aber theoretisch unlösbare Aufgabe ist; dazu schon KrV A [Königsberg/Riga 1781] VII = KrV, 1. Aufl., hg. von Benno Erdmann [Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 7) 1. Abt., Bd. IV], Berlin 1903, mit Originalpaginierung am Rand).

- 57 Es kann noch als »transzendentes Ideal« fungieren, aber dieses wäre dann nichts als eine entworfene Idee ohne transzendente Bedeutung. Durch diese Reduktion geschieht der »Mord« an Gott, von dem Nietzsche spricht. Kants Bestreben richtet sich gegen die Tendenz, Gott zum Entwurf der Vernunft herabzuwürdigen. Vgl. FISCHER/HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (wie Anm. 7).
- 58 Ein »Problem« im metaphysischen Sinne ist Kants »transzendentes Ideal«, das ein entworfener Gedanke ist und insofern kein »Gottesbegriff«, aber das Denken dennoch in Unruhe versetzt; vgl. KrV (wie Anm. 7) B 364. Das Synthetisieren zum Zweck der Erhaltung und Steigerung ist keine Errungenschaft und kein Fehlverhalten, das irgendwann in der Geschichte der Metaphysik eingesetzt hätte, sondern mit dem natürlichen Streben des Menschen schon immer unauflöslich verknüpft. Es war im Blick auf das Denken des Unendlichen aber auch schon immer eine Gefahr.
- 59 Vgl. *De coniecturis* I, 1: h III, N. 5, Z. 3f.: »Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.« Zu Kants Problem des »intellectus archetypus« und »ectypus« vgl. FISCHER/HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (wie Anm. 7) 73f., 129. Diese Zugangsweise bleibt im Sinne Kants ein Problem im Sinne einer notwendigen, aber unlösbaren Aufgabe, die das Denken zwar in Unruhe versetzen, aber nicht zu Lösungen führen kann.

infinitem«), wenn es die Aufgabe eines mit Urteilskraft versehenen Geistes wäre, die absolute Wirklichkeit des Unendlichen zu denken, kann dies nicht asymptotisch geschehen, sondern nur im Sinne der σύμπτωσις («coincidentia»). Diesen Weg schlägt Cusanus ein, indem er sich zum Beispiel auf Spuren Anselms von Canterbury dem Gedanken des Größten zuwendet, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann: »Maximum, quo maius esse nequit«. ⁶⁰ Anselms Gedanken fügt er die Bestimmung hinzu, das Größte sei auf einfache und von anderem Wirklichen abgelöste Weise zu denken, also nicht asymptotisch auf dem Weg der Verhältnisbestimmung, sondern eben »simpliciter et absolute«. ⁶¹ Auf dem Weg vergleichenden Erkennens begegnet einander Entgegengesetztes, Größeres und Kleineres, auch die Möglichkeit asymptotischer Annäherung an relativ Größtes und Kleinstes. Relative Steigerungen verlieren aber im einfach und absolut Größten ihren Sinn, sie verlieren in ihm die Gegensätzlichkeit, da *absolut* Größtes nicht als Ergebnis einer Steigerung denkbar ist. Ins Leere liefe also ein humanistischer Atheismus, der auf den sinnwidrigen Vergleich von Endlichem mit Unendlichem hinausliefe. Nietzsche sagt: »Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, *wenn* es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter.« ⁶² Sinnwidrig ist dieser Vergleich, weil ein *absolut* Größtes nicht als möglicher Vergleichspunkt für Menschen fungiert, weil es eben nicht die Konkurrenz endlicher Wesen anstacheln kann, sondern alles überragt, jenseits von endlicher Größe und Kleinheit. ⁶³

60 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 4 [N. 11]; vgl. dazu das »id quo nihil maius cogitari possit« im *Proslogion* des ANSELM VON CANTERBURY (ed. Franciscus Salesius Schmitt, Seckau 1938, Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 [Opera omnia I]), cap. 2 (p. 101, l. 5); vgl. auch cap. 15 (p. 112, l. 14).

61 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 4 [N. 11].

62 Vgl. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra II, KSA (wie Anm. 6) Bd. 4, 110. Auch Götter, zu denen Menschen in Konkurrenz stehen könnten, darf es nicht geben: zu Heiligen aber gibt es keine Konkurrenz, schon weil Konkurrenz gerade nichts ist, was Heilige auszeichnet; vgl. aber die Rennbahn des Apostels Paulus (1 Kor 9,24)!

63 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 2 f. [N. 11]: »Ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus.« Cusanus nimmt damit dem Wurzelgrund des neuzeitlichen Atheismus die Grundlage: Der Kampf um die Zentralposition im Ganzen des Seienden nimmt die Zentralposition irrigerweise als Seiendes unter anderem Seienden. Vgl. NORBERT FISCHER, Die philosophische Frage nach Gott (wie Anm. 4), bes. 245 ff.; dazu WILHELM TEICHNER, Mensch und Gott in der Entfremdung oder die Krise der Subjektivität, Freiburg i. Br. u. a. 1984, 17f.: »Indem Mensch und Gott, nicht jedoch

Ein endlicher Geist, der sich mit Unendlichem konfrontiert sieht, wird darauf gestoßen, dass er die Wahrheit des Endlichen, wenn er sie erfassen könnte, nur in der Beziehung zu Unendlichem erfassen kann. Der Boden, auf dem er sich im Umgang mit Endlichem bewegt, bietet ihm also nur scheinbar festen Halt. Wenn er, nachdem er die Unzulänglichkeit seiner Erkenntnis gesehen hat, weiter nach einem festem Boden für die Erkenntnis der Wahrheit sucht, wenn er weiter die Wahrheit in ihrer Reinheit sucht, muss er, wie Nietzsche sagt, gleichsam ›das Land verlassen‹.⁶⁴ Er muss sich dem Gedanken öffnen, dass er Halt nur in einem Unendlichen finden kann, das jede affirmative und auch jede negative Erkenntnis übersteigt: »super omnem affirmationem est pariter et negationem«.⁶⁵ Damit gerät der Suchende in eine Umgebung, die zwar die Verheißung unendlicher Wahrheit mit sich führen mag, sich der Art vergleichenden Forschens aber entzieht. Angesichts der Notwendigkeit, ›das Land zu verlassen‹, die jedem begegnet, der absolute, metaphysische Wahrheit sucht, wäre mit Kant zu fragen, ob ein solcher Suchender, der das Land verlässt, nicht auf einen weiten und stürmischen Ozean gerät, der »den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht«.⁶⁶ Diese Frage müsste Cusanus bejahen; auch er erklärt ja, dass die genaue Wahrheit nach dem Verlassen des Landes nur im Dunkel des Nichtwissens auf nicht begreifende Weise aufleuchtet.⁶⁷

Menschheit und Gottheit sich ausschließen, treten am Ausgang des absoluten Idealismus sich zum ersten Male in der Philosophiegeschichte Mensch und Gott auf Sein und Nichtsein entgegen.«

- 64 NIETZSCHE, Die Fröhliche Wissenschaft (wie Anm. 6) Nr. 124; oben S. 292 in vollem Wortlaut zitiert.
- 65 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 3 [N. 12]. Vgl. Platon: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Politeia* 509b9).
- 66 Vgl. KANT, KrV (wie Anm. 7) B 295; vgl. noch einmal NIETZSCHES oben S. 292 zitiertes Wort aus Die Fröhliche Wissenschaft, Nr. 124.
- 67 *De docta ign.* I, 26: h I, S. 56, Z. 14f. [N. 89]: »praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere«; weitere Stellen zur Unbegreiflichkeit sind vorwiegend im ersten Buch zu finden: *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 14 [N. 5]; 3: h I, S. 8, Z. 18–S. 9, Z. 28 [N. 9f.]; 4: h I, S. 10, Z. 1–S. 11, Z. 22 [N. 11f.]; 5: h I, S. 11, Z. 25ff. [N. 13]; 10: h I, S. 21, Z. 24 [N. 29]; 11: h I, S. 22, Z. 9f. [N. 30]; 12: h I, S. 24, Z. 23 [N. 33]; 17: h I, S. 35, Z. 11f. [N. 51]; 20: h I, S. 41, Z. 28 [N. 61]; 21: h I, S. 43, Z. 7f. [N. 64]; III, 11: h I, S. 153, Z. 21ff. [N. 247]; 12 (Epistola auctoris): h I, S. 163, Z. 9–11 [N. 263].

Obwohl Cusanus Verhältnisse im Unendlichen nennt, indem er vom *einen und dreieinen Gott* spricht,⁶⁸ betont er immer wieder die Transzendenz, die Unbegreiflichkeit solcher Aussagen.⁶⁹ Wer die Trinität *zählen* wolle, sagt er mit Bezug auf Augustinus, verfehle die Wahrheit: »Quare recte quidem doctissimus Augustinus ait: »Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem.«⁷⁰ Denn im Blick auf die Wahrheit Gottes sei das, was im begrifflichen Sprachgebrauch einander entgegengesetzt ist, nach Möglichkeit durch einen einfachen Begriff zu verbinden: »Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria.«⁷¹ Sofern der Verstand aber grundsätzlich gegen die Notwendigkeit rebelliert (also auch im Blick auf das Unendliche), auf vergleichendes Bestimmen zu verzichten, stellt sich die Frage, was den Geist treibt, die Annahme in Erwägung zu ziehen, dass Unendliches, das doch nur ein unfassbares Unding zu sein scheint, das Ziel der menschlichen Sehnsucht, auch der Sehnsucht nach Erkenntnis, sein könnte, wengleich nur so, dass in ihm das Wissenkönnen seine letzte Grenze findet. Diesem Einwand tritt Cusanus einerseits mit der *Retorsion* des Skeptizismus entgegen, die sich auf die faktische Beziehung zum Unendlichen stützt. Andererseits weist er ihn mit dem Hinweis auf die *Attraktivität* ab, die das Unendliche für endliche Wesen mit Urteilskraft besitzt.⁷²

68 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 23–S. 13, Z. 11 [N. 13f.]; 7: h I, S. 14, Z. 22–S. 16, Z. 23 [N. 18–21].

69 *De docta ign.* I, 10: h I, S. 19, Z. 16f. [N. 27]: »Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia.«

70 *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 20–22 [N. 57]. Cusanus spricht diesen Satz Augustinus zu; auch wenn sein Wortlaut im Werk Augustinus' nicht belegt werden kann, darf er doch für augustinish gelten; vgl. die Hinweise in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band I, *De docta ignorantia/ Die belehrte Unwissenheit*, übersetzt u. hg. von Paul Wilpert †, besorgt von Hans Gerhard Senger (= NvKdÜ 15a–c), Hamburg 2002, 122f. (= NvKdÜ 15a, 41994).

71 *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 22f. [N. 57]. Als Beispiele werden anschließend genannt: »distinctio« und »indistinctio«.

72 Das ist der Grundgedanke der philosophischen Theologie des ARISTOTELES, wie er in *Metaphysik* Λ entfaltet ist. Einerseits gilt Gott als höchst vollkommen, so dass ihm nicht einmal die Beziehung zu Niedrerem möglich ist (1074b 22 ff.), andererseits ist er aber dadurch höchst attraktiv, so dass sich alles Andere auf ihn bezieht (1072b 3f.).

3. Die Vollendung des Endlichen in der nicht begreifenden Beziehung zum Unendlichen

Schon auf der zweiten Stufe der Reflexion hat der suchende Geist die Einsicht gewonnen, dass die absolute Wahrheit, wenn es sie gibt, nicht innerhalb der Grenzen des Endlichen zu finden ist. Wer Wahrheit in ihrer Genauigkeit sucht, steht schon in Beziehung zu Unendlichem, auch wenn es in der vergleichenden Erkenntnis unbestimmt und nichtig zu sein scheint. Aus der skeptizistischen Aporie hilft deren Retorsion, die zur *Nichtunmöglichkeit* des Glaubens an eine absolute Wirklichkeit des Unendlichen führt.⁷³ Cusanus retorquiert den Skeptizismus, der jeden Zugang zur Wahrheit verbaut und den er den Epikureern zuschreibt, indem er darauf verweist, dass auch Skeptizisten eine absolute Wahrheit behaupten, obwohl sie doch deren Möglichkeit bestreiten.⁷⁴ Wer behauptet, die Genauigkeit der Wahrheit sei unerkennbar, steht – ob er es sich eingesteht oder es leugnet – schon allein durch diese negative Behauptung selbst faktisch in einer Beziehung zur unendlichen Wahrheit, wenn auch nur im Modus der Bestreitung und der Defizienz.⁷⁵ Nicht die Faktizität der Beziehung zum Unendlichen ist fraglich, sondern deren Interpretation. Das beweist auch ein Gedanke Ludwig Feuerbachs. Er lautet: »Ein *wirklich* endliches Wesen hat keine, auch nicht die *entfernteste Abnung*, geschweige *Bewußtsein* von einem *unendlichen Wesen*, denn die *Schranke des Wesens* ist auch die *Schranke des Bewußtseins*.«⁷⁶

73 Dies wäre eine Parallele zum Verfahren KANTS in KrV (wie Anm. 7) z. B. B 854; vgl. dazu: Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹, hg. von Norbert Fischer, Hamburg 2010.

74 *De docta ign.* I, 11: h I, S. 24, Z. 1–3 [N. 32]: »Nonne Epicurorum de atomis et inani sententia, quae et Deum negat et cunctam veritatem collidit, solum a Pythagoricis et Peripateticis mathematica demonstratione periit?«

75 Vgl. AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, ed. William M. Green (Corpus christianorum. Series latina 29), Turnholti 1970.

76 Vgl. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 8) 29. Feuerbach legt diesen Satz so aus, dass das *Bewußtsein des Unendlichen* nichts anderes sei als »das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*«; er spitzt diese Interpretation weiter mit der These zu, dass dem Bewussten im Bewußtsein des Unendlichen nur die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand* wird, ebd., 30. Das wahre Wesen des Menschen sieht Feuerbach in der von ihm angenommenen ›Selbstgenugsamkeit des *Denkens, Liebens* und *Wollens*. Folglich sieht er die »göttliche Dreieinigkeit *im* Menschen *über* dem individuellen Menschen« verwirklicht, ebd., 3. Zu berücksichtigen ist, dass als *göttlich* nur das *Wesen des Menschen* gelten kann, also nicht ein *individueller Mensch*.

Cusanus weiß um diese Schranke und ihre Unüberspringbarkeit. Trotz der Unüberspringbarkeit der Schranke sieht er gerade im Bewusstsein der Schranke eine *Beziehung* zum Unendlichen. Wer die Unbegreiflichkeit des Wahren sieht, weiß Wahres: »scimus incomprehensibile«. ⁷⁷ Denn wir könnten die Unbegreiflichkeit des Wahren gar nicht wissen, wenn uns diese Wahrheit nicht in verborgener Weise offenbar wäre. Wer die Unbegreiflichkeit des Wahren einsieht, ist vor die *Fragen* nach dem Unendlichen gestellt, die ihn zu den *Aufgaben* der Metaphysik führen. Sofern diese Aufgaben unlösbar bleiben, zerstört das Ergebnis der Untersuchungen zwar die Grundlage dogmatischer Metaphysiken, aber ebenso auch den Dogmatismus des Unglaubens. ⁷⁸ Die Schranke, die Cusanus als Mauer des Paradieses denkt, konstituiert die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem, aber zugleich die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen. ⁷⁹ Ein Geist, der auf der Spur der Suche nach absoluter Wahrheit bleiben will, muss sich aus dem universal und natürlich scheidenden Gefüge des Strebens nach Macht-Wachstum ausklinken. Ein Geist, der absolute, meta-physische Wahrheit sucht und die Unausweichlichkeit und Unlösbarkeit dieser Aufgabe anerkennt, muss darauf verzichten, diese Wahrheit zu *begreifen*, obwohl der Wunsch angeboren und eigentümlich sein mag. ⁸⁰ Als Gottbegeisterter nimmt Cusanus nicht nur an, dass die Einsicht des Nichtwissens vor Einwänden der Gegner schüt-

Diese Unterscheidung ist von großer Tragweite und enthält in sich den Zündstoff, der am Ende das Gesamtsystem Feuerbachs zusammenstürzen lässt. Zur Kritik an Feuerbach vgl. auch NORBERT FISCHER, Die philosophische Frage nach Gott (wie Anm. 4) 256ff., bes. 260: »Wenn das *Wesen* des Menschen vergöttlicht wird, das vergöttlichte Wesen aber im strengen Sinne nichtseiend ist, sofern Endlichkeit als Index des Seins fungiert, dann scheint der Einzelne als Einzelner schließlich in der Geschichte wie auf einem Misthaufen zu verrotten.« Feuerbach mag in anderer Absicht als Cusanus sprechen; seine Einsicht hat aber Konsequenzen, die sich gegen den plumpen, geistlosen Atheismus wenden lassen.

77 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 22 [N. 10].

78 KANT, KrV (wie Anm. 7) B XXX.

79 *De vis.* 12: h VI, N. 50 mit dem Bild der Mauer des Paradieses, jenseits derer Gott der Ineinsfall von Einfaltung und Ausfaltung ist. Vgl. RUDOLF HAUBST, Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 26. bis 27. September 1986, hg. von Rudolf Haubst (MFCG 18), Trier 1989, 167–195.

80 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 1, Z. 1ff. [N. 1]. Ebenso ist es unmöglich, endliche Personen und deren Handlungen zu begreifen, ohne die Möglichkeit zu verderben, sie als Freiheitswesen anzunehmen, die zu freien Taten aus reiner Güte fähig sind.

ze, sondern auch, dass wir uns umso mehr der Wahrheit nähern, je tiefer wir durch Unwissenheit belehrt sein werden: »quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem«. ⁸¹ Cusanus, der sieht, dass der Ineinsfall des Entgegengesetzten sich außerhalb des Begreifbaren und Erkennbaren befindet, ⁸² vergegenwärtigt so eine schon erwähnte Einsicht Augustins, der sich gerade nicht gewundert hat, dass all das, was wir begreifen können, nicht Gott ist. ⁸³

Dass Cusanus sich willig in das Nichtbegreifen des Unendlichen fügt, ist weniger erstaunlich. Erstaunlich ist jedoch, dass er der Beziehung zum Unendlichen so hohen Rang zuspricht, obwohl er doch als endliches Wesen sein Nichtwissen von Unendlichem gestehen und sein Nichtwissen angesichts der beginnenden Beziehung zum Unendlichen sogar steigern muss. Zu fragen ist also, was dem Suchenden die Frage nach dem Unendlichen so ans Herz legen kann, dass die Sprache erotische Züge annimmt. Das Unendliche als Unendliches wäre, wenn es als solches erkennbar aufträte, das Eine und das Ganze, das Endlichem keinen Platz und keine Luft zum Atmen ließe. Ein Gottbegeisterter könnte dann sagen, dass im überhellen Lichte des Unendlichen alle Unterschiede weggeschwemmt und zum unendlichen Licht hin transformiert würden. Ein kritischer Geist, der den Befund negativ und abschätzig zum Ausdruck bringt, könnte hingegen erklären, dass die Gegenwart des Unendlichen den endlichen Geist, der zur Klarheit der Unterschiede bedarf, in finstere Nacht stellte, deren Dunkelheit alle Katzen grau und alle Kühe schwarz erscheinen lässt. Im einen wie im anderen Fall ist die ›Trennung‹ zwischen Unendlichem und Endlichem die Bedingung der Möglichkeit des endlichen Lebens – und die Bedingung der Möglichkeit, dass es *Bezie-*

81 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 26–28 [N. 10].

82 Andere Beispiele finden sich bei KARL JASPERS, Nikolaus Cusanus, München 1964, 28 ff.

83 Vgl. AUGUSTINUS' auf S. 291 zitiertes Wort aus *Sermo* 117,5. Explizit stimmt Cusanus in diesem Fall Dionysius zu, vgl. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67. Der begriffliche Charakter der überbegrifflichen Einsichten bestätigt die These von WERNER BEIERWALTES, dass Cusanus keinem ›Escapismus des Begriffs‹ huldigt; vgl. Platonismus im Christentum (wie Anm. 3) 145. Zu AUGUSTINUS' Stellungnahme vgl. auch *De ordine*, ed. William M. Green (Corpus Christianorum. Series Latina 29), Turnholti 1970, II, 44 (c. xvi, l. 15 s.): »qui scitur melius nesciendo«; *Confessiones* (wie Anm. 2) I, 10 [c. vi, l. 68]: »non inveniendi invenire potius quam inveniendi non invenire te«. Vgl. weiter *De quantitate animae*, ed. Wolfgang Hörmann (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 89), Vindobonae 1986, 77 (p. 226, ll. 5–7): »quo nihil sit secretius, nihil praesentius, qui difficile invenitur, ubi sit, difficilium, ubi non sit«.

hung (nicht Verschmelzung) zwischen Unendlichem und Endlichem geben kann.

Nur weil das absolut Unendliche *nicht in der Welt* auftritt und forschenden Blicken entzogen,⁸⁴ also allenfalls mittels endlicher Wirklichkeiten ›transcendenter‹ oder ›translative‹ zu erahnen ist, kann sich Endliches als Endliches in der Wirklichkeit halten. Da die unmittelbare Gegenwart des Unendlichen beim Endlichen dessen Besonderheit aufhöhe, ist die Einschränkung nicht vom Endlichen abzulösen, ohne dass dieses sein Sein verlöre.⁸⁵ Die Mauer des Paradieses ist kein Hindernis, das dem besten menschlichen Streben entgegenstände. Sie *kann* nicht übersprungen werden, da der Springende im Sprung sein Sein verlöre. Sie *soll* aber auch nicht übersprungen werden, da dem Endlichen Sein zukommen soll, das es nur durch die Mauer hat.

Im Rahmen von Urteilen aus der natürlichen Erkenntnis bleiben entgegengesetzte Bestimmungen Widersprüche, die nicht zugleich und in derselben Hinsicht von etwas auszusagen sind. Eine Kreislinie ist nach dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch als Kreislinie eben nicht ›zugleich und in derselben Hinsicht‹ eine Gerade. Wer meint, Cusanus sei in der Negation aller Affirmationen und Negationen über die Mauer des Paradieses gesprungen, verfälscht die *doctrina ignorantiae*.⁸⁶ Wesen, die

84 PLATON: Der κυβερνήτης zieht sich in seine Kajüte zurück, um der selbstanordnenden Vorsorge des Menschen Platz zu lassen; aber auch Platon hofft schon, dass der Weltenlenker insgeheim um das Schicksal der Schöpfung besorgt bleibt (*Politikos* 272 eff.).

85 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 20–24 [N. 6].

86 Vgl. *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 23 f. [N. 6]: »cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non exsistat«. Dagegen vgl. BORSCHKE, Was etwas ist (wie Anm. 27). Solche Insinuationen stellen Cusanus als Wegbereiter Nietzsches dar. Borsche meint, über die Mauer des Paradieses springen zu können, vgl. 231: »Diese absolute Negation sowohl aller Affirmationen des Verstandes als auch aller bestimmten Negationen der Vernunft ist, im Bild von *De visione dei* gesprochen, der Sprung über die Mauer des Paradieses. Die Frage nach der Höhe dieser Mauer bleibt bei all denen umstritten, die vor ihr zurückschrecken. Wer aber aufhört zu fragen und stattdessen springt, der erfährt, daß die Mauer – nur von außen betrachtet eine gewesen ist. Das Paradies selbst als der absolute Ort Gottes ist unendlich, es hat keine Mauer.« Alle Rede von Gott bleibt laut Borsche »ein mutmaßender Entwurf ins Unendliche hinaus. [...] Die göttliche Antwort auf die allgemeine Frage, **was etwas ist**, liegt nach Cusanus mithin in dem, was man seine ›absolute Gottesformel‹ nennen könnte.« Vgl. 270: »Die Ausarbeitung dieser Zweifel besteht für Nietzsche darin, alle Begriffe von philosophischem Rang, vornehmlich die obersten und einfachsten der Tradition, die irgendwann einmal zu Prinzipien des wahren Denkens erhoben wurden, als Fiktionen von bedingtem Wert zu entlarven. Gott, Idee und Sein z. B., aber auch Substanz, Intellekt oder Ich – usw. fallen der

absolut Unendliches nicht erfassen können, verdanken ihre faktische Beziehung zu ihm dem Unendlichen selbst.⁸⁷ Ihre Beziehung zu ihm beruht also auf einer *Inversion der Aktivität*, die Dank zur Folge hat.⁸⁸ Auch die *asymptotische* Wahrheitssuche lebt von der σύμπτωσης, die endlichen Wesen unerreichbar ist. Über Mauern, die Endliches umgrenzen und als Befestigung fungieren, springen Leute, die einbrechen oder – in umgekehrter Richtung – ausbrechen. Beides ist nicht Ziel des Cusanus: Er will weder Gott vermenschlichen, noch Menschen ontisch vergöttlichen.

Sofern endliche Wesen durch eigene Tätigkeit ihre Zustandsqualität steigern können, aber auf unfassbares Unendliches verwiesen sind, wird ihre Beziehung zum Unendlichen, deren Grund nicht im Endlichen liegen kann, zum Ziel des Dankes und einer auf Liebe antwortenden Liebe, von der Augustinus spricht: »amore amoris tui facio istuc«.⁸⁹ Die *belehrte Unwissenheit* ist keine List der Vernunft, die sie auf raffiniertem

Methode einer *dekonstruktiven Genealogie* zum Opfer, die Nietzsche als philosophische ›Götzen-Dämmerung‹ betreibt und die er zugleich erlebt als ›Morgenröthe‹ eines künftigen Denkens, das ›der Erde treu bleibt‹. [...]«. Laut Cusanus ist die Mauer nicht fingiert, sondern eine unüberschreitbare Schranke. Borsches Lösung mag aufsehenerregend sein, kann sich aber nicht auf Cusanus, sondern höchstens auf Nietzsche stützen.

- 87 Der durch eine Mauer getrennte Ort des Ineinsfalls entgegengesetzter Washeiten (»coincidentia oppositorum«) bleibt endlichem Erkennen unzugänglich, obwohl es einsehen kann, dass es von ihm lebt. *De vis.* 11: h VI, N. 46. Eigentlich ist das Endliche in den Mauern eingegrenzt; die Mauer des Paradieses umgrenzt nicht das Unendliche, sofern dieses unendlich ist; der Sprung über die Mauer wäre so der Versuch der Entschränkung des Endlichen.
- 88 Deutlich ist das bei Augustinus, der seine Gottesliebe als Antwort der auf ihn gerichteten Liebe Gottes auslegt (*Confessiones* [wie Anm. 2] II, 1 [c. i, l. 3] und XI, 1 [c. i, l. 6]: »amore amoris tui facio istuc«); aber auch bei Kant, sofern die Freiheit sich durchs moralische Gesetz offenbart, sofern wir durch den Besitz der Vernunft der Liebe Gottes versichert sind, sofern wir auf Heiligkeit bezogen sind, die wir nur in unendlichem Progress anzielen, aber nicht verwirklichen können, sofern wir vom Ideal einer von Gott geliebten Menschheit wissen (vgl. IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B [Königsberg 1794] 174 = hg. von Georg Wobbermin [Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 7) 1. Abt., Bd. VI], Berlin 1907, S. 119); ebenso bei LEVINAS, der von einem Denken spricht, das »dem *Unendlichen*, das seinen Gedanken bildete, in *verehrender Liebe* entsprach« (Totalität und Unendlichkeit [wie Anm. 2] 11 f.; vgl. weiterhin Totalité et infini [wie Anm. 2] 66; vgl. dazu NORBERT FISCHER, *Ethik und Gottesfrage. Zu ihrer Beziehung im Denken von Levinas und Kant*, in: *Geist und Sittlichkeit*, hg. von Edith und Klaus Düsing und Hans-Dieter Klein, Würzburg 2009, 299–324).
- 89 AUGUSTINUS, *Confessiones* (wie Anm. 2) II, 1 (c. i, l. 3) und XI, 1 (c. i, l. 6).

Umweg das *Unendliche* trotz seiner Unbegreiflichkeit adäquat *erfassen* ließe.⁹⁰ Da es Cusanus nicht um ein *Erfassen*, sondern um eine *Beziehung* zum Unendlichen im Denken, im Glauben und im Fühlen geht, vergegenwärtigt er sie eher in der Sprache der Erotik als der objektiven Wissenschaften.⁹¹ Weil der begreifende Zugriff die Unendlichkeit des Gesuchten stört, kann das Ziel der Suche weder in der unendlichen Ausweitung der Erkenntnis noch im Verschmelzen des Endlichen mit dem Unendlichen liegen, zumal es für das Endliche den Untergang bedeutete.⁹²

Cusanus will nicht das Unendliche begreifen, sondern versucht, die Möglichkeit endlichen Seins zu verstehen und aus der Beziehung zum Unendlichen zu leben, die zu Lob und Dank ermuntert. Er sucht keinen ›ascensus‹ zu Gott in der Art, wie man Gipfel besteigen und bezwingen kann, zumal Bergsteiger den Berggipfel ja – für die Dauer der Gipfelrast – mit Leibesgröße überragen. Seine Suche nach dem Unbegreiflichen endet im ›transcensus‹, im ekstatischen Sichöffnen gegenüber dem, der höher steht als die Suchenden. Im Sichöffnen kommen sie in eine liebende Beziehung zum absolut Unendlichen, ohne durch sie vom Unendlichen überflutet zu werden.⁹³ Im Sichöffnen für diese Beziehung wollen Suchende das

90 Ausgangspunkt des Nachdenkens über Gott war auch vor Cusanus die Einsicht, dass wir nicht kraft unserer Erkenntnis wissen, was Gott ist. Die daraus folgende »via negationis« ist die Basis auch der »via eminentiae«.

91 Es geht beispielsweise um einen »amplexus amorusus« (vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 12 [N. 2]), um den »amplexus spiritualium« (vgl. *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 5f. [N. 217]), um das nichtbegreifende Erfassen des Unbegreiflichen in der belehrten Unwissenheit, durch Übersteigen der unvergänglichen Wahrheiten, die auf die Weise menschlichen Wissens gewusst werden können; vgl. *De docta ign.* III, 12 (Epistula auctoris): h I, S. 163, Z. 9–11 [N. 263]: »ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilem humaniter scibilem.«

92 Vgl. *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 23 [N. 6]: »absolvi nequit«. In der Infinitum geht es zunächst darum, De-finitionen des Infiniten zu vermeiden. Es geht um Öffnung für das unfassbare Unendliche, nicht darum, den Geist aktual unendlich zu machen. Das Verschmelzen mit dem Unendlichen, in dem das Endliche seinen Sinn und Bestand verliert, findet sich als Ziel in der Henologie Plotins; Gegenpol ist Augustinus, vgl. z. B. *Confessiones* (wie Anm. 2) XI, 40.

93 Zur Bedeutung endlicher Singularität vgl. *De coni.* II, 3: h III, N. 89, Z. 11–15: »Omnia enim universalia, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant, ut harmonia in luto lutinizat, in cithara citharizat, et ita de reliquis. Neque in alio hoc ut in te possibile est. Hoc autem, quod in te Iuliano est iulianizare, in hominibus cunctis est humanizare, in animalibus animalizare, et ita deinceps.« *De coni.* II, 10: h III, N. 120; zu ›singularitas‹ und ›singularizare‹ *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 12–17; *De gen.* 5: h IV, N. 186, Z. 1f. »Quando enim omnes leones, qui fuerunt et nunc sunt, leonizare videmus [...]«

Gesuchte nicht bemeistern, sondern in eine vertraute Nähe zu ihm gelangen, wobei sie gerne gestehen, dass es sie unendlich überragt.⁹⁴

94 Die Art dieses Findens lässt sich mit einem Wort Augustins verdeutlichen, der auf die Frage, wo er Gott gefunden habe, antwortet: »in te supra me«; vgl. *Confessiones* (wie Anm. 2) X, 37 (c. xxvi, l. 3). Gegenspiel Luthers These in *Contra scholasticam theologiam*: »non ›potest homo naturaliter velle deum esse deum«, immo vellet se esse deum et deum non esse deum«, in: *Der junge Luther*, hg. von Erich Vogelsang, Berlin 1933.

Eine frühe Form von Nikolaus von Kues' Schrift *De arithmetiis complementis*

Von Menso Folkerts, München

1. Einleitung

Die älteste erhaltene mathematische Schrift von Nikolaus von Kues ist die Abhandlung *De geometricis transmutationibus*, die er 1445 schrieb und seinem Studienkollegen und Freund Paolo Toscanelli (1397–1482) widmete. Cusanus erwähnt hier vier grundlegende Fragen. Die erste lautet: »Zu einer gegebenen geraden Linie ist eine gleichgroße gekrümmte anzugeben.«¹ Bei der Erörterung dieses Problems geht er von einem gleichseitigen Dreieck aus und gibt ein einfaches Verfahren an, um den Radius eines Kreises zu finden, der isoperimetrisch zu dem gegebenen Dreieck ist, d. h., denselben Umfang wie das Dreieck hat. Seine Begründungen für diese Vermutung sind mathematisch nicht exakt, aber im Ergebnis richtig.²

Kurz nach *De geometricis transmutationibus* entstand die kleine Schrift *De arithmetiis complementis*, die ebenfalls Toscanelli gewidmet ist und sich direkt auf die frühere Abhandlung bezieht. Cusanus versucht hier, aus den In- und Umkreisradien umfangsgleicher regelmäßiger Vielecke den Radius des Kreises zu bestimmen, der zu dem jeweiligen Polygon isoperimetrisch ist. Diese Schrift, die an manchen Stellen schwer verständlich ist, war nur aus Drucken des 16. Jahrhunderts bekannt.³

1 *De geom. transm.*: h XX, N. 6, Z. 1f.

2 Siehe MENSIO FOLKERTS, Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues, in: MFCG 28 (2003) 291–332, hier: 310f.; NIKOLAUS VON KUES, Die mathematischen Schriften, übersetzt von Josepha Hofmann, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Joseph Ehrenfried Hofmann (NvKdÜ 11), Leipzig/Hamburg 1952, Neuauflage 1979, XXII f.; MARCO BÖHLANDT, Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401–1464), Stuttgart 2009, hier: 192–194.

3 Aus dem Pariser Druck von 1514 (p) und der darauf beruhenden Basler Ausgabe von 1565 (b). Neue Edition in h XX. Zum Inhalt siehe FOLKERTS (wie Anm. 2) 312f.; Hofmann (wie Anm. 2) XXVII f.; BÖHLANDT (wie Anm. 2) 207–214.

Bisher wusste man nicht, dass es noch eine zweite Fassung von *De arithmetiis complementis* gibt. Sie wird nur in der Handschrift 19–26 der Biblioteca Capitalar in Toledo (in Zukunft zitiert als: *To*) überliefert. Dieser Codex, der vor einigen Jahren von Klaus Reinhardt entdeckt wurde,⁴ ist deswegen besonders wichtig, weil sein Schreiber auf Material zurückgreifen konnte, das nicht in die von Cusanus selbst durchgesehenen Haupthandschriften Kues 218 und 219 aufgenommen wurde. So enthält *To* auch die Vorform von *De mathematica perfectione*, die ursprünglich im Codex Kues 218 stand, dort aber, vermutlich auf Cusanus' Veranlassung, durch Rasur getilgt wurde.⁵ *To* wurde vermutlich kurz nach 1461/62 in Italien von einem unbekanntem Schreiber aus dem Umkreis von Pier Leoni zusammengestellt.⁶ Die Handschrift gelangte aus der Bibliothek des Kardinals Francisco Xavier Zelada (1717–1801) um 1800 nach Toledo.⁷

Unter den zwölf Werken des Cusanus, die *To* enthält, befinden sich auch fünf seiner mathematischen Schriften.⁸ Im unmittelbaren Anschluss an *De geometricis transmutationibus* folgt auf f.175r–176r ein kurzer Text. Er trägt keine Überschrift, wird aber am Rand als 3^a *pars principalis totius operis* bezeichnet. Der Schreiber dieser Randbemerkung, der vermutlich nicht mit dem Schreiber des Haupttextes identisch ist, sah diesen Text also als dritten Teil von *De geometricis transmutationibus* an. Reinhardt glaubte, dies sei eine handschriftliche Fassung von Cusanus' Schrift *De arithmetiis complementis*, wie sie in den Ausgaben von 1514 und 1565 vorliegt.⁹ Dies trifft nicht zu: Der Text in *To* ist von dem gedruckten Text grundlegend verschieden, so dass es sich um eine andere, bisher unbekannte, Schrift handelt. Inhaltlich gibt es zwischen dem Text in *To* und dem Pariser Druck allerdings Zusammenhänge. Es wird sich zeigen, dass die Fassung in *To* eine Vorform des Textes von *De arithmetiis complementis* in den Drucken p und b präsentiert.

4 Siehe hierzu KLAUS REINHARDT, Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo, in: MFCG 17 (1986) 96–141.

5 Siehe REINHARDT (wie Anm. 4) 125f.

6 Siehe REINHARDT (wie Anm. 4) 130, 132f.

7 Siehe REINHARDT (wie Anm. 4) 99f.

8 Neben der Vorform zu *De mathematica perfectione* und der in dieser Arbeit vorgestellten Schrift noch *De geometricis transmutationibus*, *De mathematicis complementis* und *Dialogus de circuli quadratura*.

9 REINHARDT (wie Anm. 4) 122f.

Die Handschrift *To* ist zwar sehr sauber geschrieben, aber von einem Schreiber, der den Inhalt in keiner Weise verstand. Er konnte offenbar nichts mit Brüchen anfangen und wusste nicht, was der Bruchstrich bedeutet. Daher hat er in seiner Abschrift von *De arithmetiis complementis* alle Stellen, an denen in seiner Vorlage Brüche standen, ausgelassen und durch Lücken ersetzt. Auch die Ziffern 2 und 5 hat der Schreiber nicht klar unterschieden. Es war jedoch möglich, die ausgelassenen Brüche aus dem Kontext zu erschließen und auch die übrigen Fehler, die bei den Zahlen vorkommen, zu korrigieren, so dass alle Rechnungen rekonstruiert werden konnten und alle Zahlenwerte mit den Rechnungen im Einklang stehen.

In der vorliegenden Arbeit werden der lateinische Text, eine deutsche Übersetzung und ein Kommentar zu dieser neu gefundenen Fassung präsentiert. Außerdem soll die Frage beantwortet werden, warum die Schrift in dieser Form nicht gedruckt wurde.¹⁰

In der kürzlich erschienenen Ausgabe der *Scripta mathematica* im Rahmen der Heidelberger Akademie-Ausgabe wurden auch die Vorformen von *De arithmetiis complementis* und von *De mathematica perfectione* kritisch ediert.¹¹ Daher konnte darauf verzichtet werden, an dieser Stelle die Abweichungen des lateinischen Textes von dem einzigen Textzeugen *To* zu vermerken.

2. Edition

[1] Postquam, mi Paule optime atque amatissime, ad consequentiam eorum, quae de geometricis transmutationibus sunt, cepisti habitudines hactenus ignotas, quantum numero attingibiles sciri conceduntur, complementa arithmetica, prout ingenium mihi natura ministravit, adieci. Consistunt autem illa in arte universali habitudinis dati chordae arcus ad

10 Der lateinische Text und die in diesem Aufsatz gegebene Interpretation wurden Marco Böhlandt zugänglich gemacht. Auf ihnen beruhen Böhlandts Ausführungen in: *Verborgene Zahl* (wie Anm. 2) 215–222.

11 h XX, S. 37–40 bzw. 183–199. In der lateinisch-französischen Ausgabe der mathematischen Schriften (NICOLAS DE CUES, *Les Écrits mathématiques. Présentation, traduction et notes* par Jean-Marie Nicolle, Paris 2007) sind beide Vorformen nicht wiedergegeben, obwohl die Vorform zu *De mathematica perfectione* schon 1986 von K. Reinhardt in Transkription vorgelegt worden ist.

diametrum. Nosti autem neminem ante haec tempora istam artem tradidisse, quamvis, ut fertur, Archimedes propinquam habitudinem diametri ad circumferentiam reliquerit, non tamen certam et quantum numero scibilis est, neque Ptolemaeus unius aut duorum aut quattuor et sic deinceps graduum veram chordam tradidit, sed verisimilem. Sed nunc, cum sciamus lineam, quae a centro circuli ad quartam partem lateris trigoni inscripti ducitur, fore quattuor quintas semidiametri circuli isoperimetri (ut in primo geometricarum transmutationum supposito declaratur), est nobis omnis scibilis habitudo diametri ad circumferentiam patefacta. Si enim ponitur diameter 60 graduum, manifestum est tres radices de $\frac{3}{4}$ fore latera trigoni inscripti et lineam a centro ad quartam partem lateris ductam radicem quartae partis de $\frac{7}{16}$. Unde radix $\frac{7}{64}$ cum quarta sui est tunc semidiameter circuli isoperimetri trigono. Sua est igitur habitudo semidiametri ad circumferentiam, quae est radices $\frac{7}{64}$ iuncta sibi quarta sui ad tres radices de $\frac{3}{4}$, uti haec nota sunt ex supposito allegato. Palam est quod si ponitur diameter 120 graduum iuxta positionem magni Ptolemaei, quod tunc semidiameter circuli isoperimetri trigono inscripto est 49 graduum 36 minutorum et prope 34 secundorum. Prope dico propter inattingibilem praecisionem surdae radices.

[2] Nunc artem inquirimus universalem ad habitudines chordarum et diametri. Scimus autem semidiametrum inscripti trigono fore medietatem circumscripti, scilicet gradus 30, si circumscripti ponitur prout chordae gradus 60. Unde differentia nota erit inscripti semidiametri ad semidiametrum isoperimetri, quia erit 19 gradus 36 minuta et prope 34 secunda. Scimus enim lineam de centro ad quartam partem lateris ductam radicem $\frac{7}{64}$, cuius radix est 39 gradus et prope 41 minuta. Sic differentia erit 9 gradus et quasi 56 minuta. Et sic utriusque simul 29 graduum et quasi 33 minutorum. Scimus etiam hanc differentiam esse maximam, ita quod in omnibus polygoniis isoperimetris in consimilibus tanto differentia illa minor erit, quanto polygonia capacior. Tanto autem polygonia capacior, quanto potentia lateris minor, quia quanto potentia minor, tanto plurium laterum et angulorum. Capacissimam autem scimus infinitorum angulorum et laterum in circulum resolutam. Oportet igitur has diversitates differentiarum ex varietate potentiarum laterum polygoniarum isoperimetrarum necessario exoriri. Sit igitur assertio, ex quo propositum sequetur, quod secundum habitudinem qua se habet potentia lateris polygoniae ad potentiam lateris trigoni se habere differentias, qua semidiameter inscripti cum

linea a centro ad quartam partem lateris ducta minores sunt diametro isoperimetri ad differentiam maximam. Ut si in hexagono est inquisitio, manifestum est potentiam lateris hexagoni esse quartam potentiae lateris trigoni isoperimetri, quia medietas eius. Erit igitur differentia, qua semidiameter inscripti hexagono cum linea de centro ad quartam partem lateris ducta minor est diametro isoperimetrae, quarta pars differentiae qua semidiameter inscripti trigono cum linea a centro ad quartam partem lateris trigoni ducta minor est diametro isoperimetri. Ideo si iungis simul semidiametrum inscripti trigono, quae est 30, et lineam ad quartam partem lateris ductam, quae est 39 graduum 41 minutorum, surgent 69 gradus et 41 minuta. Et si similiter iunxeris in hexagono illas, quae sunt 45 et iterum 46 et 50 minuta, surgent 91 gradus et 50 minuta, et differentia est 22 graduum 9 minutorum. Ideo si addideris ad 91 gradus et 50 minuta tertiam differentiae 22 graduum et 9 minutorum, quae est 7 gradus et 23 minuta, surget quaesitum, scilicet 99 gradus 13 minuta, quae sunt diameter circuli isoperimetri.

[3] Et hac via etiam, quae de circuli quadratura sciri possunt, arithmetice patescere conspicias. Praemissum autem patescet, quando attendis, quod sicut in capacioribus polygoniis semidiameter inscripti necessario plus accedit ad aequalitatem semidiametri circuli isoperimetri, quam secundum habitudinem potentiae lateris eius ad potentiam lateris trigoni accedere deberet, ita pariformiter linea illa ad quartam partem lateris ducta necessario plus accedit ad aequalitatem illius semidiametri inscripti quae coincidit cum semidiametro circuli isoperimetri. Et hoc necessarium vides, si attendis illa duo simul, scilicet secundum minorem potentiam lateris magis augeri semidiametrum inscripti et super ipsam minus addere lineam ad quartam partem lateris ductam. Unde evenit necessario, quando illae coniunguntur, habitudinem differentiarum sequi habitudines laterum.

[4] Cum igitur hoc sic attigisti, consequenter per notitiam potentiae lateris inquiris harum linearum, scilicet inscripti et eius quae a centro ad quartam partem lateris ducitur, differentiam. Nam potentia lineae ad quartam ductae maior est potentia semidiametri inscriptae tantum, quantum est potentia quartae partis lateris, ut de se est manifestum. Quare igitur duos numeros, quorum cum unus sic vincat alium, eorum radices simul iunctae efficiunt lineam minorem diametro isoperimetri secundum habitudinem differentiae praeinventae. Puta in hexagono subtracta dif-

ferentia, quae est 7 gradus et 23 minuta, de 99 gradibus et 13 minutis, quae sunt diameter isoperimetri, 91 gradus 50 minuta, quae sunt ut semidiameter inscripti hexagono cum linea a centro ad quartam partem lateris ducta. Inquirere vis divisionem huius in ipsis, scilicet semidiametrum et lineam sic ductam. Considera quadratum quartae partis lateris fore 169 et quod potentia lineae a centro ad quartam partem lineae ductae in tantum excedere deberet potentiam semidiametri inscripti et duos numeros recipis, scilicet 2025 et 2194, qui sic se habent, quorum radices sunt unius 45 gradus et alterius 46 gradus et quasi 50 minuta, qui simul iuncti efficiunt illa 91 gradus et 50 minuta. Et hinc habes intentum. Habita igitur semidiametro inscripti habetur semidiameter circumscripti, cuius quadratum addit super quadratum inscripti quadratum medietatis lateris polygoniae, quare habetur et diameter. Quae cum sit nota et latus polygoniae notum, erit habitudo chordae quaesitae ad diametrum circuli nota.

[5] Pari arte in omnibus si processeris, quaesitum assequeris. Quodque si ad scientiam chordae arcus unius gradus pervenire contendis, polygoniam 45 laterum recipito, scilicet radicem de 48. Quae cum sit latus, erit et chorda arcus 8 graduum. Et postquam via patefacta processeris, tibi chorda ista nota sit in habitudine ad diametrum, erit tibi nota chorda quattuor graduum, deinde duorum, deinde unius, deinde dimidii, et sic quaelibet alia descendendo vel ascendendo cuiuscumque arcus, qui sit pars aliquota circumferentiae.

[6] Manifesta erit tibi pariformiter habitudo arcus ad suam chordam, atque omne scibile circa triangulos sic patecet. Nam cum omnis triangulus sit orthogonius aut in orthogonios resolubilis, tunc ex scientia angulorum devenitur ex hic traditis ad scientiam habitudinum laterum, et ex notitia lateris unius ad notitiam omnium, atque ex his ad omne scibile in habitudinibus hactenus ignoratis, ut sic ars ista completa sit omnium per arithmeticam inquisibilium, qua forte certior atque perfectior nulla nobis a patribus exstat patefacta.

Finis.

3. Übersetzung

[1] Nachdem du, mein bester und geliebtester Paul, als Folge von dem, was die geometrischen Verwandlungen betrifft, die bisher noch nicht bekannten Verhältnisse verstanden hast, soweit man sie als durch die Zahl begreifbare (Größen) wissen kann, füge ich (jetzt) arithmetische Ergänzungen hinzu, soweit die Natur mir den Geist darreicht. Sie bestehen aber in einem allgemeinen Verfahren über das Verhältnis der Sehne eines gegebenen Bogens zum Durchmesser. Du weißt, dass keiner zuvor diese Lehre überliefert hat, obwohl Archimedes ein angenähertes Verhältnis des Durchmessers zum Umfang (des Kreises) hinterlassen hat, allerdings kein exaktes, wie man es mit Zahlen angeben kann; und auch Ptolemaeus hat nicht die exakte Sehne von 1, 2, 4 usw. Graden überliefert, sondern (nur) die wahrscheinliche. Weil wir nun aber wissen, dass die Strecke, die vom Kreismittelpunkt zum vierten Teil einer Seite des einbeschriebenen Dreiecks gezogen wird, vier Fünftel des Radius des (zum Dreieck) isoperimetrischen Kreises beträgt (dies wird nämlich in der ersten Prämisse der Schrift über die geometrischen Verwandlungen gezeigt), ist für uns jedes wissbare Verhältnis des Durchmessers zum Umfang offenkundig. Wenn nämlich der Durchmesser 60 Grad gesetzt wird, sind die (drei) Seiten des einbeschriebenen Dreiecks offenbar $3 \cdot \sqrt{\frac{3}{4}}$, und die vom Mittelpunkt zum vierten Teil der Seite gezogene Strecke hat die Länge $\sqrt{\frac{1}{4} \cdot \frac{7}{16}}$. Somit ist $\sqrt{\frac{7}{64}}$ plus $\frac{1}{4}$ davon gleich dem Radius des zum Dreieck isoperimetrischen Kreises. Es ist also das Verhältnis des (Halb-)Messers zum Umfang (des Dreiecks), d. h. von $\sqrt{\frac{7}{64}}$ plus ein Viertel davon zu $3 \sqrt{\frac{3}{4}}$, wie es sich aus der genannten Prämisse ergibt. Es ist offenkundig, dass, wenn der Durchmesser als 120° angenommen wird nach dem Ansatz des großen Ptolemaeus, dann der Radius des zum einbeschriebenen Dreieck isoperimetrischen Kreises $49^\circ 36'$ und ungefähr $34''$ ist. Ich sage »ungefähr«, weil eine irrationale Wurzel nicht exakt angegeben werden kann.

[2] Nun suchen wir ein allgemeines Verfahren für die Verhältnisse zwischen den Sehnen und dem Durchmesser. Wir wissen, dass der Radius des dem Dreieck einbeschriebenen Kreises die Hälfte (des Radius) des umbeschriebenen Kreises ist, nämlich 30° , wenn der Radius des umbeschriebenen Kreises wie der einer Sehne von 60° gesetzt wird. Daher ist die Differenz des Radius des einbeschriebenen (Kreises) zum Radius des (zum Dreieck) isoperimetrischen (Kreises) bekannt, nämlich $19^\circ 36'$ und

etwa $34''$. Wir wissen, dass die Strecke vom Mittelpunkt zum vierten Teil der Seite $\sqrt{\frac{7}{64}}$ ist, und diese Wurzel ist 39° und etwa $41'$. Somit ist die Differenz 9° und etwa $56'$. Und so ist die Summe von beiden (Werten) 90° und etwa $33'$. Wir wissen auch, dass diese Differenz die größte ist, so dass in allen gleichartigen [d. h. regelmäßigen] isoperimetrischen Vielecken jene Differenz desto kleiner ist, je größer der Inhalt des Vielecks ist. Der Inhalt des Vielecks ist aber umso größer, je kleiner das Quadrat der Seite ist, weil, je kleiner das Quadrat ist, umso mehr Seiten und Winkel (das Vieleck besitzt). Wir wissen aber, dass den größten Inhalt ein Vieleck von unendlich vielen Winkeln und Seiten besitzt, das in einen Kreis überführt worden ist. Es müssen sich also diese Unterschiede in den Differenzen notwendigerweise aus dem Unterschied der Quadrate der Seiten der isoperimetrischen Vielecke ergeben. Es gelte also folgende Annahme, aus der der Satz folgen wird: das Verhältnis des Quadrats einer Vielecksseite zum Quadrat der Dreiecksseite ist ebenso groß wie das Verhältnis der Differenz zwischen dem Durchmesser des isoperimetrischen Kreises und (der Summe) des Radius des einbeschriebenen Kreises und der Strecke vom Kreismittelpunkt zum vierten Teil der Seite zur größten Differenz. Wenn man z. B. seine Untersuchung am Sechseck anstellt, so ist offenbar das Quadrat der Seite des Sechsecks ein Viertel des Quadrats der Seite des isoperimetrischen Dreiecks, weil (die Seite des Sechsecks) die Hälfte (der Seite des Dreiecks) beträgt. Die Differenz, um die der Radius des dem Sechseck einbeschriebenen Kreises, vermehrt um die Strecke vom Kreismittelpunkt zum vierten Teil der Seite (des Sechsecks), kleiner ist als der Durchmesser des isoperimetrischen Kreises, beträgt also ein Viertel der Differenz, um die der Radius des dem Dreieck einbeschriebenen Kreises, vermehrt um die Strecke vom Kreismittelpunkt zum vierten Teil der Seite des Dreiecks, kleiner ist als der Durchmesser des isoperimetrischen Kreises. Wenn du nun den Radius des dem Dreieck einbeschriebenen Kreises, nämlich 30 , und die Strecke (vom Mittelpunkt) zum vierten Teil der Seite zusammenfügst, nämlich $39^\circ 41'$, so ergeben sich $69^\circ 41'$. Und wenn du entsprechend jene Strecken im Sechseck zusammenfügst, nämlich 45° und $46^\circ 50'$, so ergeben sich $91^\circ 50'$. Die Differenz (davon) ist $22^\circ 9'$. Und wenn du zu $91^\circ 50'$ ein Drittel der Differenz $22^\circ 9'$, nämlich $7^\circ 23'$, hinzufügst, so wird sich das Gesuchte ergeben, nämlich $99^\circ 13'$, und dies ist der Durchmesser des isoperimetrischen Kreises.

[3] Und du siehst, dass auf diesem Wege das, was man über die Kreisquadratur wissen kann, auch arithmetisch offenbar wird. Die Prämisse zeigt, dass ebenso, wie in Vielecken mit größerem Inhalt der Radius des einbeschriebenen (Kreises) sich notwendigerweise mehr dem Radius des isoperimetrischen Kreises annähert, als er sich gemäß dem Verhältnis des Quadrats seiner Seite zum Quadrat der Seite des Dreiecks annähern müsste, auch in gleicher Weise sich jene Strecke, die zum vierten Teil der Seite gezogen wird, notwendigerweise mehr dem Radius des einbeschriebenen Kreises annähert, der mit dem Radius des isoperimetrischen Kreises zusammenfällt. Und dies siehst du notwendigerweise, wenn du jene beiden Dinge gleichzeitig betrachtest, nämlich, dass, gemäß dem kleineren Quadrat der Seite, der Radius des einbeschriebenen (Kreises) stärker vergrößert wird, und dass die Strecke, die zum vierten Teil der Seite gezogen wird, zu ihr weniger hinzufügt. So geschieht notwendig, dass, wenn jene zusammengenommen werden, das Verhältnis der Differenzen den Verhältnissen der Seiten folgt.

[4] Wenn du dies so erfasst hast, kannst du folgerichtig aus der Kenntnis des Quadrats der Seite die Differenz dieser Strecken erkennen, nämlich (die Differenz des Radius) des einbeschriebenen (Kreises) und der Strecke, die vom Mittelpunkt zum vierten Teil der Seite gezogen wird. Denn das Quadrat der zum vierten Teil (der Seite) gezogenen Strecke ist um so viel größer als das Quadrat des Radius des einbeschriebenen (Kreises), wie das Quadrat des vierten Teils der Seite ist: dies ist von sich aus klar. Suche also zwei Zahlen, von denen die eine die andere so übertrifft, dass ihre Wurzeln zusammengenommen eine Strecke bilden, die gemäß dem Verhältnis der zuvor gefundenen Differenz kleiner ist als der Durchmesser des isoperimetrischen (Kreises). Wenn z. B. im Sechseck die Differenz, nämlich $7^{\circ} 23'$, von $99^{\circ} 13'$, nämlich dem Durchmesser des isoperimetrischen Kreises, abgezogen wird, (ergibt sich) $91^{\circ} 50'$, und dies ist der Durchmesser des dem Sechseck einbeschriebenen Kreises zusammen mit der Strecke, die vom Mittelpunkt zum vierten Teil der Seite gezogen wird. Du möchtest die Einteilung dieser Strecke in seine Teile, nämlich in den Radius und die so gezogene Strecke, herausfinden. Bedenke, dass das Quadrat (der Strecke zum) vierten Teil der Seite 169 ist und dass das Quadrat der Strecke, die vom Mittelpunkt zum vierten Teil der Seite gezogen ist, um so viel das Quadrat des Radius des einbeschriebenen (Kreises) übertreffen muss, und du erhältst zwei Zahlen, nämlich 2025

und 2194, die sich so verhalten; die Wurzel der einen ist 45° und die der anderen 46° und etwa $50'$; zusammen ergeben sie $91^\circ 50'$. Und so hast du das, was du beabsichtigtest. Wenn also der Radius des einbeschriebenen (Kreises) bekannt ist, ist auch der Radius des umbeschriebenen (Kreises) bekannt; sein Quadrat fügt zum Quadrat des einbeschriebenen (Kreises) das Quadrat über der halben Seite des Vielecks hinzu; daher ist auch der Durchmesser bekannt. Weil der Durchmesser bekannt ist und die Seite des Vielecks bekannt ist, ist auch das Verhältnis der gesuchten Sehne zum Durchmesser des Kreises bekannt.

[5] Wenn du auf gleiche Weise bei allen (Vielecken) vorgehst, so erreichst du das, was du gesucht hast. Wenn du nun zum Wissen über die Sehne des Bogens von 1° gelangen willst, so gehe von einem Vieleck von 45 Seiten aus. Seine Seite ist $\sqrt{48}$. Weil dies die Seite ist, ist es auch die Sehne des Bogens von 8° . Und wenn du, nachdem der Weg geöffnet ist, weitergehst und dir diese Sehne im Verhältnis zum Durchmesser bekannt ist, wird dir auch die Sehne von 4° , von 2° , von 1° , von $\frac{1}{2}^\circ$ bekannt sein und ebenso jede beliebige andere, indem du ab- oder aufsteigst, zu jedem Bogen, der ein aliquoter Teil des Umfangs ist.

[6] In gleicher Weise wird dir auch das Verhältnis eines Bogens zur zugehörigen Sehne klar sein, und alles, was man über die Dreiecke wissen kann, liegt so offen dar. Denn weil jedes Dreieck entweder rechtwinklig ist oder in rechtwinklige zerlegt werden kann, gelangt man von der Wissenschaft über die Winkel von den hier niedergelegten (Dingen) zur Wissenschaft über die Verhältnisse der Seiten und von der Kenntnis einer Seite zur Kenntnis aller (Seiten) und von diesen Dingen zu allem, was man über die bisher unbekanntenen Verhältnisse wissen kann. So ist dieses Verfahren vollständig für all das, was man mit Hilfe der Arithmetik erforschen kann; es gibt nichts, was uns von unseren Vorfahren eröffnet worden ist, das gewisser und vollkommener als diese ist.

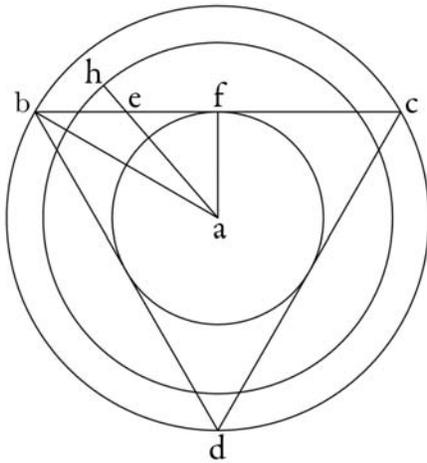
Ende.

4. Kommentar

[1] Cusanus wendet sich an Paulus Toscanelli. Dieser hat im Anschluss an Cusanus' Ausführungen in *De geometricis transmutationibus* die Frage nach den Verhältnissen (*habitudines*) gestellt, die sich bei den dort durchgeführten Konstruktionen ergeben, soweit diese überhaupt durch eine Zahl darstellbar sind (*quantum numero attingibiles sciri conceduntur*). Diese Frage möchte Cusanus, soweit es ihm möglich ist, beantworten. Diese »arithmetischen Ergänzungen« (*complementa arithmetica*) bestehen darin, ein allgemeines Verfahren anzugeben, um das Verhältnis einer Sehne (über einem gegebenen Bogen) zum Kreisdurchmesser numerisch zu bestimmen. Cusanus behauptet, niemand habe vor ihm ein solches Verfahren angegeben, obwohl von Archimedes ein Näherungswert für das Verhältnis des Durchmessers zum Kreisumfang überliefert sei und obwohl Ptolemaeus die Werte der Sehnen zu den Mittelpunktswinkeln 1° , 2° , 4° usw. näherungsweise (*neque ... veram cordam ..., sed verisimilem*) bestimmt habe. Cusanus bezieht sich bei Archimedes auf Satz 3 seiner *Kreismessung*, die seit dem 12. Jahrhundert durch Übersetzungen aus dem Arabischen und durch darauf beruhende Bearbeitungen allgemein bekannt war. Daher wusste man, dass nach Archimedes das Verhältnis des Kreisumfangs zum Durchmesser, also unsere Zahl π , zwischen $3\frac{10}{71}$ und $3\frac{1}{7}$ liegt. Die Erwähnung des Ptolemaeus zeigt, dass Cusanus zumindest wusste, dass Ptolemaeus Werte der Sehnen zu den Bögen 1° , 2° , 4° usw. überliefert. Diese Werte (und auch alle anderen Sehnen zu den Bögen von $\frac{1}{2}^\circ$ bis 180° mit einer Schrittweite von $30'$, angegeben auf 3 Stellen im Sexagesimalsystem, also auf Grad, Minuten und Sekunden, und bezogen auf den Kreisdurchmesser von 120°) findet man in Kapitel I.11 des *Almagest*; sein Verfahren zur Berechnung der Sehnentafel gibt Ptolemaeus in I.10 an.¹² Woher Cusanus sein Wissen über Ptolemaeus hatte, ist nicht bekannt; vielleicht war ihm eine Handschrift der Übersetzung des Gerhard von Cremona zugänglich, der im 12. Jahrhundert den *Almagest* aus dem Arabischen übersetzt hatte. Es ist eher unwahrscheinlich, dass Cusanus das komplizierte Verfahren kannte, mit dem Ptolemaeus den Wert der Sehne zum Bogen 1° bestimmt hat.

12 Siehe PTOLEMÄUS, Handbuch der Astronomie. Band I. Deutsche Übersetzung und erläuternde Anmerkungen von Karl Manitius. Vorwort und Berichtigungen von Otto Neugebauer, Leipzig 1963, 24–40.

Die Rechnung, die Cusanus im folgenden präsentiert, beruht auf der 1. Prämisse (*suppositum*) am Ende seiner Schrift *De geometricis transmutationibus*. Diese Prämisse gibt das folgende Verfahren an, um den Radius des Kreises zu finden, der zu dem in einen gegebenen Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck isoperimetrisch ist (siehe Figur):¹³



Man beschreibe in einen gegebenen Kreis mit dem Durchmesser D das gleichseitige Dreieck bcd und bestimme e auf bc so, dass $be = \frac{1}{4} bc$ ist. Man verlängere ae über e hinaus bis zum Punkt h , so dass $eh = \frac{1}{4} ae$ ist. Dann ist ah der Radius des zum Dreieck bcd isoperimetrischen Kreises.

Hieraus kann man leicht die Strecke $ae = x_3$ und somit auch den Radius r_i des zum Dreieck isoperimetrischen Kreises berechnen, da $r_i = \frac{5}{4} ae$ ist. In der Handschrift fehlen

die entsprechenden Brüche, für die Platz freigelassen ist; sie sind im folgenden ergänzt. Die Zwischenrechnungen hat Cusanus nicht angegeben.

Ist D der Durchmesser des dem Dreieck umschriebenen Kreises, so gilt:

$ab = \frac{1}{2} D$, $af = r_3 = \frac{1}{4} D$, $bf = \frac{1}{4} D \sqrt{3}$, $ef = \frac{1}{8} D \sqrt{3}$, $bc = s_3 = 2bf = D \sqrt{\frac{3}{4}}$.
Somit gilt für den Umfang des Dreiecks: $U_3 = 3s_3 = 3D \sqrt{\frac{3}{4}}$. Diesen Wert nennt Cusanus.

Die Strecke $ae = x_3$ lässt sich nach dem Satz des Pythagoras bestimmen:

$$ae^2 = af^2 + ef^2 = \frac{1}{16} D^2 + \frac{3}{64} D^2 = \frac{7}{64} D^2,$$

also $ae = \sqrt{\frac{7}{64}} D$. Auch diesen Wert nennt Cusanus. Hieraus folgt für den Radius r_i des zum Dreieck isoperimetrischen Kreises:

$$r_i = ah = \frac{5}{4} ae = \frac{5}{4} D \sqrt{\frac{7}{64}} \tag{I}$$

und

$$r_i : U_3 = \frac{5}{4} D \sqrt{\frac{7}{64}} : 3D \sqrt{\frac{3}{4}} = \frac{5}{4} \sqrt{\frac{7}{64}} : 3 \sqrt{\frac{3}{4}}.$$

Dieses Verhältnis gibt Cusanus an.

13 Siehe h XX, N. 9–10.

Danach nennt Cusanus den numerischen Wert für r_i im Sexagesimalsystem, bezogen auf den Durchmesser $D = 120^\circ$ des Ausgangskreises. Diesen Durchmesser hat, wie Cusanus korrekt erwähnt, Ptolemaeus für seine Sehntafel zugrunde gelegt. Der Wert, den Cusanus angibt, folgt tatsächlich aus (1):

$$r_i = \frac{5}{32} \cdot 120^\circ \cdot \sqrt{7} = 49^\circ 36' 34''.$$

Cusanus betont zu Recht, dass der Wert der zweiten Sexagesimalstelle, $34''$, nur genähert ist, weil eine irrationale (*surdus*) Quadratwurzel nicht genau angegeben (*inattigibilis*) werden kann.

[2] Im folgenden Abschnitt verspricht Cusanus ein allgemein gültiges Verfahren (*ars universalis*), um das Verhältnis zwischen Sehnen und Durchmesser (des zu einem Polygon isoperimetrischen Kreises) zu bestimmen. Ähnlich wie in *De geometricis transmutationibus*, geht er vom einbeschriebenen Dreieck zum dazu isoperimetrischen Sechseck über und kommt schließlich zu Aussagen über das isoperimetrische n -Eck. Er beginnt wieder mit dem in einen Kreis mit gegebenem Durchmesser $D = 120^\circ$ einbeschriebenen regulären Dreieck. Sei r_3 der Radius des ihm einbeschriebenen und R_3 der Radius des ihm umbeschriebenen Kreises. Dann gilt offenbar $r_3 = \frac{1}{2} R_3$ und somit $r_3 = 30^\circ$, wenn $R_3 = 60^\circ$ ist. Weiterhin gilt:

$$r_i - r_3 = 49^\circ 36' 34'' - 30^\circ = 19^\circ 36' 34''$$

$$x_3 = \sqrt{\frac{7}{64}} \cdot 120^\circ = \frac{4}{5} \cdot 49^\circ 36' 34'' = 39^\circ 41'.$$

Somit ist

$$r_i - x_3 = 49^\circ 36' 34'' - 39^\circ 41' = 9^\circ 56'$$

und

$$(r_i - r_3) + (r_i - x_3) = 19^\circ 36' 34'' + 9^\circ 56' = 29^\circ 33'.$$

Cusanus fügt überall *prope* oder *quasi* hinzu, um anzudeuten, dass es sich nicht um exakte Werte handelt. Die letzte Zahl, $29^\circ 33'$, wird übrigens für die weitere Rechnung nicht benötigt.

Cusanus betont zu Recht, dass die Differenz $r_i - x_n$ unter allen isoperimetrischen Vielecken beim Dreieck am größten ist und dass diese Differenz umso kleiner ist, je größer der Inhalt des Vielecks ist; je größer sein Inhalt ist, desto kleiner ist das Quadrat (*potentia*) über seiner Seite; je kleiner das Quadrat über der Seite ist, desto mehr Seiten und Winkel hat das Vieleck; den größten Inhalt unter den isoperimetrischen Figuren hat der Kreis, der ja unendlich viele Winkel und Seiten hat.

Cusanus folgert aus diesen Tatsachen, dass der Unterschied der Differenzen (gemeint ist $r_i - x_n$) offenbar durch den Unterschied der Quadrate der Vielecksseiten hervorgerufen wird (*ex varietate potentiarum laterum polygoniarum isoperimetrarum necessario exoriri*). Hieraus folgert er eine Annahme (*assertio*), die er umständlich in Worten formuliert; aus ihr wird alles Weitere folgen. Modern geschrieben, besagt sie für das regelmäßige n -Eck:

$$\frac{s_n^2}{s_3^2} = \frac{d_i - (r_n + x_n)}{d_i - (r_3 + x_3)}. \quad (2)$$

Dabei bezeichnet s_n die Seite des n -Ecks, r_n den Radius seines Inkreises, x_n (wie beim Dreieck) die Strecke vom Kreismittelpunkt bis zu dem Punkt auf s_n , der $\frac{1}{4} s_n$ vom Eckpunkt des Polygons entfernt ist, und d_i den Durchmesser des zum Dreieck (und zum n -Eck) isoperimetrischen Kreises.

Cusanus geht dann auf das zum Dreieck isoperimetrische Sechseck ein. Für dessen Umfang U_6 und Seite s_6 gilt:

$U_6 = U_3 = 3D \cdot \sqrt{\frac{3}{4}}$, also $s_6 = \frac{1}{6} U_6 = \frac{1}{4} D \cdot \sqrt{3}$. Im weiteren Verlauf benutzt er die Werte $r_6 = 45^\circ$ und $x_6 = 46^\circ 50'$, ohne anzugeben, wie er zu ihnen gekommen ist. Vermutlich hat er folgendermaßen gerechnet:

r_6 lässt sich mit Hilfe des Satzes des Pythagoras finden:

$$r_6^2 = \left(\frac{D}{4} \sqrt{3}\right)^2 - \left(\frac{D}{8} \sqrt{3}\right)^2 = \frac{3}{16} D^2 - \frac{3}{64} D^2 = \frac{9}{64} D^2,$$

also $r_6 = \frac{3}{8} D = \frac{3}{8} \cdot 120^\circ = 45^\circ$.

Analog lässt sich x_6 bestimmen:

$$x_6^2 = \left(\frac{s_6}{4}\right)^2 + r_6^2 = \left(\frac{1}{16} D \sqrt{3}\right)^2 + \left(\frac{3}{8} D\right)^2 = \frac{39}{256} D^2,$$

also $x_6 = \frac{1}{16} D \cdot \sqrt{39} = \frac{120^\circ}{16} \sqrt{39} = \frac{120^\circ \cdot 6,2449980}{16} = 46^\circ 50'$.

Mit Hilfe dieser Werte s_6 , r_6 , x_6 und der schon bekannten Werte für s_3 , r_3 , x_3 lässt sich jetzt d_i aus (2) berechnen. Aus (2) folgt:

$$\frac{1}{4} = \frac{d_i - (45^\circ + 46^\circ 50')}{d_i - (30^\circ + 39^\circ 41')} = \frac{d_i - 91^\circ 50'}{d_i - 69^\circ 41'}.$$

Cusanus rechnet folgendermaßen weiter:

$$\begin{aligned}
 4d_i - 4 \cdot 91^\circ 50' &= d_i - 69^\circ 41' \\
 3d_i &= 4 \cdot 91^\circ 50' - 69^\circ 41' \\
 3d_i &= 3 \cdot 91^\circ 50' + (91^\circ 50' - 69^\circ 41') \\
 d_i &= 91^\circ 50' + \frac{1}{3} \cdot (22^\circ 9') \\
 d_i &= 91^\circ 50' + 7^\circ 23' \\
 d_i &= 99^\circ 13'.
 \end{aligned}$$

Cusanus wird bemerkt haben, dass dieser Wert für d_i zu dem Wert $r_i = 49^\circ 36' 34''$ passt, den er am Ende von [1] berechnet hatte; er äußert sich aber nicht dazu. Die Annahme liegt nahe, dass die Identität der beiden Werte Cusanus darin bestärkt hat, dass sein Ansatz (2) korrekt ist.

[3] Cusanus erwähnt, dass man auf die von ihm dargelegte Weise alles, was man über die Kreisquadratur wissen kann, auch mit Hilfe der Arithmetik darstellen kann. Er bezieht sich hierbei auf die erste Prämisse von *De geometricis transmutationibus*. Die folgenden allgemeinen Ausführungen sind nicht sehr klar. Cusanus stellt fest, dass bei wachsendem n sich r_n stärker an r_i annähert als dies entsprechend dem Verhältnis von $s_n^2 : s_3^2$ sein müsste und dass ähnliches auch für die Annäherung von x_n an r_i gilt. Er folgert dies daraus, dass sich (bei sich vergrößerndem n) s_n^2 verkleinert und gleichzeitig r_n sich vergrößert und x_n weniger zu r_n hinzufügt. Hieraus ergibt sich nach Cusanus zwangsläufig, dass das Verhältnis der Differenzen, also der rechte Term von (2), dem Verhältnis der Seiten entspricht.

[4] Man kann, wie Cusanus betont, aus der Kenntnis des Quadrats der Seite s_n des n -Ecks die Differenz $r_n - x_n$ ermitteln. Es gilt nämlich (nach dem Satz des Pythagoras) offenkundig die Beziehung $x_n^2 = r_n^2 + (\frac{s_n}{4})^2$.¹⁴ Cusanus versucht seine Ansicht an den Zahlenwerten des Sechsecks zu verdeutlichen, das er in [2] behandelt hatte. Er subtrahiert von $d_i = 99^\circ 13'$ den Wert $7^\circ 23'$ und erhält $91^\circ 50'$ für die Summe $r_6 + x_6$. Um r_6 und x_6 zu erhalten, geht er von der Beziehung $x_6^2 = r_6^2 + (\frac{s_6}{4})^2$ aus. Für die Seite des Sechsecks gilt: $s_6 = \frac{1}{4} D \sqrt{3} = 30 \sqrt{3}$. Es gilt: $\frac{s_6}{4} = 7 \frac{1}{2} \cdot \sqrt{3}$; $(7 \frac{1}{2} \cdot \sqrt{3})^2 \approx 169$. Es muss also x_6^2 um 169 größer sein als r_6^2 . Zwei Zahlen mit dieser Eigenschaft sind $r_6^2 = 2025$ und $x_6^2 = 2194$; ihre Wurzeln sind $r_6 = 45^\circ$ und $x_6 = 46^\circ 50'$; deren Summe ist $r_6 + x_6 = 91^\circ 50'$, also der Ausgangswert.

14 Hieraus folgt nur, dass man aus s_n die Differenz der Quadrate $x_n^2 - r_n^2$ finden kann; es folgt aber nicht, dass man auch die Differenz $x_n - r_n$ finden kann.

Cusanus schließt diesen Abschnitt mit der richtigen Bemerkung, dass man aus dem Radius r_n des einbeschriebenen Kreises den Radius R_n des umbeschriebenen Kreises berechnen kann, da R_n , r_n und $\frac{s_n}{2}$ ein rechtwinkliges Dreieck bilden; und wenn R_n und s_n bekannt sind, ist auch das Verhältnis der gesuchten Sehne zum Durchmesser des Kreises bekannt.

[5] Cusanus ist aus seiner Sicht jetzt in der Lage, die Sehne zum Bogen von 1° zu bestimmen. Hierzu betrachtet er ein regelmäßiges Vieleck mit 45 Seiten, das isoperimetrisch zum Ausgangsdreieck ist. Da $U_{45} = U_3 = \frac{3}{2} D \sqrt{3}$ ist, folgt für die Seite des 45-Ecks:

$$s_{45} = \frac{1}{45} \cdot U_{45} = \frac{1}{30} D \sqrt{3} = 4 \sqrt{3} = 4 \cdot 1,7320508\dots \approx \sqrt{48} .$$

Cusanus führt die Rechnung nicht aus, sondern gibt nur das Ergebnis. Das 45-Eck hat den Mittelpunktswinkel $\frac{360^\circ}{45} = 8^\circ$. Somit ist (gemäß Cusanus) die Sehne von 8° bekannt. Hieraus kann man leicht die Sehnen von 4° , 2° , 1° , $\frac{1}{2}^\circ$ usw. bestimmen, also die zu einem beliebigen Bruchteil des Umfangs gehörige Sehne.

[6] Hiermit ist Cusanus am Ziel angekommen: Er kann die Sehne zu einem beliebigen Winkel angeben und auch das Verhältnis eines beliebigen Bogens zur Sehne. Von der Betrachtung der Winkel kommt er auch zu Aussagen über die Seiten; er begründet dies damit, dass jedes Dreieck entweder rechtwinklig ist oder in zwei rechtwinklige Dreiecke unterteilt werden kann. Somit liegt alles klar da, was mit den Mitteln der Arithmetik überhaupt behandelt werden kann.

5. Einschätzung

Die hier behandelte Fassung von *De arithmetiis complementis* – im folgenden »Vorform« genannt – schließt sich eng an Cusanus' erste erhaltene mathematische Schrift *De geometricis transmutationibus* an. Seine Absicht ist es, das in *De geometricis transmutationibus* dargelegte geometrische Verfahren zur Konstruktion des isoperimetrischen Kreises arithmetisch zu untersuchen. Anders, als bei den übrigen erhaltenen mathematischen Schriften, stehen hier nicht geometrische Betrachtungen, sondern Rechnungen im Mittelpunkt. Cusanus glaubt, dass es dadurch auch möglich wird, die zu einem beliebigen Winkel im Kreis gehörige Sehne zu berechnen. Er misst sich dabei mit Ptolemaeus, der diese Frage

behandelt hat, aber, wie Cusanus zu Unrecht meint, zu keinen korrekten Werten gekommen ist.

Ausgangspunkt ist der Satz über die Bestimmung des Radius des Kreises, der zu einem gegebenen gleichseitigen Dreieck isoperimetrisch ist. Dieser Satz, der am Ende der vorausgehenden Abhandlung als *primum suppositum* formuliert wurde, liefert keinen genauen Wert, sondern nur eine Näherung; insbesondere ist die Annahme, dass die Strecke vom Mittelpunkt zur Dreiecksseite diese im Verhältnis 1 : 4 teilt, nicht mathematisch stringent, sondern es handelt sich um einen rein intuitiv gefundenen Näherungsansatz.¹⁵ Dadurch, dass die Vorform von einer mathematisch nicht zutreffenden Voraussetzung ausgeht, können die Rechnungen nicht zu genauen, sondern bestenfalls zu angenäherten Ergebnissen führen.

Mit Hilfe der 1. Prämisse aus *De geometricis transmutationibus* gelingt es Cusanus, den Radius des zu einem gleichseitigen Dreieck isoperimetrischen Kreises zu berechnen. Dies geschieht im Abschnitt 1. Danach formuliert er umständlich in Worten eine Annahme (*assertio*), die bestimmte Stücke im gleichseitigen Dreieck mit den entsprechenden Stücken in dazu isoperimetrischen Polygonen höherer Seitenzahl und mit dem Durchmesser des isoperimetrischen Kreises in Verbindung setzt; dies ist die Beziehung (2). Sie wird nicht bewiesen, sondern nur durch qualitative Aussagen gestützt. Cusanus wendet sie zunächst auf das Sechseck an und berechnet mit ihrer Hilfe in Abschnitt 2 den Durchmesser des isoperimetrischen Kreises. Seine Ausführungen sind teilweise dunkel und mathematisch unzulänglich.

Cusanus geht stillschweigend davon aus, dass die Aussage (2) für ein beliebiges isoperimetrisches n -Eck gilt. Indem er $n = 45$ wählt, kann er hieraus die Seite des 45-Ecks berechnen, d. h. die Sehne, die zum Mittelpunktswinkel 8° gehört. Es ist ihm bekannt, dass man hieraus durch wiederholtes Halbieren die Sehne von 1° und somit jede ganzzahlige Sehne finden kann. Die diesbezüglichen Rechnungen führt er jedoch nicht aus.

Jetzt sieht sich Cusanus am Ziel: Er hat nach seiner Ansicht ein Problem gelöst, an dem sich viele Gelehrte erfolglos versucht haben. Offenbar hat er Ptolemaeus' *Almagest* nicht genau studiert, denn sonst hätte er bemerkt, dass Ptolemaeus auf mathematisch korrekte Weise die Sehne

15 Siehe Hofmann, Mathematische Schriften (wie Anm. 2) XXIII.

zum Winkel 1° berechnet hat: Ausgehend vom Fünf- und Sechseck, hat dieser die Sehnen zu den Winkeln 72° und 60° bestimmt, daraus die Sehne der Differenz $72^\circ - 60^\circ = 12^\circ$ und daraus durch Halbieren die Sehnen von 6° , 3° und $1\frac{1}{2}^\circ$. Um zur Sehne von 1° zu gelangen, benutzte Ptolemaeus geschickte Interpolationen; mit elementargeometrischen Mitteln ist die Berechnung der Sehne von 1° nicht möglich.

Um die Güte der cusanischen Näherung für die Sehne von 8° zu erkennen, genügt es, seinen Wert, den des Ptolemaeus und den korrekten Wert nebeneinander zu stellen. Auf 5 Stellen gerundet, erhält man in dezimaler Darstellung:

Nikolaus von Kues: $\sqrt{45} = 6,92820$

Ptolemaeus¹⁶: $8^\circ 22' 15'' = 8,37083$.

Der genaue Wert beträgt: $\text{crd } 8^\circ = D \cdot \sin 4^\circ = 8,37078$. Die Näherung von Ptolemaeus ist also sehr gut, während Cusanus' Wert sehr ungenau ist: sein Fehler beträgt über 17%.

Bei dem hier vorgelegten Text haben wir es tatsächlich mit einem Entwurf einer arithmetischen Ergänzung zu *De geometricis transmutationibus* zu tun. Alles deutet darauf hin, dass Cusanus mit dieser Schrift die geometrischen Ausführungen seiner früheren Abhandlung arithmetisch untermauern wollte. Der Text von *De arithmetis complementis*, der später gedruckt wurde, weicht jedoch grundlegend von dieser Vorform ab: anders als diese, enthält er kaum Rechnungen und ist recht allgemein gehalten. Wir können über die Gründe dieser Umgestaltung nur Vermutungen anstellen. Aus dem einleitenden Satz wissen wir, dass Cusanus seinen Entwurf an Toscanelli schickte. Die Annahme liegt nahe, dass dieser ihn auf Umzulänglichkeiten hinwies¹⁷ und dass Cusanus daraufhin den Entwurf stark überarbeitete, wobei er die arithmetischen Details fortließ.

Cusanus hat offenbar zeitlebens nicht begriffen, dass es ihm in Wirklichkeit nicht gelungen ist, die Sehne zu einem beliebigen Mittelpunktswinkel zu berechnen. Denn auch in der gedruckten Fassung von *De arithmetis complementis* finden wir die Formulierung, die Alten hätten trotz des größten darauf verwendeten Eifers es nicht erreichen können, alle Sehnen zu bestimmen; er – Cusanus – habe dieses Problem aber

16 PTOLEMÄUS, Handbuch (wie Anm. 12) 37.

17 Auch die *Complementa mathematica* hat Cusanus auf Toscanellis Anraten umgearbeitet.

gelöst.¹⁸ Auch viele Jahre später, in *De mathematicis complementis*, rühmt er sich wegen dieser Erkenntnis.¹⁹

Es ist ein Glücksfall, dass sich diese Vorform erhalten hat, denn sie gewährt uns einen Einblick in Cusanus' Arbeitsmethode. Sie zeigt trotz der mathematischen Unzulänglichkeiten, dass er interessante Ideen hatte, und sie lässt – anders als die übrigen erhaltenen mathematischen Schriften – erkennen, welche Rechnungen er anstellte, um seine Annahmen zu untermauern.

18 *De arithm. compl.*: h XX, N. 8, Z. 1–4: »Tali via omnes chordae notae erunt, quod veteres summo studio quaerentes attingere non potuerunt. Omnes hactenus praecisionem chordae gradus unius, duorum, quattuor, octo et sic deinceps, ut nosti, se ignorasse fatentur.«

19 *De math. compl.* I: h XX, N. 36, Z. 1–4: »Ex antehabitis quicquid hactenus in geometricis ignotum fuit, inquiri poterit. Fuit autem incognita perfectio artis de sinibus et chordis. Nemo umquam scire potuit chordam arcus gradus unius et duorum et quattuor et ita consequenter, quae nunc sic habetur.«

BUCHBESPRECHUNGEN

BUCHBESPRECHUNGEN

BRUNO HUBERTUS BEUTER, *Ubi non est ordo, ibi est confusio*: Konflikte und Konfliktlösungen im Leben und im Werk des Nikolaus von Kues, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007, 251 S., ISBN 978-3-631-56450-9

Dieses Buch stellt die gekürzte Fassung einer 2006 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main angenommenen Dissertation dar. Der Autor will den Konflikten nachgehen, die zeit seines Lebens Nikolaus begleitet haben, juristischen ebenso wie kirchenpolitischen, philosophischen wie theologischen.

Seiner Untersuchung stellt er eine Vita voraus, die er in das Umfeld des Cusaners »von Schisma, Konzil und Papst« stellt. Dementsprechend wird dem »Höhepunkt der konziliaren Idee im 15. Jahrhundert« besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Auch den Verlauf der Cusanus-Forschung skizziert er, freilich recht selektiv.

Für seine Untersuchung ist die leitende Fragestellung: »Gibt es Prinzipien, die Nikolaus von Kues bei den Konfliktlösungen geleitet haben, und wenn ja welche?« (49). Dabei verbiete es sich, »Ereignisgeschichte und Ideengeschichte streng zu trennen«.

Im 2. Teil behandelt er die juristischen und kirchenpolitischen Konflikte. So kommen die *causa* Manderscheid und die Brixener Konflikte ins Blickfeld. Dabei orientiert er sich sehr an Meuthens kurzer Nikolaus-Biographie, ohne dabei die Acta Cusana heranzuziehen. Das geschieht erst bei den Brixener Konflikten. Bei der Hussitenfrage sieht er – mit Recht – als Regel, dass für Nikolaus von Kues das Wesen der Kirche der Konsens ist (*»concordantia omnium rationabilium spirituum [...] in uno et pluribus concordat«*). Er konzediert ihnen den Laienkelch, »sofern nur die Einheit gewahrt bleibt«. Richtig ist, den Einheitsvorbehalt zu betonen. Die Entscheidung trifft immer die *»maior vel sanior pars«*. Die anderen Forderungen der Hussiten lehnt Nikolaus von Kues ab. Aber auch in der Frage des Laienkelchs entscheidet die Kirche; eine Berufung auf die Bibel lässt er nur so zu, dass die Berufung auf sie dem Urteil der Kirche zu folgen habe (erst Kirche, dann Bibel). Die vom Basler Konzil gebilligten Prager Kompaktaten lehnte Eugen IV. aber ab. Von einem Entgegenkommen des Nikolaus den Hussiten gegenüber ist bei seiner Legationsreise dann nichts mehr zu spüren. Ja, 1462 rät er Pius II., die Kompaktaten zu widerrufen. Darin sieht der Autor keinen Widerspruch, da die Hussiten sie einseitig ausgelegt hätten. Ihm sei es aber um Rechtssicherheit gegangen (94f.).

In drei Abschnitten behandelt Beuter »Konkordanz – Die Grundform cusanischen Denkens«, »Die *Quod omnes tangit*-Maxime« und »Unitas – Cusanus zwischen Konzil und Papst«. *Concordantia* sieht er als »erste große Kompromissformel«, die Nikolaus von Kues sowohl naturrechtlich-philosophisch als auch theologisch begründe. Motiv dafür, dass Nikolaus vom Konzil zum Papst

wechselte, sei das Ergebnis seines Ringens um die Einheit der Kirche gewesen, es handele sich nicht um einen Verrat an der konziliaren Idee.

Zu den philosophischen und theologischen Konflikten resümiert der Autor, Theologie und Philosophie seien für Nikolaus zwar unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen, aber Ausgangspunkt sei für ihn immer die Theologie. Philosophische Reflexionen dienten ihm zur Erschließung theologischer Zusammenhänge. So würden auch für ihn Trinität und Inkarnation philosophisch zugänglich. Mit Recht hebt er hervor, dass es sinnvoll sei, *docta ignorantia* mit »belehrter Unwissenheit« zu übersetzen (vgl. dazu mein Aufsatz: Belehrte oder wissende Unwissenheit? Gedanken zur Übersetzung von *docta ignorantia* bei Nikolaus von Kues, in: *Humanismus und Reformation*, hg. von R. Mokrosch und H. Merkel, Münster/Hamburg/London 2001, 20–28). Bei der leicht missverständlichen Aussage, der Mensch sei »*humanus deus*«, gehe es Nikolaus von Kues nie darum, den Menschen Gott gleichzustellen. Es ging ihm vielmehr um »eine Annäherung an Gott« (168), zugleich darum, dass wir Gott nicht unserem Verstand unterwerfen dürfen. In *De coniecturis* fallen die Gegensätze im Intellekt zusammen. Die *visio intellectualis* sei für ihn die »Voraussetzung zum Begreifen der *coincidentia oppositorum*« (177). Die Vernunft sei die Brille, die gestatte zu sehen, was der *ratio* verschlossen bleibe. Das hat auch seine Bedeutung für seine Auseinandersetzung mit Wenck von Herrenberg. Die Vernunft dringt bis an die Grenze des Zusammenfalls der Gegensätze und steht so am Übergang zur Mystik: Gott wird nicht erkannt, sondern mit Hilfe der *docta ignorantia* als unbegreifbar erfahren.

Zur Christologie in *De docta ignorantia* III meint Beuter, Gott habe, damit wir die Offenbarung fassen können, den Logos durch den Hl. Geist mit der *natura humana* umkleidet. Dass nach Nikolaus von Kues daraus die immerwährende Jungfrauschafft Mariens folgen müsse, ist dem Rezensenten nicht einsichtig, geht es doch um die Immanenz des Absoluten im Endlichen.

Zur Laienphilosophie meint der Autor, die *mens* sei das Abbild der göttlichen Einfachheit. Weisheit werde nicht durch das Studium von Büchern vermittelt, sondern durch das Studium der Natur. Autoritäten täuschen nur.

Schließlich wird noch *De pace fidei* bzw. der Religionsdialog beleuchtet. Die eine Religion, die Nikolaus von Kues fordert, ist für ihn die logische Konsequenz dafür, dass Gott der Eine ist. Mit Recht hebt Beuter hervor, dass es Nikolaus von Kues nicht darum ging, die richtige Religion zu finden. Die kannte er. Es ging ihm vielmehr darum, die eine Wahrheit in den verschiedenen Religionen zu finden.

Die abschließende Betrachtung fällt ganz kurz aus. Hier wäre aber nun darzulegen, ob Nikolaus mit seinen Theorien die konkreten Konflikte lösen können. Das ist ihm ja nun nur in wenigen Fällen gelungen. Weder die *causa* Manderscheid konnte er lösen noch die Auseinandersetzungen mit den Hussiten, weder den Religionsdialog konnte er erreichen noch die Generalreformation der Kirche, selbst in nicht (darauf geht Beuter gar nicht ein). Ja, ganz im Widerspruch zu seinen Schriften stand er bei seinem Lebensende in den Vorbereitungen zu einem Kreuzzug. Nur bei der Union mit den Griechen gab es einen Scheinerfolg

(war das ein Verdienst von Nikolaus?); erfolgreich war er dabei, die deutschen Fürsten auf die Seite des Papstes zu ziehen. Dafür wurde er mit dem Kardinalshut reichlich belohnt. Auf das Scheitern von Nikolaus in vielen Konflikten geht der Autor nicht ein. Er bleibt also in der Theorie stecken – so wie Nikolaus selbst. Letztlich entscheidet doch aber auch bei Nikolaus der Erfolg. Und der blieb ihm trotz seiner sicher guten Gedanken häufig versagt.

Etlche Fehler blieben leider im Text stehen, so auf S. 18 (statt Erzbischof von Speyer Erzbischof von . Ob man (1112) das Konzil von 869/70 als »8.« bezeichnen kann, ist zumindest umstritten. Die röm.-kath. Kirche sieht es als solches an, die orthodoxe kennt nur 7 ökumenische Konzilien. Eher als das von 869/70 wäre wohl noch das von 843 als »ökumenisch« zu bezeichnen.

Karl-Hermann Kandler, Freiberg

PETER EHLEN, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*: Simon L. Frank, Freiburg i. Br., München: Verlag Karl Alber, 2009, 350 S., ISBN 978-3495483367

Die vorliegende Studie von Peter Ehlen ist ein umfassendes monographisches Werk, das die Lebensstationen und Hauptideen des russischen Philosophen Simon L. Frank (1877–1950) ausführlich erfasst. Von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet ist es ein recht gutes philosophiehistorisches Buch, das aus einer langjährigen Beschäftigung P. Ehlers mit den Texten von S. Frank entstanden ist. In Form eines Rundgangs durch die Hauptthemen der Werke von S. Frank bietet es eine Einführung in das Denken dieses originellen russischen Philosophen. Ohne Zweifel gelingt es P. Ehlen, einem international renommierten Kenner der Philosophie von S. Frank, den russischen Denker dem Leser näherzubringen und eine Ahnung von dem zu vermitteln, was Franks Denken lebenslang bewegte.

In einer ausführlichen Übersicht stellt er in seiner Monographie in 18 Kapiteln Franks intellektuelle Biographie und Denkweise und sein gesamtes Werk von der Erkenntnistheorie über Ontologie und Transzendentalphilosophie bis zur Religionsphilosophie dar. Schwerpunktmäßig widmet er sich dem Gedankengang in Franks philosophischen Hauptwerken *Der Gegenstand des Wissens* (1916), *Das Unergründliche* (1939), *Die Realität und der Mensch* (1949), um die Grundgedanken und Hauptideen des russischen Philosophen in einer allgemein verständlichen Sprache nachvollziehbar zu machen und sie kritisch zu durchleuchten. Für diesen Nachvollzug trägt Ehlers Monographie abschließend sowohl der kritischen Rezeption der Werke von S. Frank Rechnung als auch den wünschenswerten Forschungsdesideraten, wie sie sich in der aktuellen deutsch-russischen Simon-Frank-Forschung, in der die Forschungsarbeiten von P. Ehlen in den letzten Jahrzehnten ohne Zweifel eine zentrale Rolle spielten, herauskristallisieren lassen.

Inhaltlich wendet sich die Monographie von P. Ehlen naturgemäß primär an ein philosophisches Fachpublikum. Aber sprachliche Begabung und stilistische Disziplin des Autors, der in seinem Buch exzellente Fachkenntnisse und die

Kunst verständlicher Darstellung in hohem Grade vereinigt, macht das Geschriebene auch allgemein verständlich. Ohne Zweifel haben wir es mit einem attraktiven, gut verfassten und strukturierten Text zu tun, der die Erwartungen des Lesers nicht enttäuscht. Der russische Philosoph tritt uns eindrucksvoll entgegen als ein brillanter Denker und origineller Religionsphilosoph, der die ganze Tradition der europäischen Metaphysik von Platon bis Bergson neu zu denken, zu interpretieren und manchmal auch zu rehabilitieren versuchte. P. Ehlen gelingt es vorzüglich, weit ausholende und komplexe Sachverhalte klar und leicht nachvollziehbar zu Papier zu bringen. In der vorliegenden Monographie beeindruckt auch die äußerst ausgewogene und umsichtige Beurteilung der komplizierten Thematik, die das philosophische Denken S. Franks charakterisiert.

Der aus einer deutschsprachigen Familie russischer Juden stammende S. Frank ist sowohl in der deutschen als auch in der russischen Kultur aufgewachsen und ausgebildet. Er lebte in beiden Welten. Nicht nur für sich selbst, sondern auch für seine Philosophie sah er es als wesentlich an, die Vielfalt der Kulturen in Freiheit mit der Einheit seines philosophischen Denkens und mehrsprachigen Schreibens zu versöhnen. Mehrere Werke hat er in zwei Fassungen, einer deutschen und einer russischen, geschrieben; später in London fertigte er auch englische Versionen seiner Texte an. In der Geschichte der russischen Philosophie gilt das philosophische System S. Franks als eine der konsequentesten Ausarbeitungen des All-Einheit-Prinzips von W. Solowjow. Angefangen hatte aber Frank als junger Student mit dem Marxismus und Nietzsche, dann beschäftigte er sich mit Neukantianismus, Fichte, Hegel, Husserl und Bergson, und am Ende ist er zur christlichen Mystik, den Kirchenvätern, der lateinischen Scholastik und Nikolaus von Kues gekommen, dessen Grundgedanken (Koinzidenzlehre, belehrtes Nichtwissen, Gottmenschlichkeit) er in sein philosophisches System am tiefsten integrierte.

Ein Verständnis der Philosophie von S. Frank lässt sich am ehesten von seiner Auffassung des Begriffs »antinomischer Monodualismus« her erzielen, der in seinem Hauptwerk »Das Unergründliche« zur philosophischen Reife gedieh. Dieser Begriff ist jedoch nicht ohne Weiteres verständlich und bedarf der Erläuterung: Es geht bei Frank um Einheit in der Vielheit, und der Begriff des »antinomischen Monodualismus« soll besagen, dass eine Einheit nicht nachträglich einen Prozess der Multiplizierung durchgemacht hat, sondern die Vielheit bereits in der Einheit konstitutiv präsent ist. Franks Erkenntnistheorie und Metaphysik kommen aber vor allem im Begriff des Unergründlichen zum Vorschein, der im Buch von P. Ehlen ausführlich thematisiert ist. Laut diesem erkennt der Mensch die Realität der existierenden Sachen, wenn er sie zunächst als unergründliche Einheit wahrnimmt.

Das Kapitel über die Cusanus-Rezeption bei Frank (Kap. XVII mit dem Titel »Nikolaus von Kues – der Lehrer«, 301 – 320) beginnt mit einer wohlfundierten Einleitung über den theoretisch-methodologischen Hintergrund: Der Autor sieht den Inhalt des von der Cusanischen Philosophie bei Frank Rezipierten als ein philosophisches Problem an, das nicht nur eine historische, sondern auch eine fundamental-systematische Bedeutung hat. Simon Frank hatte Nikolaus von

Kues explizit und bewusst zu seinem philosophischen Vorgänger ernannt. P. Ehlen geht in seinem Buch schwerpunktmäßig der Frage nach, welche Rolle Cusanische Ideen in Franks Werken spielen. Erstens wird ein Versuch der begrifflichen Definition unternommen und dabei grundlegenden Fragen nachgegangen, ob diese Ideen bei Frank unverändert rezipiert sind, oder sie vielmehr den begrifflichen Rahmen für die eigenen Theorien Franks bilden. Bei der Analyse wird permanent auch Franks Begriff des »antinomischen Monodualismus« und seine Transzendenzlehre in den Vordergrund gestellt, immer wieder auf ihre erkenntnistheoretischen und ontologischen Implikationen, auf ihre direkten und indirekten Folgen für christliche Theologie und Religionsphilosophie hingewiesen.

P. Ehlen schildert in seinem Buch in verschiedener Hinsicht, dass Franks Konzept des »antinomischen Monodualismus« Fragestellungen, Lösungen und Schwierigkeiten von der Cusanischen Lehre der *coincidentia oppositorum* wieder aufnehme, wenngleich auf subtil-kompliziertere, schwerer nachvollziehbare und für mehrere christlich-orthodoxe Kritiker (W. Senkowski und G. Florowski) oft sehr umstrittene Weise. Diese Lehre ist für den russischen Philosophen nicht irgendeine philosophische These, sondern konstitutiv für das ganze System seiner Philosophie. Sie ist für ihn nicht nur ein denknormatives, sondern auch ein ontologisch ursprüngliches Prinzip, sogar ursprünglicher als die These von der Priorität des Seins vor dem Nichtsein, und es ist aus keinem anderen Prinzip ableitbar. Die Gültigkeit und die Universalität des Prinzips der *coincidentia oppositorum* kann sich nicht Gründen verdanken, die zu seinem rationalen Beweis angeführt werden. Genauso wie dieses Prinzip sich nicht herleiten lässt, lässt es sich auch nicht widerlegen. Der Cusanische Koinzidenz-Begriff scheint also S. Frank das zu geben, was die formalen Systeme des neuzeitlichen Transzendentalidealismus nimmermehr zu geben vermögen: Die ganze konkrete Wirklichkeit als lebendige Realität scheint ihm in diesen Begriff einzugehen.

Bei Nikolaus von Kues und Simon Frank gibt es jedoch nicht nur inhaltliche, sondern auch mehrere methodische Parallelen. Wie für Cusanus ist für S. Frank ständige Textlektüre der philosophischen Werke und Dialog mit den anderen Autoren normal – sozusagen eine philosophische Denkmehrsprachlichkeit. Bei den beiden Denkern bildet diese Methode sogar eine wichtige Voraussetzung ihrer eigenen Kreativität. Die philosophische Sprache selbst ist für sie immer eine Sprache des Dialogs, unabhängig davon, ob sie sich tatsächlich in der literarischen Dialogform ausdrücken lässt, wie es bei Nikolaus von Kues der Fall war, oder wie es bei Frank in den monologischen Traktaten zum Ausdruck kommt. Wie P. Ehlen zeigt, bleibt das philosophische Gesamtwerk S. Franks ohne Berücksichtigung eines solchen Dialogs mit dem klassischen deutschen Idealismus, dem Neukantianismus, Nietzsche, Goethe, Platon, dem Neuplatonismus, der russischen Philosophie und Nikolaus von Kues unverständlich. P. Ehlen stellt ausführlich und detailliert dar, wie sich die russische Sprache der philosophischen Werke von S. Frank genetisch, begrifflich und strukturell dialogisch entwickelte. Was wäre es mit dem russischen Philosophen Frank ohne die Gesamttradition europäischer Philosophie, die er nicht nur in Russland und in Deutschland studiert,

sondern auch durch seine zahlreichen Übersetzungen ins Russische (Frank war als Übersetzer einzelner Werke von W. Windelband, K. Fischer, E. Zeller und E. Husserl wohl bekannt) und ständige Lektüre tief verinnerlicht und weiterentwickelt hat? Und was wäre auch mit der lateinischen Sprache des Cusanus ohne die lateinischen Übersetzungen der »Griechen« Platon, Proklos, Dionysios Areopagita? Das sind alles rhetorische Fragen. Aber in taxonomischer Hinsicht sind sie gar nicht rhetorisch. P. Ehlen betont immer, dass die philosophischen Hauptquellen für S. Frank vor allem antike und moderne europäische Denker waren. Über die russischen Quellen und den spezifisch russischen philosophischen Kontext spricht Frank spärlich, und hauptsächlich in seiner politischen Publizistik. Zu Feststellung einer Parallele der Grundintention seines Systems mit der All-Einheitslehre von W. Solowjow kommt S. Frank nur nachträglich in einem Spätwerk, und zwar *en passant*, vielleicht einen in der Kritik schon verbreiteten Topos berücksichtigend.

Eindrücklich zeigt der Verfasser, wie Cusanus bei Frank trotz der zahlreichen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Autoren, die oft als verwandte Geister betrachtet werden, immer wieder nicht nur als philosophische Quelle, sondern auch als Rahmen dient, mit der die tiefgreifende Unzufriedenheit des russischen Denkers mit der gegenwärtigen Philosophie erklärt und gerechtfertigt wird. Wie viele Historiker der russischen Philosophie, vor allem im russischsprachigen Raum, nimmt P. Ehlen aber rhetorische Äußerungen S. Franks über die Abhängigkeit seiner Philosophie von Cusanus unkritisch auf. Den Satz Franks über Cusanus als seinen einzigen philosophischen Lehrer aus der russischen Version des Buches *Das Unergründliche* zitiert er mehrmals in seiner Monographie (63, 98, 301–320, 337). Es scheint, dass für den Autor diese Formel eine konstitutive Schlüsselrolle spielt, die ihm das ganze Denken von S. Frank in eine bestimmte Interpretationsrichtung einzuordnen hilft.

Der Autor hat dabei leider nicht versucht, die Quellen der Cusanus-Rezeption bei Frank kritisch und bibliographisch präziser zu untersuchen. Stattdessen folgt er treu den Selbstausslegungen S. Franks über die Nähe seiner eigenen philosophischen Position zu Nikolaus von Kues. Nicht völlig befriedigt wird jedoch die Neugierde des Lesers: Welche Sekundärliteratur über Cusanus hat S. Frank eigentlich gelesen? Mit welchen Cusanus-Interpreten und -Forschern hat er sich besonders auseinandergesetzt, und mit welchen Aspekten? Ich vermute, dass nur nach dieser sich quellenorientierten Forschung nicht nur unzweideutige Originalität, sondern auch die genauere Rolle S. Franks in der Cusanus-Rezeption im 20. Jahrhundert verständlich werden könnte. Recht schade, dass in diesem exzellenten Buch die genauere Bedeutung der Quellen der Cusanus-Rezeption bei Frank in keiner Weise angesprochen und auch die Rolle der Cusanus-Editionen (Pariser Druck von 1514 und die Ausgabe des Traktats *De non aliud* im Buch *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus* von Johannes Uebinger), die Frank – laut P. Ehlen (302) – lesen musste, im einzelnen einfach ausgeblendet. Im Zentrum der Analyse Ehlers stehen vor allem Gemeinsamkeiten und Parallelen zwischen den beiden Denkern. Dass es zwischen Nikolaus von Kues und Simon Frank auch prin-

zielle Unterschiede gibt, bleibt in der Monographie unerforscht. Diese Unterschiede aber zeigen, dass Frank ein durchaus neuzeitlicher Philosoph war, der die Cusanischen Hauptideen mit Rücksicht auf Schelling, Fichte, Goethe, Hegel, Bergson und Husserl rezipierte.

Insgesamt ist es schwer nicht zu bemerken, wie stark die Cusanus-Rezeption bei Frank von den herrschenden Interpretationen der Cusanischen Philosophie des 19. und des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts abhängt. Der russische Denker rezipiert wohl die Lehre von der *coincidentia oppositorum* und von dem *non aliud* sowie auch das »monodualistische« Einheitsprinzip und macht sie zu den Hauptpunkten seines Systems. Die anderen Cusanischen Denkfiguren, etwa die trinitarisch, ontologisch, mathematisch und logisch begründeten Ternare, werden von Frank dagegen kaum rezipiert und spielen in seiner Philosophie keine Rolle. Vermutlich ist diese symptomatische Nichtbeachtung davon abhängig, dass genau diese Elemente des Cusanischen Denkens, die – wie heute bekannt ist – Nikolaus von Kues von Heymericus de Campo und Raymundus Lullus übernommen und weiterentwickelt hatte, zur Zeit der Formation des philosophischen Systems von S. Frank noch nicht erforscht waren. Auch die Namen Heymericus und Lullus nennt Frank in seinen Werken, die ansonsten seine sehr guten Kenntnisse der mittelalterlichen Philosophie zeigen, nicht. Als Muster-Vertreter der Scholastik gilt bei Frank Thomas von Aquin, und der große spekulative Mystiker des Mittelalters ist für ihn selbstverständlich Meister Eckhart, dessen Ideen er von der niederländischen Mystik des Spätmittelalters und von der *devotio moderna* nicht unterscheidet. In dieser Vorstellung wiederholt Frank einfach zwei Stereotypen der zeitgenössischen Forschung, auch wenn er sie in seinen eigenen Werken nicht bloß als allgemein bekannte *Topoi* auslegen und philosophisch kreativ und höchst originell zu interpretieren versucht.

Auf die zeitgenössische Forschungsliteratur, aus der Frank diese *Topoi* im Allgemeinen und sein Cusanus-Bild im Besonderen rezipieren konnte, gibt die Monographie von P. Ehlen leider keinen Hinweis. Diesen Hintergrund der Cusanus-Rezeption bei S. Frank quellenhistorisch näher zu erforschen wäre aber ein wichtiges Forschungsdesiderat, das bei einer qualifizierten Durchführung, die kaum als Aufgabe einer Einzelperson realisierbar wäre, nicht nur die Rolle und den Ort der Cusanischen Gedanken in den Werken von S. Frank zeigen könnte, sondern auch mögliche Bedeutung seiner Ideen für die heutige europäische Philosophie besser verstehen ließe. Sollte es stattfinden, dann könnte von einem Paradigmenwechsel in der noch sehr jungen Simon-Frank-Forschung die Rede sein.

Zusammenfassend ist in dieser Hinsicht zu bemerken, dass Frank in seiner philosophisch folgenreichen Rezeption des Cusanischen Ideenerbes die historiographischen Stereotypen jedoch kaum überschreitet, die um die Jahrhundertwende in der Cusanus-Forschung etabliert wurden und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts herrschten. Kurz dargestellt umfasst dieser Stereotypen-Komplex fünf Punkte: 1) Nikolaus von Kues sei vor allem als ein Renaissance-Denker und -Humanist zu verstehen; 2) er sei ein Vorläufer der neuzeitlichen Philosophie oder sogar der erste neuzeitliche Philosoph; 3) ihn verbindet mit Bruno, Spinoza,

Schelling, Fichte und Hegel eine direkte Überlieferungslinie; 4) diese Überlieferungslinie ist gleichzeitig auch platonisch geprägt und lässt Nikolaus von Kues als einen im Grunde genommen christlichen Neuplatoniker interpretieren; 5) Hauptideen des Nikolaus von Kues sind die *coincidentia oppositorum*, die *docta ignorantia*, die immanente Einheit des Schöpfers mit der Kreatur, absolute Transzendenz Gottes als allen Seiende übergreifendes *non-aliud*.

Konkret heißt es, dass das Cusanus-Bild und die Cusanus-Interpretation bei S. Frank sich inhaltlich vor allem an den historiographischen Modellen der Arbeiten von H. Ritter *Geschichte der neuern Philosophie* (Hamburg 1850, zu Nikolaus von Kues 141 – 219), R. Falckenberg *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen* (Breslau 1880) und E. Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (I, Berlin 1906) orientieren. Auf jeden Fall liegen sie vollständig im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Konzeptionen dieser Werke. Der erste Autor beschreibt Nikolaus von Kues als einen Renaissance-Denker, der in seiner Seinsmetaphysik und Dialektik in gewisser Hinsicht ein Vorläufer der neuzeitlichen Philosophie war; Koinzidenz-Lehre versteht Ritter als Dreh- und Angelpunkt der ganzen Cusanischen Philosophie. Falckenberg und Cassirer sehen in der höchstoriginellen Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues mehrere innovative Tendenzen, die in ihrer vollständigeren Form später bei Leibniz, Kant, Hegel und besonders bei Fichte realisiert werden und damit für jeden neuzeitlichen Philosophen unentbehrlich aktuell bleiben. Die Hauptideen und Leitformulierungen aus diesen Büchern sind in den Werken von S. Frank mehrmals wiederholt. Was, wann und wie genau Frank von diese Autoren gelesen und rezipiert hat, ist noch zu forschen. In dem Verzeichnis der von P. Ehlen aufgelisteten Forschungsdesiderate (Kap. XVIII, § 4 »Desiderate der Forschung«, 337–341) ist die Bedeutung dieser Recherche nach den Quellen der Cusanus-Rezeption und des Cusanus-Verständnisses Franks leider nicht formuliert.

Das Buch von P. Ehlen zeigt, dass man S. Frank immer als einen großen europäischen Denker verstehen und interpretieren muss, der mit dem Bild eines abgesonderten und gleichzeitig exotischen Reservats einer vor allem im heutigen Russland institutionell kultivierten historiographischen Fiktion namens »Russische Philosophie« gar nichts zu tun hat. S. Frank ist ein großer europäischer Denker nicht in dem Sinne, dass er aus einer »Inkompatibilität« Russlands mit Europa sich befreit eine europäische Position einnimmt und russisches Denken und Leben negiert. Nein. Er geht davon aus, dass die ganze »phylogenetische« Geschichte der europäischen Philosophie in seinem Denken und in seinen philosophischen Werken »ontogenetisch« individualisiert ist. Als Ergebnis schafft S. Frank eine Philosophie, in der russische und europäische intellektuelle Traditionen sprachlich und inhaltlich koinzidieren und eine »ungetrennte und unvermischte« (Lieblingsformel Franks!) Einheit bilden, – und zwar weil sie als Gegensätze angesehen werden. In dieser Hinsicht ist die Philosophie von S. Frank keine Philosophie *des* Dialogs. Sie *ist* vielmehr Dialog selbst, der in jeder literarischen Form inhaltlich konstitutiv und unausweichlich bleibt. Ich glaube, dass

ein von P. Ehlen gewünschtes Forschungsdesiderat, »die Verwurzelung Franks in der kulturellen Tradition Russlands« tiefer zu untersuchen (337), nur in dieser Perspektive sinnvoll zu lesen sei.

Man wünscht diesem inhaltsreichen und recht geglückten Buch eine weite internationale Leserschaft sowie Übersetzungen in verschiedene Sprachen, vor allem ins Russische und Englische.

Mikhail Khorkov, Moskau

STEPHAN GROTZ, *Negationen des Absoluten. Meister Eckhart. Cusanus. Hegel (Paradeigmata 30)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, 352 S., ISBN 978-3-7873-1894-0

Mit den »Negationen des Absoluten« bei Meister Eckhart, Cusanus und Hegel greift Stephan Grotz in seiner Habilitationsschrift ein in der Philosophiegeschichte prominentes Thema auf. Die Frage nach dem Absoluten durchzieht die Geschichte der Philosophie wie ein roter Faden und wird, insbesondere in den dem Neuplatonismus nahe stehenden Konzepten, mit einer ausdifferenzierten Negationslogik verknüpft. Bei dieser handelt es sich um komplexe Formen der Negationen, die nicht einfach die Inexistenz des Absoluten anzeigen, sondern die Funktion erfüllen, das Absolute *als* Absolutes einsichtig zu machen. Die Forschung hat wiederholt auf die jeweilige Bedeutung der Negationen des Absoluten bei den von Grotz gewählten Denkern hingewiesen.

Grotz selbst unternimmt eine logisch kleinschrittige Analyse spezifischer Probleme in den philosophischen Systemen von Eckhart, Cusanus und Hegel: Für Eckhart (1) wählt er das Problem der *Ununterschiedenheit*, für Cusanus (2) die *Koinzidenz* der Gegensätze und für Hegel (3) den *Anfang* der absoluten Wissenschaft. Anhand dieser spezifischen Probleme will er klären, *welche* Negationen bei diesen Denkern dem Absoluten jeweils angemessen sind. Im Folgenden werde ich mich aus zwei Gründen auf das komplexe Problem des *negativen Selbstbezugs* bei Eckhart, Cusanus und Hegel beschränken. Zum einen spielt diese Thematik in der Arbeit von Grotz eine bedeutende Rolle. Zum anderen erfährt das Thema seit einiger Zeit in der Forschung ein zunehmendes Interesse, ohne dass bisher eine erschöpfende Darstellung dieser speziellen Thematik auch nur zu einem der genannten Denker vorliegt.

1) Die von Eckhart verwendete doppelte Negation, die selbstbezügliche *negatio negationis*, deutet Grotz als Ausdruck für den grundlegenden Vorbehalt Eckharts gegenüber jeglichem negativen Charakter des Absoluten: Die Negation aller Privationen sei für Eckhart nichts anderes als die reine Affirmation. Grotz spricht hierüber allerdings auch dem Absoluten jeden »negierenden Charakter« ab: Prinzipiell soll der »Akt des Negierens« oder die »negative Bezugnahme« vom Absoluten verneint werden. Die absolute Negation des Absoluten ist daher in Grotz' Augen nicht einfach eine objektbezogene Negation, sondern Negation der negierenden Tätigkeit des Absoluten (23–24). Die selbstbezügliche Negation

des Absoluten drücke den affirmativ-affirmierenden Charakter des Absoluten aus. Damit rückt Grotz die Relation des Absoluten in den Fokus: Der Bezug des Absoluten auf sich und auf seine Kreaturen sei durch eine irreduzible Gleichheit bestimmt: Grotz entwirft vor diesem Hintergrund den Begriff »affirmative Gleich-Gültigkeit« (39), der den ununterschiedenen (gleich-gültigen) und nicht negierenden (affirmativen) Bezug des Absoluten selbst meint. Das reine Sein des Absoluten, das Grund für alles ist, verhalte sich gleich gegenüber allen Dingen. Diese Bezugsform schließe dabei Vielheit und Verschiedenheit nicht aus, sondern bejahe sie (105–118). Der Begriff der affirmativen Gleich-Gültigkeit kann darüber hinaus Eckharts Deutung des Geschaffenen als reines Nichts verständlich machen: Das Nichts meint nach Grotz nicht, dass das Geschaffene als Vakuum »neben« dem Absoluten beschreibbar wäre. Das Nichts des Geschaffenen bedeute eher, dass ihm Sein nicht von sich aus zukomme: Sein ist für Grotz kein *proprium* des Geschaffenen. Die Dinge sind nur als Geschaffene: Sie sind nicht im eigentlichen Sinn (*proprie*), sondern sind, insofern sie geschaffen sind. Das Geschaffene hat somit ausschließlich »relationales Sein«: Jedes Seiende wird als Glied einer Relation verstanden, dessen *proprium* in der Relation zu etwas Anderem liegt (88–95). Damit wird insgesamt das Verhältnis von reinem, absolutem Sein und geschaffenem, relationalem Sein verdeutlicht. Offen bleibt dabei der eigentliche Grund für die Vielheit und Differenzen des Geschaffenen. Grotz verweist diesbezüglich zu Recht auf Eckharts Verständnis der Vielheit als *casus ab uno* (117–118).

Grotz' Deutung des negativen Selbstbezugs des Absoluten als reiner Affirmation deckt sich zwar weitgehend mit den Ergebnissen bisheriger Forschungen. Doch die subtile logische Detailanalyse der absoluten Negation als affirmativer Gleich-Gültigkeit einerseits und die Verknüpfung dieser These mit wichtigen Themengebieten Eckharts – Verhältnis von Absolutem und Geschaffenem (78–114); Überlegungen zur *vita activa* und *vita contemplativa* (53–77) – andererseits gehen über die Deutung, das Absolute sei bloß reine Affirmation, hinaus.

2) In der berühmten cusanischen Koinzidenzlehre entdeckt Grotz eine austarierte Negationslogik, die in der absoluten Koinzidenz gipfelt: Unter der absoluten Koinzidenz versteht Grotz die Negation der *Unterschiedlichkeit* der Relationstypen von konjunkional-kopulativer Koinzidenz und disjunktiver Koinzidenz. Demgemäß negiert er die Gültigkeit dieser beiden koinzidentalen Aussageweisen für das Absolute gerade nicht (155–164). Dieses Erkenntnis überträgt er auf das Nicht-Andere, das er als Ausdruck der absoluten Koinzidenz begriff: Das Nicht-Andere meine weder eine Disjunktion vom Anderen, denn es sei nicht ein Anderes gegenüber Anderem, noch eine Konjunktion mit Anderem, denn es sei nicht mit dem Anderen identisch. Diese Negationen hielten aber Disjunktion und Konjunktion als Aussageweisen für das Absolute offen (221¹). Gerade in diesem Offenhalten der Aussageweisen sieht Grotz die Chance, die Andersheit der Seienden untereinander direkt aus dem Absoluten

1 Für Grotz führt » \neg [Disjunktion] \wedge \neg [Konjunktion]« zu » \neg ([Disjunktion] \vee [Konjunktion])«.

abzuleiten: Das Nicht-Andere schaffe keine Einheit ohne Andersheit, denn es erschaffe das seiende Andere *als* das Andere. So sei die Andersheit dem Anderen bzw. dem kontrakten Seienden nicht fremd, sondern in das Wesen des Anderen mit einbezogen. Verstünde man das Absolute als exklusive Einheit ohne Andersheit, wäre das ›Woher‹ der Andersheit unerklärt. Das Absolute selbst könne so nicht als Einheit ohne Andersheit gedacht werden. Also müsse sie in der Einheit des Absoluten direkt, wengleich als Andersheit ohne Andersheit, grundgelegt werden (204–221). Der Vorteil dieser Deutung liegt darin, dass die Andersheit nicht mehr als kontingente Erscheinung angesehen werden muss, sondern durch das Wirken des Nicht-Anderen erklärbar wird.²

Einem negativen Selbstbezug bei Cusanus steht Grotz hingegen eher skeptisch gegenüber. Aus systematischen Gründen verwehre sich die Koinzidenz dagegen, wie ein negativer Selbstbezug hegelianischer Prägung verstanden zu werden (227). Doch kann diese Aussage Gültigkeit für die gesamte cusanische Philosophie beanspruchen? Beachtet werden sollte, dass man bei Grotz eine Auseinandersetzung mit dem sogenannten ›Satz des Cusanus‹ vermisst. Dieser stellt den negativen Selbstbezug in der begrifflichen Form »non aliud est non aliud quam non aliud«³ aenigmatisch dar. Der ›Satz des Cusanus‹ zeigt damit prinzipiell mehr an, als Grotz in seiner Analyse erarbeitet.⁴

3) Bei Hegel plädiert Grotz dafür, den logischen Anfang als negativen Selbstbezug zu begreifen. In seiner Argumentation geht er betont kleinschrittig vor, da das Thema des logischen Anfangs philosophisch heikles Gebiet sei. Grotz' These fußt insbesondere auf einer intensiven Auseinandersetzung mit Dieter Henrich: Wie Henrich gezeigt hat, kann ein negativer Selbstbezug, den dieser »autonome Negation« nennt, aufgrund seiner Komplexität nicht dem einfachen Anfang zukommen.⁵ Für Henrichs Deutung ergibt sich nach Grotz das Problem, dass die autonome Negation zwar grundlegende Operation der Seinslogik sein soll, aber nicht durch oder vom Anfang als notwendig einsichtig gemacht werden kann (265–272). Zunächst wendet sich Grotz gegen die objektbezogene Negation der *Negation*, im Sinne einer Negation von *Etwas*: Dies gelte sowohl für die Negation von etwas Anderem als es selbst als auch für die selbstbezügliche Negation. Demgemäß ist nach Grotz auch Henrichs autonome Negation stets objektbezogen: Denn die selbstbezügliche Negation negiere sich selbst und somit *etwas*. Faktisch wird damit das Sein als Relatum verstanden und somit ein Bezug des Seins auf sich selbst konstituiert. Eine solche selbstbezügliche Negation ließe die Kategorien nur wegfallen. Grotz stellt aber klar, dass es Hegel nicht einfach um

2 Grotz versucht sich also an einer Deutung von *De ludo* II: h IX, N. 81, Z. 4–20. Dabei restituiert er die Andersheit als Seinsprinzip, wengleich er sie vom Absoluten abhängig sein lässt (220–221).

3 *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 18 [N. 18].

4 Vgl. DIRK CÜRSGEN, Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues, Frankfurt a. M. u. a. 2007, 91–126.

5 DIETER HENRICH, Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ›Wissenschaft der Logik‹, in: Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, hg. von Ute Guzzoni, Bernhard Rang, Ludwig Siep, Hamburg 1976, 208–230; hier 225.

den Wegfall der Kategorien gehe. Das Problem besteht nun offenbar darin, dass es im Anfang keine Relata und somit keinen negativen Selbstbezug im Sinne einer autonomen Negation geben darf: Wenn man aber von einer »Grundoperation« sprechen wolle, dürfe diese nicht bloß »schemenhaft« im Anfang vorliegen. Sie müsse dort »grundgelegt« sein (315–326) – eine These, deren Gültigkeit Grotz auch für die Andersheit bei Cusanus beansprucht.

Das Problem der absoluten Negation findet nach Grotz in der Formel des »Verschwindens des Verschwindens« seine Lösung, weil durch sie geklärt wird, wie das reine Sein als selbstbezügliche Negation gedacht werden kann: Grotz denkt den gegenseitigen Übergang von Sein und Nichts als »reine Relation«, die keinen Selbstbezug, sondern »eine Gleichheit mit sich selbst« meint, »die an ihr selbst Ungleichheit gegen sich selber« ist (325). Grotz geht es hierbei um den *Modus* des Verschwindens: Ein Vergehen, das »an ihm selbst Entstehen« ist (330), lässt nicht einfach *etwas* verschwinden. Für Grotz kann der Anfang nicht einfach verschwinden, sondern muss von den nachfolgenden Kategorien aufgenommen werden: So hat dementsprechend auch die Kategorie Werden den logischen Anfang nicht einfach hinter sich gelassen (315–318). Grotz' subtile logische Analyse des Problems des Anfangs gipfelt so in der durchaus überzeugend vorgetragenen These, den Anfang als reine Relation zu begreifen, die jede Form relationaler Bezüglichkeit negiert und so »grundlegend negativen Charakter« besitzt (330).

Insgesamt bietet Grotz drei äußerst detailreiche und logisch durchdachte Analysen, die wertvoll sowohl für die Eckhart- und Cusanus- als auch für die Hegelforschung sind. Allerdings hätte sich der Rezensent eine aktivere Bezugnahme der jeweiligen Abschnitte aufeinander gewünscht. Auch wenn Grotz jedem Denker gesondert zu seinem Recht verhelfen will, ohne Unterschiede zu verwischen, wäre es durchaus lohnenswert gewesen, insbesondere die Konzepte von Cusanus und Hegel aktiv auf mögliche Gemeinsamkeiten hin abzutasten. Diese Möglichkeit besteht gerade bezüglich der Konzeption des Absoluten als negativen Selbstbezugs: Denn dieses Konzept ist eben auch bei Cusanus zu finden. Insgesamt hätte man die drei Abschnitte in der von Grotz vorgelegten Form genauso gut in drei separaten Artikeln publizieren können.

Max Robstock, Heidelberg

MORIMICHI WATANABE, *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life and Times*, eds. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, Farnham: Ashgate Publishing, 2011, XLIV + 381 S., ISBN 978-1-4094-2039-2

As a companion to his ongoing edition of the *Acta Cusana*, Erich Meuthen offered his readers a small but valuable gift in 1964, the famous *Skizze* on the life of Cusanus. A handbook for scholars and an introduction for the broader public, Meuthen's slender volume has remained for many years the best entrée to the German cardinal's web of contacts, dealings and peregrinations while he wrote his many philosophical works. Morimichi Watanabe's outstanding book is not a substitute for the *Skizze*, but it complements that work like few others and

merits nearly equal regard. Watanabe's *Companion* is a compendium of immediately useful information about the personalities, locales, and historical currents that set the stage for Nicholas of Cusa's deeds and thoughts, replete with a bibliography of the finest research on those topics. This meticulous reference guide represents the fruition of over two decades of collection and reflection by one the deans of Cusanus studies in the United States.

The *Companion* comprises 70 short articles. Watanabe himself authored over 60 of the articles, and the editors and a handful of others contributed the remainder. Each runs three to five pages and then appends several additional pages of current bibliographical references in English, German, French and Italian. Following a brief historiographical »Introduction« these articles are grouped into three categories: »Ideas and Events« (11 articles), »Persons« (26 articles) and »Places« (32 articles). In addition there are seven black-and-white images, three maps, a chronology of Nicholas's life and a tabular guide to the Heidelberg edition.

»Ideas and Events« provides students several doorways into the world of Cusanus, with an appropriate focus on the matters of church governance that consumed the majority of the cardinal's time. Watanabe's articles on canon law, conciliarism and the Great Schism are not only introductions for beginners but practical guides to important historical works on each subject, particularly for scholars who may study Cusanus's theology or philosophy. His surveys of Islam, Neoplatonism, humanism and negative theology likewise explain the rudiments of these intellectual movements for those who may have started with Cusanus's conciliar and legal activities. Discussions of Cusanus's legation journey, contemporary reactions to the fall of Constantinople, and the failed Congress of Mantua address pivotal moments in the cardinal's life.

The second section on »Persons« covers a range of popes, bishops, heretics, dukes, correspondents and secretaries. Watanabe helps the reader to connect the various circles of personalities that influenced (or attacked) Cusanus, his work and his ideas. The most well known names, of course, were contacts from Basel or from common humanist interests; others arose in opposition to the cardinal's reform efforts. Watanabe includes several marginal or second-hand contacts, such as Richard Fleming, Johannes Hinderbach, Eleanor of Scotland, Johannes Nider and Johannes Rode. He includes an illuminating entry on the monks of Tegernsee as well as on Vincent of Aggsbach and Bernard of Waging personally. Ramon Llull is also included for some reason, although he lived a century before the rest of the persons named; but the bibliography on Llull is exceptional.

Watanabe states that he has personally visited most of the »Places« described in the rich final section of his book. I know of no comparable study of the geographical experiences of a single medieval thinker. It makes for exciting reading, as if one had a box of postcards from the cardinal's many journeys: descriptions of student life in Cusanus's university towns, snapshots of Rome in different periods, three separate articles on Kues itself, important benchmarks in the cardinal's life such as Basel, Constantinople, Windesheim, Castle Andraz and Monte Oliveto, as well as profiles of many smaller villages that made up the

legation journey through the Tyrol, Rhineland and low countries. Watanabe even includes a tantalizing account of springtime Paris in 1428, when the young Cusanus may have visited. To have organized some thirty different bibliographies around Cusanus's urban travels in the fifteenth century is itself an impressive accomplishment.

It seems churlish to ask for more information from so rich a resource. Other welcome additions would be articles on natural science, mystical contemplation, or the state of scholastic philosophy; Toscanelli, Alberti, Regiomontanus or van der Weyden; and Louvain or Aachen. Watanabe remarks at the outset of the book: »the author believes that the serious researcher and student of Cusanus should not just seek an understanding of Cusanus' literary, intellectual expressions [...], but the ›total view‹ of his thought and experience.« Watanabe's book is a tremendous gift to international Cusanus scholarship and indeed belongs on the bookshelf of every serious student of the German cardinal.

David Albertson, Los Angeles

PRASAD JOSEPH NELLIVILATHEKKATHIL (THERUVATHU), *Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa*, Münster: Aschendorff, 2010 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Band XVIII), XII + 355 S., ISBN 978-3-402-10455-2

Die Cusanus-Forschung ist heute durch drei Tatsachen gekennzeichnet: sie hat im Laufe der letzten Jahrzehnte allmählich an Zahl von Arbeiten stark zugenommen; sie hat auch durch tiefe und sorgfältige Analysen einen hohen Rang erreicht, was dazu beigetragen hat, dass Nikolaus von Kues immer häufiger als einer der größten Denker in philosophischer und theologischer Hinsicht anerkannt wird; und schließlich sind die Perspektiven, unter denen sein Werk betrachtet wird, sehr verschiedenartig geworden, was u. a. damit zusammenhängt, dass die Autoren je nach ihrer Provenienz und Kultur ihre eigenen Gesichtspunkte ins Spiel bringen.

Durch diesen quantitativen und qualitativen Reichtum wird die Aufgabe des Forschers leichter, sofern er über so große und differenzierte Informationen verfügt, aber auch schwieriger, weil er sich genötigt sieht, das Thema seiner Arbeit umso mehr zu konkretisieren. Diesem Erfordernis hat der Verfasser ohne Zweifel Rechnung getragen, denn der Titel seiner Untersuchung zeigt die Absicht, nur noch die Bedeutung des Wortes *ineffabilis* zu entziffern. Zugleich entgeht er der Gefahr, durch eine so starke Reduzierung der Perspektive das Denken des Cusanus einseitig zu interpretieren. Ganz im Gegenteil, der Verfasser hält sich zwar streng an die Konkretion des Themas, versteht aber andererseits, eine sehr weite Übersicht zu bieten. Paradoxerweise gelingt es ihm, das Konkrete von Anfang bis Ende in den Vordergrund zu stellen und zugleich eine Art Enzyklopädie des cusanischen Denkens, freilich unter einer bestimmten Perspektive, darzustellen. Es gibt kaum ein Thema der cusanischen Konzeption, das von ihm nicht unter dem Gesichtspunkt des *ineffabilis* analysiert und interpretiert wird. Das ermög-

licht, dass trotz der Zahl und der Verschiedenartigkeit der behandelten Aspekte ein einheitliches Bild als Resultat gewonnen wird.

Das setzt aber voraus, dass von Anfang an die Bedeutung des Begriffs *ineffabilis* klar genug dargelegt wird, umso mehr als dieses Wort den Eindruck erwecken kann, dass es sich darum handelt, eine reine Ungegenständlichkeit hervorzuheben, welche jeder Referenz entbehrt. Die erforderliche Verdeutlichung versucht der Verfasser zu erreichen, indem er drei Arten der Unaussagbarkeit unterscheidet: die »absolute«, die »strenge« und die »schwache« Unaussagbarkeit. An diese dreifache Unterscheidung erinnert der Verfasser wiederholt. Die Differenzierung dieses Begriffs entwirft er nicht einfach mittels einer Reflexion über das, was das Wort nahelegen kann, sondern durch ein sorgfältiges Verfahren, das folgende drei Phasen umfasst: 1. die Bestimmung der Methode der dreifachen Unterscheidung, die u. a. den Horizont berücksichtigt, in dem heute das Thema der Unaussagbarkeit behandelt wird (Kap. 1, S. 8–14); 2. die Semantik des Wortes *ineffabilis*, sowohl im Allgemeinen als in Bezug auf das Werk des Cusanus, mittels der Erklärung von Worten wie *effor*, *loquor*, u. s. w. (Kap. 2, S. 15–24); 3. die lexikalische Analyse des Gebrauchs von *ineffabilis* in den wichtigsten Werken des Nikolaus von Kues (Kap. 3, S. 27–70), eine ohne Zweifel mühsame und verdienstvolle Arbeit. Als Resultat dieser drei Kapiteln kommt der Verfasser zur Bestimmung der drei oben erwähnten Arten von Unaussagbarkeit:

a) *Absolute ineffability*: it is the *lack of any precise or imprecise inward concept* and the *lack of any precise or imprecise signs or words*.

b) *Strong ineffability*: it is the *impossibility* to externalize a precise or imprecise inward concept by means of *precise signs or words*.

c) *Weak ineffability*: it is the *possibility* of externalizing a precise or imprecise inward concept by means of *imprecise signs* (S. 71).

Durch diese Charakterisierung wird zweierlei klar: einerseits, dass nur die »schwache« Unaussagbarkeit brauchbar ist, denn die »absolute« gelangt zu nichts und die »strenge«, die Unmöglichkeit behauptet, eine präzise oder unpräzise Erkenntnis der Wahrheit zum sprachlichen Ausdruck zu bringen, während man mittels der »schwachen« eine zwar unpräzise, aber immerhin wirkliche sprachliche Veräußerung der Erkenntnis erreichen kann. Somit wird deutlich, dass der Verfasser den Akzent auf die erkenntnistheoretischen und auf die sprachlichen Fragen legt; damit wird verständlich, dass er den Begriff der Mutmaßung und was damit zusammenhängt in den Vordergrund stellt, denn erst dieser Begriff legt die Grenzen in Bezug sowohl auf die Erkenntnis als auch auf die Sprache fest.

Zuerst werden (Kap. 3, S. 73–103) dementsprechend die Regionen der Erkenntnis im Hinblick auf den Begriff *ineffabilis* dargelegt: Sinn (*sensus*), Vernunft (*ratio*), Verstand (*intellectus*) und »die göttliche Region« (*theosis*). Die Einbeziehung dieses letzten Erkenntnisgrades ist auffallend, sofern er nicht gerade häufig bei den Interpretationen des Cusanus berücksichtigt wird. Er ist aber völlig berechtigt, denn er stellt – um es mit den Worten des Cusanus zu sagen – »die äußerst mögliche Vollendung« (*ultimitas perfectionis*) dar (vgl. S. 99). Das ist die Region des »ineffabilis selbst«, welche sowohl die Remotion der Grenzen von

den Sinnen, der Vernunft und dem Verstand als auch den Eingang in das Schweigen und in die Kontemplation ermöglicht, was ja schließlich eine Gabe der Gnade ist (vgl. S. 102f.).

Von hier aus versucht der Verfasser konsequenterweise (Kap. 4, S. 105–135), die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache in Bezug auf Gott klar zu machen. Er richtet sich zunächst nach dem neuen Weg, den in dieser Hinsicht Cusanus eingeleitet hatte: »Soweit ich mich erinnere, habe ich in meinem früheren Buch *Die belehrte Unwissenheit* von Gott oft nach Weise des Verstandes (*intellectualiter*) gesprochen, nämlich durch Verbindung von kontradiktorisch Entgegengesetztem in einer einfachen Einheit. In den hier unmittelbar vorangehenden Ausführungen habe ich dagegen das Vorhaben auf göttliche Weise ausgefaltet. Unverhältnismäßig einfacher ist es, die Gegensätze trennend und verbindend zu verneinen, als sie zu verbinden« (*De coni.* I, n. 24, 1–6). Weiterhin besteht er darauf, dass die absolute Einheit »die Seinsheit alles Seienden« (Ebd., I, n. 19, 10) u. a. ist und zieht daraus die Konsequenz, dass Gott Voraussetzung von allen Fragen über ihn ist, denn sowohl die Frage, ob Gott ist als auch die Frage, was Er ist, haben als Voraussetzung, dass er die Existenz und die Washeit selbst ist. Auf diese Weise konkretisiert und radikalisiert sich, was Cusanus schon in *De docta ignorantia* angekündigt hatte, nämlich dass »jede Theologie kreisförmig ist« – *omnis theologia circularis [...] existit* (*De docta ign.* I, n. 66,4). Da diese »Kreisförmigkeit« ihren Ausdruck in der Sprache findet, stellt sie »eine an die Rede gebundene Theologie« (*theologia sermocinalis*, *Idiota de Sapientia* II, n. 33) dar, die wiederum mit der wiederholt im Werk des Cusanus vorkommenden *vis vocabuli* (Kraft des Wortes) zu tun hat. Das heißt aber nicht, dass die Theologie sich darauf beschränkt, über ihre eigene Sprache zu reflektieren. Gerade das neuplatonische Gedankengut der cusanischen Philosophie zwingt dazu, über die endlichen Grenzen der menschlichen Sprache hinauszublicken und deren Sinn eben in der entgegengesetzten Richtung zu suchen. Mit Recht stellt der Verfasser die Bindung der *theologia sermocinalis* an die Unendlichkeit Gottes, aus der sie ihren letzten Sinn schöpft, heraus. Da die theologische Sprache auch eine menschliche, also endliche Angelegenheit ist, hat sie als unerlässliche Aufgabe, die Spannung zwischen endlich und unendlich darzustellen (vgl. S. 130).

Da man die echte »schwache« Bedeutung von *ineffabilis* nicht aus dem Auge verlieren soll, ist verständlich, dass der Ort, wo man sie zum Ausdruck bringen kann, die *coniectura*, »the conjectural regions« sein muss (Kap. 5, S. 137–159). Folgende Punkte sind in Bezug auf die Kernauffassung des Cusanus hervorzuheben: 1) alle Dinge werden nur noch verständlich, sofern sie in ihrem Abhängigsein von der Einheit und als Ausdruck derselben betrachtet werden; 2) das ist aber nur sinnvoll, wenn die gegenseitige Verschiedenheit unter den Dingen behalten wird, so dass ineins damit die echte Konkordanz entsteht; 3) in Bezug auf den Menschen ist auch aufrechtzuerhalten, dass der Vernunft (*ratio*) eine wesentliche Rolle zukommt (vgl. S. 153f.).

Der zweite Teil des Buches ist mit der Aufgabe beschäftigt, mittels von Zeichen, Worten, Namen und Lobpreisungen (*laudes*) das *ineffabile* zum Ausdruck

zu bringen: eine Paradoxie ohne Zweifel, aber eine sinnvolle und unvermeidliche, wenn man der schon erwähnten Spannung zwischen endlich und unendlich Rechnung trägt. Weit davon entfernt, aufgrund der Unaussagbarkeit Zuflucht zum Schweigen, im Sinne von Nichtssagen, zu nehmen, versucht der Verfasser, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der verschiedenen Weisen der Sprache über Gott zu ergründen.

Dass kein Zeichen, gleich welcher Art, das *ineffabile* wegen dessen Unendlichkeit adäquat ausdrücken kann ist selbstverständlich. Andererseits aber, weil das Unendliche eben nicht nur in allem, sondern alles in allem ist, müssen wir uns allerlei Zeichen bedienen: der intellektuellen oder der wahrnehmungsmäßigen – sei es der natürlichen oder der konventionellen – um von Gott zu sprechen oder zu schreiben. Cusanus ist sich des umfangreichen Reichtums der Sprache über Gott bewusst, und zwar von dem untersten Grade derselben (Kap. 6, S. 161–177) an angefangen. Der Verfasser hat versucht, dieses auf angemessene Weise hervorzuheben: »we need some signs to speak and write about the ineffable. Speaking or communicating being an essential aspect of human life, we need some kind of designation for speaking about the unspeakable« (S. 177).

Über die Worte kann man eine ähnliche Betrachtung anstellen wie über die Zeichen. *Verbum non est nisi mentis ostensio*. »Das Wort ist nichts anderes als die Offenbarung des Geistes« (*Compendium*, Kap. 7, n. 20). Da unser Geist unfähig ist, das Unaussagbare präzise zu erkennen, sind die menschlichen Worte durchaus unangemessen, das Unaussagbare zum Ausdruck zu bringen. Eine relative Hilfe steht uns dennoch zur Verfügung, sofern die von Gott geoffenbarten Worte uns einen gewissen Zugang zu den Mysterien, wenn auch nicht eine genaue Erkenntnis derselben, ermöglichen (Kap. 7, S. 179–209).

Aus dem vorher Gesagten ergibt sich, dass es zwar einerseits unmöglich ist, Gott aufgrund seiner absoluten Einfachheit und seiner jede Verhältnisbeziehung übersteigenden Unendlichkeit präzise zu benennen. Zugleich sind wir aber andererseits darauf angewiesen, uns ihm mit Hilfe von bestimmten Namen zu nähern (Kap. 8, S. 211–233).

Das ist übrigens ein Thema, mit dem sich die Theologen in der Tradition immer wieder beschäftigt haben, vor allem in jener Richtung, die dem Cusanus so nahe liegt und in der Ps.-Dionysius eine bestimmende Rolle spielt. Das ist wiederum eine sehr bezeichnende Paradoxie, nämlich dass der unbenennbare Gott Anlass zu vielen, unter sich verschiedenen Namen gibt. Das ist aber andererseits sinnvoll, denn die Gottesnamen bieten uns die notwendigen Perspektiven, auf dass wir dem unermesslichen, unauslotbaren Reichtum der geheimnisvollen Wirklichkeit Gottes Rechnung zu tragen vermögen (Kap. 9, S. 235–273).

Unter diesem Horizont der Gottesnamen behandelt der Verfasser im letzten Kapitel die Lobpreisungen (*laudes*), welche die Unaussagbarkeit Gottes zum Ausdruck bringen, indem sie nicht nur die Anerkennung dessen implizieren, was Gott für uns ist: Güte, Wahrheit, Schönheit, usw. (vgl. *De Venatione*, n. 42, 51–58), sondern uns darin sogar den echten Sinn unseres Lebens sehen lassen, der schließlich darin besteht, die ganze Schöpfung als Offenbarung der Herrlichkeit

Gottes zu betrachten. Ein guter Schluss ohne Zweifel, denn darin sind in unlösbarer Einheit Theorie und Praxis verbunden (Kap. 10, S. 277–299).

Meines Erachtens hat der Verfasser eine vorzügliche Leistung vollbracht. Er hat unter einer konkreten Perspektive, nämlich dem Leitgedanken der Unaus-sagbarkeit Gottes das ganze Werk des Cusanus analysiert und interpretiert. Es ist ihm außerdem gelungen, seine Auffassung von Anfang bis Ende mit der wünschenswerten Klarheit darzulegen. Nicht nur das. Dem Leser gegenüber hat er die Höflichkeit gehabt, am Ende jedes Kapitels eine kurze Zusammenfassung zu liefern, was er auch in Bezug auf das Ganze in einem »look back« gemacht hat (vgl. S. 305–313). Nicht damit zufrieden hat er einen »look ahead« gewagt (S. 315–327). Dabei hat er ein neues Forschungsprojekt entworfen, welches als allgemeines Thema »die Einheit in der Verschiedenheit« hat und anhand des Grundbegriffs der Einheit, sowohl der metaphysischen als auch der mystischen, die berühmte Formel des Cusanus: »*una religio in rituum varietate*« verständlich machen soll und zwar unter der Perspektive eines interreligiösen Dialogs, die in der göttlichen Region gipfeln soll. Das stellt also eine weitere Entwicklung der Grundthese dieses Buches dar.

Meine Anerkennung der Leistung des Verfassers liegt auf der Hand. Perfekt kann natürlich keine Forschungsarbeit sein, welche ihrer Natur gemäß der Vollkommenheit und der Kritik offen ist. Mir bleibt der Zweifel, ob die so starke Richtung auf die Transzendenz Gottes nicht die Gefahr in sich bringt, die Diesseitigkeit in dem, was ihr eigen ist und was Cusanus so sehr berücksichtigt hat, irgendwie zu vergessen oder zu schmälern. Ebenso ist mir nicht klar genug, inwieweit der Verfasser die Bedeutung der Vernunft (*ratio*), welche ihre eigenen Leistungen präzise erkennt, vor allem im Bereich der Mathematik, gebührend anerkennt. Das Werk des Cusanus unter der Perspektive der mystischen Einheit zu interpretieren ist berechtigt, nicht minder berechtigt ist es aber, andere Perspektiven auch in Betracht zu ziehen. Das Ganze von oben her, von der göttlichen Region aus zu sehen, soll auch den Weg für eine Betrachtung von unten offen lassen und das Gewicht der Erfahrung umso stärker betonen.

Mariano Álvarez-Gómez, Universität Salamanca

Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, hg. von HARALD SCHWAETZER und MARIE-ANNE VANNIER (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B Band 2), Münster: Aschendorff Verlag, 2011, 156 S., ISBN 978-3-402-15987-3

Der Titel der Schrift verspricht zwei Dinge. Zum einen stellt er heraus, dass die theoretischen Grundintentionen der angesprochenen Denker starke Ähnlichkeiten aufweisen, sodass man sie zusammen behandeln kann. Zum anderen ist der Subjektbegriff ins Zentrum gerückt, was aber, wie in den Beiträgen dieses Sammelbandes deutlich wird, eigentlich in einem eingeschränkt modernen Sinne Subjektivität meint, wenn man deren Aufkommen mit Descartes oder Kant beginnen lässt. Die bisherigen Debatten um das Problem, ob bei Cusanus nun ein vorkantisch gedimmtes transzendentes Selbstbewusstsein im Sinne der Reflexionstheorie anzunehmen sei oder nicht, versickerten im Sand der nimmer ermüdenden Textproduktion. Eine metatheoretische Grundlagendiskussion, die nach der von Hubert Benz vorgebrachten Kritik hätte einsetzen können,¹ fand nicht statt. Die vorliegende Textsammlung legt nun nahe, dass man sich gegen einen nur abweisenden Modernismuskritik intelligent zu verteidigen wüsste. Im Subtext zucken dann auch gelegentlich Blitze gegen Benz auf, der es ja mit zuweilen beißen der Kritik unternommen hatte, die *intentio auctoris* gegen die aus seiner Sicht erdrückenden modernen Einvernahmen zu positionieren.²

Die Rahmenkonstruktion liefert H. Schwaetzer mit insgesamt drei Beiträgen, die orientierenden Charakter tragen sollen. Im Zentrum steht die Ausdeutung des Subjektbegriffs bei Cusanus und Eckhart, wobei der Schwerpunkt auf Cusanus liegt. Auf den Inhalt wird noch einzugehen sein. Auffallend ist, dass Schwaetzers Beiträge wie ein leerer Rahmen in dem Buch wirken, denn die sonstigen Beiträger kümmern sich um die dort formulierte Position kaum. Die versammelten Beiträge selbst scheinen etwas zusammengesucht, was die nachträgliche ›Bindungsarbeit‹ Schwaetzers dann auch erklärt. So ist bspw. die aufschlussreiche Analyse zum cusanischen Sermo CCLXIII, welche in bewährter Kundigkeit K. Reinhardt vorlegt, mit dem gestellten Thema allenfalls lose verbunden.

Ergebnisse einer Tagung präsentieren Aufsätze von Kollegen aus dem französisch sprachigen Raum (M.-A. Vannier, Y. Meesen, J. Devriendt, M. Mauriège, J.-C. Lagarrigue. Die von Vannier, Meesen und Devriendt vorgestellten Arbeiten – die übersetzten Texte wirken zuweilen sprachlich etwas spröde – befassen sich in der Hauptsache mit Eckharts Subjektbegriff. Nach vornehmlich semantischen Analysen der Fassung Eckharts von *Exodus 3,14* (*Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum*) tritt dabei Gott selbst als Subjekt par excellence (18 et passim)

1 HUBERT BENZ, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 13) Münster 1999.

2 Kritisch dazu u. a. STEPHAN GROTZ, Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus Hegel (Paradeigmata 30), Hamburg 2009, 120.

hervor, von dem der demütige, sich und die Welt lassende Mensch in der seeleninternen Geburt Gottes diese Subjektivität erwirbt. Das Problem der entlehnten Subjektivität wird dann unter verschiedenen Gesichtspunkten entfaltet. Wenn etwa Vannier zu dem Resultat gelangt, »dass das Subjekt sich in und durch Teilhabe am trinitarischen Leben verwirklicht« (23), so wüsste man gern näher, was hier unter Teilhabe verstanden ist. Meint dies »*participatio*« etwa im thomasi-schen Sinne, so ist, was wir seit den grundlegenden Studien von de Libera, Imbach, Mojsisch und Sturlese wissen, dies als verfehlt anzusehen. Eckharts tragender Univozitätsgedanke weist in eine völlig andere Richtung. Auch steht Eckhart gerade diesbezüglich weder in einer Linie mit Thomas von Aquin noch ist die Gottessohnschaft als eine »Gleichgestaltung mit Christus« (22) von Eckhart gefasst worden, sondern als Einung. Die Kommentare zu *Exodus* 3,14 erinnern überdies stark an die sog. »Exodus-Metaphysik«, wie sie von E. Gilson einst initiiert worden ist. Ich sehe nicht, dass die verlängerte Tradition in der Sache wesentlich weiter kommt. Auch dialektische Künste helfen dem nicht ab. So meint etwa Devriendt den Topos »*ergo sum qui sum*« aus der Tautologie in die »dynamische Selbstreflexion« (63) überführen zu können, was Eckharts Gedankenlinie leider nur prähegelisch rekontextualisiert. Zum Ertrag: Einig ist sich Devriendt mit Mauriège, dass nach Eckhart Gott Subjekt nicht im Sinne eines Trägers von Eigenschaften sein kann. Sein und Wesen sind hier identisch (58), Gott *hat* keine Eigenschaften (Akzidentien), sodass der boethianische Topos greift: »*Forma simplex subiectum esse non potest*«. Gottes Subjektsein scheidet als substanzhafte Trägerschaft aus und ihre antisubstantialistische Fassung hält gegen aristotelische Denkgewohnheiten Nicht-Subjektivität fest. Diese Überschreitung der Kategorialstruktur des aristotelischen Denkraums ist in der Tat augenfällig – nur eben nicht neu gefunden.

Ein anderer Punkt ist Eckharts Verständnis von Gottessohnschaft, als der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes in die Seele zur Wiedergeburt Gottes in dieser. Die gottüberformte Individualität ist allerdings von rein metaphysischer Natur und darf keinesfalls zum wörtlichen Nennwert (Vannier, 22) genommen werden. Jener Konrad etwa, in dem Gott wiedergeboren wurde, ist der in sich vollendete Konrad, mithin ein innerlich gewandeltes Ich, das die Gattungseigenschaft des Menschseins ideal repräsentiert.³ Diese Form von Individualität ähnelt sehr dem damaligen Verständnis vom Engel, dessen Wirklichkeit die Einzig-ARTigkeit ist. Es wäre überaus interessant, der Frage gründlich nachzugehen, wo sich in Eckharts Konstrukt die Gattungseigenschaft des Menschseins verbirgt – nur in der allgemeinen Menschennatur Christi? –, denn wahre Subjektivität kann ohne gespiegelten Gemeinschaftsbezug schlechterdings nicht gewonnen werden. Dies ist hier leider nicht zum Thema geworden. Freilich müssten zu diesem Zwecke die theologischen Verstehensfiguren mit philosophischen Begriffsmitteln dechiffriert werden. Meesen, der sich der vielfach traktierten Ich-Problematik in Eckharts Werk zuwendet, stellt zu recht fest, dass Eckhart das

3 Vgl. NORBERT WINKLER, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 2011, 107ff.

»ego« allein auf Gott restringiert (25), wo es als »gotes lûterkeit des wesens« festgehalten ist (31). Auch sieht er, dass Eckhart weder eine Gegenüberstellung von göttlichem und menschlichem Ich noch deren gegenseitige Inklusion (33) im Sinne gehabt hat. Nun ist aber auch zu beachten, dass Eckhart den innerlich gewandelten Menschen zwar als »Beiwort« Gottes ansieht, aber zwischen dem Allüberall-Seienden von unvordenklicher Totalität und der Divinisierung des Selbst in der Seele zeigt sich die Unschärfe der Nichtabgrenzbarkeit, die freilich als solche zu hinterfragen wäre. Eckhart versucht dies durch Perspektivenwechsel, also durch Unterscheidungskunst, zum Verschwinden zu bringen. Dieses Subjekt Mensch als Ich bleibt indes auch da der im Wesen eigenschafts- weil weltlose »Mund« Gottes. Durch ihn spricht sich der göttliche Logos aus, um ihn im sich und die Welt lassenden Intellekt (und Willen) zu sich zurückzuführen.⁴ Was also heißt es da wirklich, von Gott mit Geist belehnt zu sein?

Einigen Gewinn sehe ich in dem Beitrag von I. Mandrella erbracht. Zu Beginn der Studie zum Subjektbegriff bei Cusanus lässt sie im Hintergrund zwar weiter die transzendente Reflexion kantischer Machart als etwas gelten, um deren Anerkennung man nicht umhin komme. Dann aber weitet sie dies zu einer unspezifischen »Selbstvergewisserung des Denkens« aus, um den archimedischen Punkt für ihre Darstellung zu fixieren: die reflexive Vernunftkritik des Cusanus, die Autonomie verbürgt (78). Der schnelle Zugriff hat den Nachteil, dass sich in dem Netz jeder Platoniker einfangen lässt. Und zugegeben: Cusanus ist auch dies. Indes, ein Moment von Beliebigkeit ist dann nicht mehr zu tilgen. Mandrella sucht im Anschluss Belege für eben diese Autonomie aus, die aber nun hinsichtlich ihres subjektivitätstheoretischen Kerns unterbestimmt bleiben muss. Wenn nämlich Kant schon hintergründig verabschiedet wird, bliebe immerhin die Frage zu klären, wie eine Theorie der Selbstreflexion zu Individualität und schließlich Subjektivität gelangen kann. Ich gebe zu bedenken, dass die Diskussion, die Dieter Henrich und Jürgen Habermas geführt haben,⁵ über diese Möglichkeiten einige prinzipielle Aufschlüsse geben kann. Mandrella stellt autonomes Denken und Handeln bei Cusanus dann in einer Triade vor, die aufgrund ihrer werkkundigen Auswahl wirkliches Interesse auf sich zieht.

1. selbstsprüchliches Schöpfertum (Paradigma: sicheres Wissen in der Mathematik);
2. Individualität aus der Anerkennung der Perspektivität menschlichen Erkennens;
3. frei bestimmtes Handeln, des sich selbst bestimmenden Subjekts.

4 Vgl. MEISTER ECKHART, Predigt 76, in: DERS., Werke. Texte und Übersetzungen, Bd. II, hg. u. komm. von Niklaus Largier, Texte u. Übers. von Ernst Benz (Bibliothek deutscher Klassiker 92), Frankfurt am Main 1993, 130: »Got machet uns sich selberbekennende, und bekennende machet er uns sich selber bekennende, und sîn wesen ist sîn bekennen, und ez ist daz selbe, dazer machet bekennende und daz ich bekenne. Und dar umbe ist sîn bekennen mîn, als in dem meister ein ist, daz er lêret, und in dem jûnger, daz er gelêret wirt.«

5 Vgl. DIETER HENRICH, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie (RUB 7852), Stuttgart 1982; JÜRGEN HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1004), Frankfurt am Main 1992.

Mandrella gelangt schließlich zu folgendem Schluss: »Die mit dem modernen Subjektbegriff verbundenen Konnotationen von Autonomie, Spontaneität, Selbstursprünglichkeit und Kreativität sind bei Cusanus nicht nur vorhanden – dies gilt zweifellos generell für die mittelalterliche Philosophie –, sondern spielen eine konstitutive Rolle in der bewusstseinstheoretischen Rückvergewisserung auf die eigene Endlichkeit, der bewusst ist, dass sie sich in all ihren wesentlichen Tätigkeiten dem unendlichen absoluten Ursprung verdankt.« (85) Da in dieser Formulierung die besondere Position des Cusanus schattenhaft bleiben muss, fügt die Autorin an, dass Cusanus nicht »die Defizienz des menschlichen Denk- und Entscheidungsvermögens« hervorhebt, sondern das »Potential« von Intellekt und Willensfreiheit betont (86). Die Argumente für Cusanus fallen trotzdem nicht sonderlich stark aus. Man könnte sie gleichwohl mit einer Gegenthese stärken und sagen: Erfolgt nicht seit *De coniecturis* die bewusstseinstheoretische Rückvergewisserung auf die dem Intellekt für eigen erkannte Unendlichkeit – dem ins Grenzenlose immer präziser Begrenzen?

C. Rusconi untersucht im Anschluss daran einen wichtigen Aspekt des cusanischen Mentalismus. Als seine exemplarische Urform gilt seit jeher die mathematische Erkenntnis. Diese Erkenntnisform ist auch deshalb relevant, da sie ein überaus tragendes Erkenntnismoment paradigmatisch zu realisieren hat: den Anspruch auf Wahrheit und Gewissheit. Cusanus wird freilich Platons Version mit dem aus der Peripatetik erwachsenden Theorem korrigieren, wonach die Urbilder der mathematischen Konstruktion – wie die Zahlen als Bildungsprinzipien – allein im Geist wirklich sind. Rusconi präpariert aus *De mente* zwei aufeinander verweisende Bereiche heraus: »Die Natur, deren schöpferisches Prinzip der unendliche Intellekt ist; andererseits die Kunst, deren schöpferisches Prinzip der endliche Intellekt ist.« (94) So sieht denn Rusconi eine Doppelung, ja einen »Dualismus« (96), worin zu unterscheiden ist »die gewisse Erkenntnis der realen Dinge, die nur Gott zugeschrieben werden kann [...] die gewisse Erkenntnis der mentalen Dinge, die dem Menschen zu eigen ist.« (95) Ohne mich gegen diese lehrreiche Untersuchung im Ganzen zu wenden, so wäre aus meiner Sicht der vermeintliche »Dualismus« unter Vorbehalt zu stellen. Entwickelt kann der Einspruch hier nicht werden, daher nur wenige Gedankenstriche. Cusanus, der Eckhart inhaltlich weit gefolgt war, teilte offenkundig dessen Erkenntnisoptimismus in seiner höchsten Ausprägungsform nicht mehr. Die Einung von Gott und der von in Gott vollendet gewandelten Seele sah er als illusorisch an, was ihn die Avignonenser Kommission nicht extra lehren musste. Epistemologisch bindet er fortan zwar die sich versichernde Erkenntnis an die Endlichkeit ihrer Entstehungsbedingungen, dies jedoch in einer ganz speziellen Form. Im uneinholbaren Vorlauf jeglichen Erkennens ist des Schöpfers Allwissen von unendlicher Fülle, aber dieses unausschreitbare Allwissen sichert dem abbildlichen Intellekt die Gewissheit einer rational durchdringbaren Welt. Daher steht die Begrenztheit jeder Teilerkenntnis immer im offenen Horizont nicht zu begrenzender Verfeinerung, denn jede Grenz-Setzung weist über sich hinaus. Dem Theorem von der Divinisierung des Intellekts, das Albert der Große begründet, Dietrich von Freiberg

und Eckhart auf je eigene Weise ausgeformt hatten, nimmt Cusanus damit die Spitze, um sie gleich darauf dem Menschen gemäß und somit angemessener neu zu begründen. Nach Cusanus entspricht es mit Aristoteles dem Wesen des Menschen, zu erkennen. Sein natürliches Streben ist vom göttlichen Logos gesichert. So weiß der Mensch um sein Wissen-Können im Modus begrenzt-unbegrenzter Konjunkturalität. Er weiß seit *De coniecturis* zuversichtlich darum, dass Welter-schließung im wissenden Nichtwissen ein approximativ gelingender Prozess ist, der die alles tragende Vernünftigkeit göttlich stukturierter Totalität koinzidental vorausliegt. Der in der Selbsteinsicht vertiefte Rückbezug auf diese Allvernunft sichert dem Subjekt intellektuell zudem eine Art transmundanen Verwirklichungsort (ein eckhartsches Motiv), der seinen Anspruch auf wahrheitshaltiges Wissen, das vom zeitbestimmt-diskursiven Verstandeswissen ausgehend zum notwendigen, zeitfreien Vernunftwissen fortschreitet, sichert. Ein solcher Mensch ist im Intellekt, als der aus sich lebendigen Konstruktionskraft, ermächtigt und mit der Gewissheit versehen, dass das Werk der Natur ein Werk der Vernunft ist (Albert der Große). Seine Leistungsfähigkeit bemisst sich daran, wie weit er in eine prinzipiell intellektaffine Welt einzudringen vermag. Der unterstellte Dualismus hat also bei Cusanus seine eigene Bewegungsform gefunden. Wäre dies nicht so, hätte Cusanus methodisch dort haltmachen müssen, wo Petrarca buch-stäblich im Gestus selbstgewisser Bescheidenheit stecken blieb.⁶ Des Cusanus Vermittlungsform ist geistphilosophisch entfaltet und so tief greifend entwickelt, dass sie an den theologischen Traditionsstücken – einschließlich der Sicht auf Christus, der im intellekttheoretischen Kontext als höchster Weisheitslehrer eingepasst ist – die Akzente versetzt. Der Traditionalist Johannes Wenck von Herrenberg besaß ein gutes Gespür für die hier verborgene Zumutung an orthodoxe Denkgewohnheiten.

Der oft zitierte Topos aus *De visione Dei* »Sei du dein, dann werde auch ich dein sein« drückt diese epistemologisch fundierte Zusicherung des Logos sozusagen im Stil Augustins aus.⁷ Sie ist aber nicht mit dem gleichzusetzen, was nun H. Schwaetzer als »im Raum des Transzendentalen die Transzendenz erfahren« (73) bestimmt. Abgenommen ist die Formel dem Werk des Cohen-Schülers Heinrich Barth. Hieran anknüpfend wird von Schwaetzer die grundlegende Verstehensform einer transzendental sich konstituierenden Subjektivität so gefasst, dass deren Transzendenzbezug sich mit einer intellektuell aufgewerteten Glaubensorientierung verbindet. Schwaetzer verwendet einen in der *Glaubenserfahrung* ausgemachten Transzendenzbezug, sodass jenes als transzendentales Bewusstsein ausgemachte In-Freiheit-Sein in dieser Unschärfe als »christusförmig« bestimmbar wird (74). Zieht man die Folgerung, wonach »Selbstbildung bedeu-

6 Vgl. FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum* – Über seine und vieler anderer Unwissenheit III, übers. von Klaus Kubusch, hrsg. u. eingel. von August Buck (Philosophische Bibliothek 455), Hamburg 1993, 34f.

7 Vgl. MEISTER ECKHART, Predigt 74, in: DERS., *Werke* II, op. cit., 106: »Sal Godt myn syn als ic syn, soo sal ic syn syn als hymyn.«

tet, Christus ähnlich zu werden« (148) in die Bestimmung von Subjektivität hinein, so gewinnt Schwaetzer die Rückführung einer philosophisch nur schwach bestimmten Subjektivität – denn Kants vordem beschworene Intention ist längst verabschiedet – auf die Glaubenspraxis, die, wie aus anderen Arbeiten Schwaetzers ersichtlich, für bestimmend angesehen wird. Dies nun tangiert nicht mehr das Metier des Philosophen. Indes, zu der subkutanen Tendenz, der obigen Verknüpfung mit der von Schwaetzer intendierten Gewichtung überzeitliche Modernität anzusinnen, wird er allerdings Einwendungen machen dürfen. In welche gedankliche Fluchtlinie diese Konstruktion schließlich einmündet, offenbart ein essenzieller Schlusssatz dieser Auslegung: »Nikolaus von Kues *vereint* also, das darf als Ergebnis festgehalten werden, in seiner Konzeption von Bildung, was im deutschen Idealismus unterschiedlich akzentuiert auftritt. Der Grundgedanke von Bildung als Selbstbildung in Gemeinschaft und mit der Offenheit eines Bezuges auf Transzendenz könnte, unserem Zeitalter zunehmend fremder, *geeignet sein für ein bildungspraktisches Reinigungswerk der Gegenwart.*« (154, Hervorhebungen von mir) Ob jenes »bildungspraktische Reinigungswerk« unter diesen Auspizien denn auch allgemein gewünscht ist, wäre in einer vornehmlich säkularen Gesellschaft wie der unsrigen sicherlich zunächst einer öffentlich zu führenden Debatte zu überantworten.

Alle Beiträge können leider nicht besprochen werden. Einer Arbeit möchte ich mich abschließend doch noch zuwenden. K. Zeyer hat sich mit Ernst Cassirers Cusanus-Rezeption, deren Resultate untergründig fortwirken, auseinandergesetzt. In einem Werküberblick zeichnet sie Cassirers Denkweg nach, der auch den für Cusanus passgerechten Begriff von Subjektivität zum Ziel hat. Zunächst stellt sie dar, in welcher Weise die angenommene Vorläuferschaft des Cusanus zu Descartes' *Cogito*-Philosophie von der Marburger Schule (Cohen) angenommen worden ist. Es war die Gewissheitsproblematik, für die des Cusanus Rückführung von Wissen auf die Mathematik einstand. Der konstante Marburger »Grundton«(130) wird es sein, der sich in *Das Erkenntnisproblem* und in *Individuum und Kosmos* durchhält, aber eine für Cassirer spezifische Vertiefung erfahren wird. Dazu gehört die »aktive Deutung des Nichtwissens« (134), während die Unendlichkeit zur »Funktion der Erkenntnis« (135) für ein nicht gegenständlich gebundenes Denken avanciert. In der Überwindung von Außen und Innen tritt das konstruktive »Eigenleben des Geistes« (137) hervor, und dessen *Wissenserwerb* (136) wird zum Signum für Göttlichkeit. Zeyer macht deutlich, wie Cassirer in *Individuum und Kosmos* die Denkleistung des Cusanus nunmehr im italienischen Kulturraum der Renaissance komplex verortet, vom Ausnahmendenker abrückt. Diese Sicht ist in den Arbeiten von Flasch und Thurner wiedergekehrt. Zeyer kann zeigen, wie dies die logizistisch-rationalistische Linie Marburger Herkunft (136) abdrängt, da die cusanische Auffassung von der Erkenntnisleistung des ganzen Menschen nunmehr Berücksichtigung findet. Zudem thematisiert Cassirer, wie das Interesse an der subjektiven Erkenntnisleistung aus den Grundstrukturen cusanischer Weltsicht entwickelt wird: »Es ist also die ›Theo-Logie‹, mit der Erkenntnisform der *visio intellectualis*, durch welche der Subjektbegriff

eine weitere geistesgeschichtliche Präzisierung erfährt.« (139) Zeyer ist in ihrem Fazit recht zu geben, wenn sie kritisch anmerkt: »Unzweifelhaft zu viel zugemutet wird Cusanus [...] dort, wo er einen funktionalen Erkenntnisbegriff samt seinen bei Cassirer zentralen Implikationen, wie etwa die Bewusstseinsimmanenz, auf sich nehmen muss, und statt als ambivalenter Vordenker der Moderne nun als entschiedener Überwinder metaphysischer Dualismen in Erscheinung tritt.« (141) Dies könnte Cusanus schon deshalb nicht, da die mentalistische Selbstobjektivierung des Denkens im Gedachten, die einer Reflexionstheorie eignet und deren Grundprinzipien auch Cusanus operationalisiert, immer als Form von Selbstvergegenständlichung auftritt. Der Zugriff logifiziert das Gegenständliche. Für Cusanus wird das Individuelle allein als reduziertes Konstrukt fasslich. So gilt auch hier: »Die metaphysischen Denkfiguren versagen vor dem Individuellen.«⁸

Insgesamt gesehen wird man diesen Sammelband unter die Versuche einzureihen haben, worin sich die Beiträge dem Problem der Subjektivität im Kontext spätmittelalterlicher Wissensformation zu nähern suchten. Vielleicht entspricht es der Diskussionslage, dass die einzelnen Arbeiten recht heterogen geraten mussten. Auf einige Lichtpunkte des Buches habe ich hingewiesen. Die originär philosophische Basisarbeit am Begriff der Subjektivität, denn diese ist immer gemeint gewesen, hat sich über gesetzte Positionierungen hier leider nicht erheben können. Wir werden einige der angerissenen Probleme grundsätzlich weiter denken müssen. Dabei wird der Band künftig ein Begleiter sein.

Norbert Winkler, Berlin

Videre et videri coincidunt – Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, hg. von Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de Mey und Iñigo Boken, Reihe B, Band 1, Münster: Aschendorff Verlag, 2011, 414 S., ISBN 978-3-402-15985-9

Dieser umfangreiche Band, welcher den vom 9. bis zum 16. September 2007 in Brüssel und Bernkastel-Kues veranstalteten Doppel-Kongress »Theories of Vision in the First Half of the 15th Century« dokumentiert, behandelt die Frage des Sehens und der Techniken der Visualisierung und ihrer Implikationen. Dazu beschränkt er sich hauptsächlich auf drei auf dem Gebiet der visuellen Wahrnehmung des 15. Jahrhunderts charakteristische Gebiete: zuerst die optischen Phänomene der von Jan van Eycks Genter Altar dargestellten flämischen Malerei, zweitens die theoretische Ausarbeitung der Zentralperspektive, deren Vertreter das Werk »De pictura« des Leon Battista Alberti ist, drittens die bestimmende Rolle, die unter dem Einfluss der *Devotio moderna* Nikolaus von Kues dem Sehen der konkreten und geistigen Wahrnehmung in mehreren Werken zukom-

8 Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken (wie Anm. 5), 160.

men lässt. Die Behandlung des Themas zeigt die Notwendigkeit eines interdisziplinären Zugriffs, der durch verschiedene Beiträge dessen Komplexität offensichtlich macht.

In »Geistesgeschichte als Geistesgegenwart« analysiert Christoph Marksches die Frage nach der Präsenz des lebendigen Geistes in der Geschichte und stellt die Frage, »was eine gut gemachte Geistes- und Ideengeschichte« sei. Der Band ist nach diesem ersten Beitrag in drei Sektionen eingeteilt. In der ersten Sektion wird die Philosophie als Malerei verstanden, wobei die Figur des Nikolaus von Kues und sein Umfeld im Mittelpunkt steht. Die zweite Sektion hat als Schwerpunkt die Malerei Jan van Eycks und ihren Beitrag zu einer neuen Theorie des Sehens. In diesem Kontext wird die Malerei als Philosophie unter der neuen Perspektive der Bedeutung der kreativen Rolle des Betrachters für das Bild verstanden. Dadurch führen die Beiträge dieser Sektion sowohl die neue Theorie des Sehens als auch die Techniken der Visualisierung an. Die letzte Sektion handelt von der Nachwirkung und dem Kontext des Verhältnisses der Ausbildung eines neuen Sehens im Feld zwischen Cusanus und van Eyck.

Die erste Sektion eröffnet der Aufsatz »The Mystical Theology of Cusanus's ›De visione Dei‹« von Louis Dupré, dessen Überlegungen sich auf die Natur des Mystizismus des Cusanus, seine Quellen, seine Auslegung der Form und seine Christologie konzentrieren.

Nachstehend versucht Claus-Artur Scheier im Wesentlichen unter dem Titel »Albertis Narziss und der ›Cartesianismus‹ von ›De pictura‹« anhand der Metapher der Fenster zu illustrieren, wie bei Alberti die natürliche Vernunft bereits zu ihrer Selbständigkeit gekommen ist, während sie bei Descartes zum Prinzip ihrer Selbständigkeit gelangt.

In seinem Beitrag »Das Bild und sein Sehen bei Nikolaus von Kues« thematisiert Johann Kreuzer den Bildbegriff von Platons »Sophistes« im Vergleich mit demselben Begriff bei Augustinus, Eriugena, Eckhart und Cusanus.

Claudia D'Amico verdeutlicht in ihrem Beitrag »Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus«, dass Cusanus die Idee der Produktivität der *visio absoluta* vor allem von Eriugena erbt.

Tom Müller fragt in »Lumen ad revelationem gentium«. Zur Oxforder Schule und ihrer Rezeption durch Nikolaus von Kues« nach den Anregungen und historischen Quellen für die Aktivität des sich selbst schaffenden Bildes bei Cusanus.

In den Überlegungen Kazuhiko Yamakis zu »Der Blick vom Rande und zum Rande im Denken des Nikolaus von Kues« wird gezeigt, dass Cusanus sowohl in seinem praktischen politischen und privaten Handeln wie auch in seinem philosophischen Werk ein Denken von der Peripherie her kennt.

In »Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues« behauptet Tilman Borsche, dass die Begriffe von Licht und Farbe so wie das Verhältnis beider bei Cusanus nur als Bild oder Metapher auftauchen.

An diese Überlegungen schließt Marie-Anne Vannier mit »›De visione Dei‹ von Nikolaus von Kues« an. Dabei stellt sie den Bezug der cusanischen Überlegungen zur byzantinischen Ikonentradition heraus.

Die zweite Sektion, welche die Malerei Jan van Eycks und ihren Beitrag zu einer neuen Theorie des Sehens studiert, wird von Iñigo Bockens Aufsatz »Imitatio und creatio bei Cusanus und Van Eyck. Die neue Bedeutung des Betrachters im 15. Jahrhundert« eingeleitet. Bocken skizziert einen Paradigmenwechsel, welcher darin besteht, dass der Mensch nicht mehr Teil einer gegebenen Ordnung der Welt ist, sondern als Betrachter kreativ in den Welt- und Ordnungsprozess eingebunden ist.

Dieser Umschwung wird von Wolfgang Christian Schneider in seinem Beitrag »Betrachtung, Aufstieg und Ordnung im Genter Altar« illustriert. Schneider bringt die Bewegung des von Cusanus in »De visione Dei« beschriebenen Allsehenden und die *figura paradigmatica* von »De coniecturis« mit dem Genter Altar Jan van Eycks in Verbindung, wobei er die Malerei Jan van Eycks als Anagogie versteht.

Die Überlegungen von Bocken und Schneider werden von Harald Schwaetzer in seinem Beitrag »wie lebendige Bilder«. Bilder eines neuen Sehens im Genter Altars« anhand der exemplarischen Interpretation der Tafeln der Singenden Engel aus dem Genter Altar weitergeführt.

In »Creating as the Possest, painting as I can and contemplating with lively attention. An interpretation of the joint venture of Jan Van Eyck and the viewers of the Ghent Altarpiece« wird von Luc Bergmans die Nähe van Eycks zur *devotio moderna* durch die Verdeutlichung der Rolle von Gedanken Ruysbroecs für den Altar thematisiert.

Der Aufsatz Norbert Schneiders »Zeitstrukturen im Werk Jan van Eycks« zieht Elemente, die bei van Eyck als dargestellte Temporalitätsmomente zu verstehen seien, in Erwägung, und vergleicht sie mit den im Werke des Cusanus – vor allem in »Compendium« und »De venatione sapientiae« – bemerkbaren Zeitstrukturen.

Der Abschluss dieser Sektion ist ganz durch die Thematisierung des Verhältnisses von Alberti und Cusanus anhand der »Elementa picturae« den Techniken der Visualisierung gewidmet. So bieten Niels Bohnert und Tom Müller in »Die albertischen elementa picturae im *Codex Cusanus* 112. Eine Untersuchung über das Bekanntschaftsverhältnis zwischen Leon Battista Alberti und Nikolaus von Kues, mit einer Textedition« außer der Edition der Kueser Handschrift der »elementa picturae«, die Verdeutlichung anhand der philologischen Befunde, dass es problematisch wäre, keinen konkreten Kontakt zwischen Alberti und Cusanus anzunehmen.

Die letzte Sektion, die von der Nachwirkung und dem Kontext des Verhältnisses der Ausbildung eines neuen Sehens im Feld zwischen Cusanus und van Eyck handelt, wird von Norbert Schnitzler eingeleitet. In seinem Beitrag »Visual Turn« im Mittelalter? Ein Paradigmenwechsel in der Naturwissenschaft und seine Folgen für die Theologie« unternimmt Schnitzler den Versuch, die Debatte um den Stellenwert der Kunst im Rahmen der christlichen religiösen Praxis in einen breiteren Zusammenhang zu rücken, den er in Anlehnung an neuere kunst- bzw. kulturtheoretische Überlegungen als »visual turn« des späten Mittelalters bezeichnet.

Elena Filippis »Maß und Vermessenheit des Menschen. Cusanus und Dürer als Erzieher« will zeigen, dass die konkrete Ausformung von Dürers Ideen eine systematische Nähe zu Cusanus aufweist, die als unmittelbare Rezeption verstanden werden darf.

Gianluca Cuzzo führt in seinem Beitrag »Nikolaus von Kues und Albrecht Dürer: Proportion, Harmonie und Vergleichbarkeit. Die ›ratio melancholica‹ angesichts des ›verborgenen Maßes‹ der Welt« Filippis Überlegungen weiter, wobei er behauptet, dass Dürer Cusanus und van Eyck näher als dem »Objektivismus« Albertis steht.

In ihrem Beitrag »The Waning and the Waxing. ›The Head of St. John the Baptist on a Tazza‹ by Andrea Solario (1507, Louvre)« versucht Barbara Baert zu zeigen, dass Andrea Solario anhand des biblischen Motivs untergründig die Frage nach der Bildlichkeit überhaupt thematisiert. Dadurch konstatiert sie einen Zusammenhang zwischen malerischer Ästhetik und kosmogonischen Vorstellungen der Zeit.

Der Band schließt mit einem literarischen Text von Wolfgang Christian Schneider, und zwar mit der Erzählung: »riss im licht«, wo er die Frage nach der anagogischen Rolle des Bildlichen in die ›Anschauung‹ der Sprache bringt.

Die Reihe dieser Aufsätze zeigt zusammenfassend, wie in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Kunst und Wissenschaft keinen Widerspruch darstellen. Sowohl die Kunst- als auch die Philosophie-Kenner können die Autoren dieses Bandes nur beglückwünschen.

Cecilia Rusconi, Buenos Aires

REGISTER

Vorbemerkung

Große Zahlen verweisen auf die Seiten, kleine Zahlen auf die Anmerkungen; kommt das Stichwort sowohl im Text als auch in den Anmerkungen vor, so ist die Seitenzahl halbfett.

Personenregister

- Adelong, Johann Christoph 4₂
 Aertsen, Jan A. 181₄₀ 184₄₈
 Aindorffer, Kaspar, Abt in Tegernsee 152₂ 153₄ 154_{5f.} 155₇
 Alberti, Gianbatista 362f.
 Albertson, David 99–122 252₁₈ 348ff.
 Albertus Magnus 27 107₂₇ 230 266 358f.
 Álvarez-Gómez, Mariano 37–57 215₇ 350–354
 Ambrosius Traversari 156 158
 Anaxagoras 214₅
 André, João Maria 276₁₀₄
 Anselm von Canterbury 26 28 31 37–41 222 229_{1f.} 305₆₀
 Anselm von Laon 26
 Apel, Karl Otto 84₆ 195₁
 Archimedes 303₅₅ 318 321 325
 Aris, Marc-Aeilko 185₅₁ 191_{76f.}
 Aristoteles 6₁₀ 26 38 57 117 124 136 138 169 175₁₅ 186₅₆ 188 207 214₅ 216₁₀ 217₁₃ 219₂₂ 220₂₄ 224₄₂ 257₃₇ 258₄₃ 261₅₄ 262 293₁₁ 294₁₃ 307₇₂ 359
 Augustinus 19 21f. 25 27 55 104 124 146₈₉ 157₉ 170₂ 171₄ 172_{9f.} 180₃₇ 181₃₈ 222 248₁ 291₂ 293 294₁₃ 295₁₈ 297₂₈ 298₃₆ 307₇₀ 308₇₅ 310₈₃ 312_{88f.} 313₉₂ 314₉₄ 359 362
 Bacher, Christiane IX
 Baert, Barbara 364
 Balbus, Johannes 5 85ff.
 Balthasar, Hans Urs von 22₈
 Barth, Heinrich 359
 Bauer, Dieter R. 236₁₆
 Baum, Wilhelm 153₂
 Baur, Ludwig 60₅
 Beccarisi, Alessandra 181₄₁
 Beckmann, Jan P. 28₂₇
 Beda Venerabilis 247₁
 Beierwaltes, Werner 12₁₆ 57₄₅ 73₄₈ 74₄₈ 83₃ 100₄ 107₂₆ 112₄₅ 51 133₃₁ 157₉ 160₁₄ 170₂ 190₇₃ 191_{76f.} 213_{1f.} 215₇ 219_{19f.} 226₅₄ 252_{16f.} 291₃ 310₈₃
 Bellitto, Christopher M. 230₂
 Benz, Ernst 172₈ 357₄
 Benz, Hubert 355₁
 Bergmans, Luc 363
 Bergson, Henri 340 343
 Bernhard von Clairvaux 21₇ 27 172₉
 Bernhard von Waging, Prior in Tegernsee 153 349
 Betz, Johannes 20₂
 Beuter, Bruno Hubertus 337ff.
 Beuttler, Ulrich 170₂
 Biechler, James E. 84₉
 Bigongiari, Dino XIII
 Blumenberg, Hans 298₃₆
 Bocken, Inigo 102₁₁ 119₇₉ 361 363
 Böhlandt, Marco 102₁₁ 315_{2f.} 317₁₀
 Böhme, Jakob 140
 Böhnke, Michael 20₁
 Böhr, Christoph 8₁₂
 Boethius 105₂₁ 117₇₄ 169 247₁ 250f. 282₁₃₄ 283 284₁₄₂
 Bohlen, Reinhold IX
 Bohnenstädt, Elisabeth 56₄₃ 59₁ 60₃ 63₁₁ 64₁₃ 65₁₆ 240_{27ff.} 241₃₀ 242_{31–34} 243_{35–38}
 Bohnert, Niels IX 363
 Bonaventura 19 27 29 48 115 122 230
 Bonin, Thérèse 107₂₇
 Bormann, Karl 41₅ 52₃₆ 55₄₁
 Bormann-Kranz, Diana 113₅₆
 Borsche, Tilman 297₂₇ 311₈₆ 362
 Bredow, Gerda von 9 81₈₂
 Breuning, Wilhelm 8₁₂ 230₆
 Brock, Sebastian 234₁₂
 Brösch, Marco IX
 Brunner, Otto 5₆
 Bruno, Giordano 105₂₁ 343
 Buchheim, Thomas 192₇₉

Personenregister

- Büchmann, Georg 298³⁵
 Bulgakow, Sergei N. 218¹⁸
 Busa, Roberto 65¹⁷
- Cantor, Georg 292⁵
 Carlevaris, Angela 233¹¹
 Caroti, Stefano 170²
 Casarella, Peter J. XI–XV 84¹⁰ 105²¹
 Casper, Bernhard 203¹¹
 Casper, Max 122⁸²
 Cassirer, Ernst 344 360f.
 Cellarius, Andreas 99¹
 Chalcidius 257³⁷
 Chevallier, Philippe 176²²
 Christ, Karl 170³
 Christianson, Gerald XI¹ XIV
 Cicero 169
 Clagett, Marshall 249⁶
 Clarembald von Arras 252
 Coda, Piero 219¹⁸
 Cohen, Hermann 359f.
 Colli, Giorgio 292⁶
 Colomer, Eusebio 239²¹ 240²⁶
 Conze, Werner 5⁶
 Corman, Grégory 105²¹
 Counet, Jean-Michel 101⁸ 105²¹ 252¹⁹
 Cranz, F. Edward 230²
 Cürsgen, Dirk 347⁴
 Cuozzo, Gianluca 364
- D'Amico, Claudia 256³⁴ 362
 Dahm, Albert 100⁷ 237¹⁸
 Dangelmayr, Siegfried 29³³ 222³⁵
 Dauer, Klaus-Detlef 181³⁸
 De Mey, Marc 361
 Deane, Herbert A. XIII
 Decker, Bruno 170³ 172⁸
 Denzinger, Heinrich 146⁸⁷
 Derolez, Albert 232¹⁰
 Derrida, Jacques 206ff. 210
 Descartes, René 124 360 362
 Dettlof, Werner 229²
 Devriendt, Jean 355f.
 Diels, Hermann 208²⁴
- Dietrich von Freiberg 146⁸⁹ 199⁷ 358
 Dionysius Areopagita 19 25 35 60 65¹⁷
 94 130 133 136 137⁴³ 149–167 169
 176²² 224⁴³ 310⁸³ 342 353
 Dionysius, Bischof von Paris 164
 Dirlmeier, Franz 6¹⁰
 Dronke, Peter 233¹⁰ 268 270⁹¹
 Duclow, Donald F. 196¹
 Dürer, Albrecht 364
 Düsing, Edith 312⁸⁸
 Düsing, Klaus 312⁸⁸
 Duhem, Pierre 248^{2f.} 253
 Dupré, Louis 105²¹ 362
 Dupré, Wilhelm 44¹⁰ 46¹⁷ 51³³ 53³⁹
 54⁴⁰ 64¹⁵ 66²¹ 68³¹ 69³² 34 88¹³
 91²⁵ 92^{26f.} 93²⁸ 31 94^{34f.} 96³⁸ 98³⁹
 107²⁸ 268⁸⁵
 Dyck, Walther von 122⁸²
- Ebeling, Michael IX
 Efrén de la Madre de Dios 156⁸
 Ehlen, Peter 339–345
 Eisenkopf, Anke 102¹¹
 Elberfeld, Rolf 125²
 Eleonore von Schottland, Herzogin
 von Österreich 349
 Elpert, Jan Bernd 84⁷
 Elymas 207
 Enders, Markus 90¹⁹
 Erdmann, Benno 293⁷ 304⁵⁶
 Eugen IV., Papst 337
 Euler, Walter Andreas VIII–X XIV
 XVI–XVIII 8 113⁵⁶
 Eyck, Jan van 361–364
- Fabro, Cornelio 38
 Falckenberg, Richard 344
 Falque, Emmanuel 187⁶¹
 Feuerbach, Ludwig A. 293⁸ 308⁷⁶
 309⁷⁶
 Fichte, Johann Gottlieb 124 340 343f.
 Ficker, Ludwig von 296²⁵
 Fidora, Alexander 103¹⁸
 Field, Judith V. 122⁸²

Personenregister

- Filippi, Elena 364
 Fischer, Christiane 84₃
 Fischer, Heribert 170₃ 177₂₅
 Fischer, Kuno 342
 Fischer, Norbert 291–314
 Flasch, Kurt 25₁₈ 27₂₄ 35₅₅ 100₄ 146₈₉
 170₂ 199₇ 251_{11f.} 360
 Fleming, Richard 349
 Florowski, Georgi W. 341
 Folkerts, Menso 315–333
 Fowler, David H. 101₉
 Fräntzki, Ekkehard 196₂
 Frank, Simon L. 339–345
 Franz von Assisi 229₂
 Franz von Meyronnes 266
 Frings, Manfred 298₃₅
 Führkötter, Adelgundis 233₁₁
 Fuhrmann, Ingrid 12

 Gabel, Michael 204₁₂
 Gadamer, Hans-Georg 26₂₂
 Gaius, Mönch 157 162₁₈ 163
 Gandillac, Maurice de 8
 Gauvard, Claude 170₂
 Geissler, Alexandra IX
 Gemoll, Wilhelm 303₅₅
 Georges, Karl Ernst 6₈
 Gerhard von Cremona 325
 Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara
 194–210
 Gersh, Stephen 266₇₄
 Gerson, Johannes 154 156 266₇₅
 Gestrich, Helmut 8₁₂
 Geyer, Carl Friedrich 234₁₂
 Gilson, Étienne 356
 Glorie, Franciscus 171₄
 Gössmann, Elisabeth 236₁₆
 Goethe, Johann Wolfgang 298_{32ff.}
 341 343
 Goris, Wouter 178₂₈ 181₄₀
 Green, William M. 295₁₈ 310₈₃
 Gregor von Heimburg XIV
 Gregor von Nazianz 222
 Greshake, Gisbert 28₂₆

 Grimm, Jacob 4₃
 Grimm, Wilhelm 4₃
 Grotz, Stephan 345–348 355₂
 Guerizoli, Rodrigo 181₃₈
 Guillaumin, Jean-Yves 117₇₄
 Gustafsson, Ylva 113₅₆
 Guzzoni, Ute 347₅

 Habermas, Jürgen 357₅ 361₈
 Häring, Nikolaus M. 62₁₀ 103₁₈ 104₂₀
 105_{21ff.} 111_{41f.} 249 250₉ 252
 Hallauer, Hermann J. XIV 8
 Hamesse, Jacqueline 105₂₁
 Happ, Winfried 64₁₄ 265₆₉
 Harich, Wolfgang 293₈
 Hattrup, Dieter 293₇ 299₃₇ 304₅₇ 59
 Haubst, Rudolf XVI 3₁ 5₄ 8_{11f.} 19 22₉
 23_{10f.} 24₁₆ 25_{19f.} 26₂₁ 27₂₅ 29₃₁ 34_{49f.}
 35₅₂ 54 91₂₃ 99₂ 100₇ 101₈ 102₁₁ 132₂₇
 153₃ 229₂ 230_{3ff.} 237₁₈ 238₁₉ 239₂₀
 240₂₅ 255₃₀ 261₅₆ 309₇₉
 Haug, Walter 190₇₃
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 49₂₈
 124 131 138₄₄ 197 199₈ 210 299₄₂ 340
 343 ff. 347 f. 355₂
 Heidegger, Martin 40₄ 204 295_{20f.}
 296₂₂ 24 298₃₆
 Heil, Günter 162₁₈ 166₂₄
 Heinz, Hanspeter 20₁
 Helmbold, William C. 122₈₃
 Heninger, Simeon K. 99₁ 122₈₃
 Henrich, Dieter 347₅ 357₅
 Heraklit 208₂₄
 Hermes Trismegistos 62 f. 65 66_{18f.} 67
 169 174₁₃ 258
 Herrmann, Friedrich-Wilhelm von
 295₂₀
 Heymericus de Campo 29 268₈₄ 343
 Hildegard von Bingen 231₇ 232–237
 244 f.
 Hinderbach, Johannes 349
 Hine, Harry M. 172₉
 Hirschberger, Johannes 39₁ 251₁₁ 291₈
 Hödl, Ludwig 24₁₅

Personenregister

- Hoenen, Maarten J. F. M. 100⁵ 252
 266 ff.
 Hörmann, Wolfgang 310⁸³
 Hoffmann, Ernst 248⁴
 Hofmann, Joseph Ehrenfried 315²
 Hofmann, Josepha 315²
 Hofmann, Winfried 298³⁵
 Hommes, Jakob 22⁹
 Honecker, Martin 273⁹⁸
 Honorius Augustodunensis 229² 232⁹
 Hopkins, Jasper 22⁹ 76⁵⁸ 112⁴⁵
 Hori, Toyohiko XII
 Hudry, Françoise 169² 170²
 Hugo von Balma 154⁴
 Hugo von St. Viktor 21⁶ 35 244
 Hugo von Straßburg 26
 Husserl, Edmund 203 205 340 343
 Hypatius von Ephesus 149

 Imbach, Ruedi 181⁴¹ 356
 Inthorn, Julia 119⁷⁹
 Isidor von Sevilla 85 ff.
 Izbicki, Thomas M. XI¹ XIV 230²

 Jackson, W. T. H. XIII
 Jacobi, Klaus 83² 178²⁸
 Jacobi, Friedrich Heinrich 49²⁷
 Jain, Elenor 24¹⁵
 Jakobus der Ältere, Apostel 67
 James, William 124
 Jan Ruysbroeck 363
 Jaspers, Karl 310⁸²
 Jauneau, Édouard 65¹⁷ 107²⁶ 250¹⁰
 Joas, Hans 204¹²
 Johannes Duns Scotus 27 48 229² 230
 239²⁰ 245
 Johannes Regiomontanus 350
 Johannes Scottus Eriugena 26 65¹⁷ 107
 169 362
 Johannes von Ripa 266
 Jones, Henry Stuart 303⁵⁵

 Kaiser, Alfred IX f. 90¹⁸ 21
 Kallen, Gerhard 8

 Kaluza, Zénon 170²
 Kandler, Karl Hermann 337 ff.
 Kant, Immanuel 28 37 40⁴ 124 174
 293⁷ 296²⁵ 297²⁹ 298³⁷ 299³⁹ 43 300⁴⁴
 303⁵⁶ 304⁵⁷ ff. 306⁶⁶ 308⁷³ 309⁷⁸ 312⁸⁸
 344 357 360
 Kepler, Johannes 122⁸²
 Khorkov, Mikhail 339–345
 Kijewska, Agnieszka 253²⁰
 Kilwardby, Robert 267
 Klein, Hans-Dieter 312⁸⁸
 Klibansky, Raymond 8 248^{4f.} 249^{6f.}
 Kneepkens, Corneille Henri 192⁷⁹
 Knoch, Wendelin 19–35
 Koch, Josef 4 8 64¹⁴ 170³ 172⁸ 177²⁵
 265⁶⁹
 Koselleck, Reinhart 5⁶
 Kranz, Walther 208²⁴
 Kremer, Klaus XVI 8 f. 38 51 57⁴⁴
 90¹⁸ 21 215⁷
 Kreuzer, Johann 362
 Krewani, Wolfgang Nikolaus 291²
 Krieger, Gerhard 276¹⁰⁴
 Kristeller, Paul Oskar XIII
 Kubusch, Klaus 359⁶

 Lagarrigue, Jean Claude 355
 Laoureux, Sébastien 105²¹
 Largier, Niklaus 179³³ 180³³ 357⁴
 LaRouche, Lyndon H. 13¹⁷
 Leclercq, Jean 172⁹
 Leibniz, Gottfried Wilhelm
 124 292⁵ 344
 Leinkauf, Thomas 27²³ 29³² 34⁷
 Lenhart, Ludwig 215⁷
 Lentzen-Deis, Wolfgang 8¹²
 Leo I., Papst 19¹
 Leon Battista Alberti 350 361 363 f.
 Lévinas, Emmanuel 139 291² 293⁹
 299⁴² 312⁸⁸
 Libera, Alain de 170² 356
 Liddell, Henry George 303⁵⁵
 Lohr, Charles H. 24¹⁴ 258⁴²
 Lorenz, Kuno 192⁷⁹

Personenregister

- Lorenzo Valla 149
 Lucentini, Paolo 170₂
 Luther, Martin 314⁹⁴

 Machetta, Jorge M. 226⁵² 256³⁴
 Machiavelli, Niccolò di
 Bernardo dei 170₂
 Macrobius 169
 Mahnke, Dietrich 122⁸² 169₂
 Mair, Martin XIV
 Majeran, Roman 253₂₀
 Mandrella, Isabelle 357
 Manitius, Karl 325₁₂
 Manzo, Silvia 256³⁴ 259⁴⁴
 Marion, Jean-Luc 203–207 210
 Markschies, Christoph 362
 Marsilius von Padua XII XIV
 Martinez-Gomez, Luis 196₂
 Mattingly, Garrett XIII
 Mauriège, Maxime 355 f.
 Maximus Confessor 239₂₀
 McGinn, Bernard 230₂
 McGuinness, Brian F. 296²⁵
 McTighe, Thomas P. 105²¹ 230₂
 251¹³ 15 252 f.
 Meessen, Yves 355 f.
 Meier-Oeser, Stephan 122⁸² 192⁷⁹
 Meirinhos, José 84₄
 Meister Eckhart 31 90 115 122 146⁸⁹
 169–193 199₇ 222 239²⁰ 343 345 f.
 355₂ 356³ 357₄ 358 359⁷ 362
 Menzel-Rogner, Hildegund 273⁹⁸
 Menzer, Paul 297²⁹
 Merkel, Helmut 338
 Metzke, Erwin 199⁸
 Meuthen, Erich XIV 8 337 348
 Michel, Karl Markus 299⁴²
 Minar, Edwin L. 122⁸³
 Miroy, Jovino de Guzman 121⁸¹
 Mojsisch, Burkhard 146⁸⁹ 356
 Mokrosch, Reinhold 338
 Moldenhauer, Eva 299⁴²
 Monaco, Davide 213–227
 Montinari, Mazzino 292₆

 Moreschini, Claudio 105²¹
 Moritz, Arne 105²¹ 108³³ 258⁴³
 Mose 164²⁰
 Mountain, William J. 171₄
 Moyses Maimonides 176 f.
 Müller, Tom 5₅ 362 f.

 Nagel, Fritz 110³⁷ 119⁷⁹ 292₅
 Neugebauer, Otto 325₁₂
 Newton, Isaac 292₅
 Nickel, Gregor 119⁷⁹ 292₅
 Nicolle, Jean-Marie 317₁₁
 Nider, Johannes 349
 Niederberger, Andreas 103¹⁸
 Nietzsche, Friedrich 124 292₆ 293₁₁
 295²¹ 296²³ 297 300⁴⁵ 304⁵⁷ 305⁶²
 306⁶⁴ 66 311⁸⁶ 340 f.
 Nishida, Kitarō 123–147
 Nock, Arthur Darby 62¹⁰ 174¹³

 Oehl, Wilhelm 153^{2f.} 154^{4f.} 155₆ 156⁷
 157⁹ 158^{10f.} 159^{12f.}

 Pacheco, Maria C. 84₄
 Panorminatus/Nicolaus de
 Tudeschi XIV
 Paolo dal Pozzo Toscanelli 315 317
 321 325 332¹⁷ 350
 Parent, Joseph M. 249⁸ 251¹⁴
 Parmenides 56
 Parri, Ilaria 170₂
 Pauli, Heinrich 268⁸⁵
 Paulus, Apostel 149 207 305⁶²
 Peiper, Rudolf 282¹³⁴
 Perrone Compagni, Vittoria 170₂
 Petrarca, Francesco 359₆
 Petrus Lombardus 19 26
 Peukert, Kurt W. 195₁
 Pfeiffer, Franz 169₁
 Pfeiffer, Helmut 80⁸⁰
 Pickavé, Martin 181⁴⁰
 Pierleone da Spoleto 316
 Piéron, Julien 105²¹
 Pinzani, Roberto 170₂

Personenregister

- Pius II., Papst 337
 Platon 57 **103**¹⁷ 104¹⁹ 122 124 171⁴
 214⁵ 224⁴³ 225⁵² 255³⁰ **266**⁷⁵ 306⁶⁵
 311⁸⁴ 340ff. 362
 Platzer, Katrin **84**⁸
 Plotin 26 124 169 219 313⁹²
 Plutarch **122**⁸³
 Pörtner, Peter 124¹ 125³
 Porro, Pasquale 181⁴¹
 Post, Gaines 249⁶
 Pozzi, Lorenzo 170²
 Preuß, Henrik IX
 Proklos 26 149 169 223 226⁵² 342
 Ptolemaios 318 321 **325**¹² 327
 330–**332**¹⁶
 Pukelsheim, Friedrich 102¹¹ 292⁵
 Pythagoras 117 326 328f.
- Quint, Josef 169¹ 180³³ 182⁴³
- Rahner, Karl 24
 Raimundus Lullus 27 29f. 239²⁰ 258⁴²
 343 349
 Rand, Edward Kennard 282¹³⁴
 Ranff, Viki IX 149–167 229–245
 Ranft, Joseph 100⁷
 Rang, Bernhard 347⁵
 Reboiras, Fernando Domínguez 164²⁰
 Reder, Michael 119⁷⁹
 Reinhardt, Klaus 22⁹ 23 112⁴⁵ 226⁵²
 239^{20f.} 258⁴² **316**^{4–7} 9 317¹¹ 355
 Reynolds, Robert 249⁶
 Riccati, Carlo 100⁷ 105²¹ 107²⁶ 217¹²
 Richard von St. Viktor 21 **22**⁸
 Riesenhuber, Klaus 123–147
 Ritter, Adolf Martin 162¹⁸ 163¹⁸
 Ritter, Heinrich 344
 Rizzi, Cesare 219¹⁸
 Robert Grosseteste 267
 Rochais, Henri M. 172⁹
 Rode, Johannes 349
 Rölli, Marc 205¹⁶
 Roger Bacon 267
 Rogier van der Weyden 350
- Rohstock, Max 345–348
 Rombach, Heinrich 199⁶
 Roth, Ulli **239**²⁴
 Rupert von Deutz 20 229² 232⁹ 235 244
 Rusconi, Cecilia Maria 113⁵⁶ 226⁵²
 247–290 358 361–364
- Saffrey, Henri Dominique 101⁹
 Sandbach, Francis H. **122**⁸³
 Santinello, Giovanni 196² 213² 222³⁵
 Schaber, Johannes 22⁹
 Scheffczyk, Leo 20²
 Scheier, Claus-Artur 362
 Scheler, Max 298³⁵
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph 343f.
 Schipperges, Heinrich **232**⁹
 Schmidt, Margot **153**³ 164²⁰ 234¹² 236¹⁶
 Schmitt, Franciscus Salesius 172⁸ 229¹
 305⁶⁰
 Schnarr, Hermann 253²¹
 Schneider, Gerhard 222³⁵
 Schneider, Matthias X
 Schneider, Wolfgang Christian 361 363f.
 Schneider-Lastin, Wolfram 190⁷³
 Schner, George P. 105²¹
 Schnitzler, Norbert 363
 Schönberger, Rolf 178²⁸
 Schönfeld, Andreas 178²⁷
 Schönmetzer, Adolf 146⁸⁷
 Schopenhauer, Arthur 124 175¹⁵
 Schreiber, Edith Maria 235¹³
 Schuffenhauer, Werner 293⁸
 Schumacher, Thomas 22⁹
 Schwaetzer, Harald 71⁴⁰ 102¹¹ 112⁴⁵
 119⁷⁹ 222³⁵ 225⁴⁸ 253²⁰ 258⁴² 273⁹⁸
 275¹⁰⁴ 292⁵ 355 359ff. 363
 Schwenkmezger, Peter IX
 Scott, Robert 303⁵⁵
 Seneca **172**⁹
 Senger, Hans Gerhard XIV 3–15 41⁶
 61⁶ 62^{7ff.} 74⁴⁹ **83**² 102¹³ 189⁶⁹ 307⁷⁰
 Senkowski, Wassili 341
 Senoner, Raimund 153²

Personenregister

- Siep, Ludwig 347₅
 Siewerth, Gustav 31_{36f.} 33₄₆ 34₄₇
 Sigmund, Paul XIII_{f.}
 Sikora, Josef 56₄₃ 59₁ 60₃ 63₁₁ 240_{27ff.}
 241₃₀ 242₃₁₋₃₄ 243₃₅₋₃₈
 Simon, Josef 28₂₇
 Simson 207
 Solari, Andrea 364
 Solowjow, Wladimir S. 340 342
 Speer, Andreas 83 90₁₉ 169–193
 Spinoza, Baruch de 124 343
 Stahl-Schwaetzer, Henrieke 71 40
 Stallmach, Josef 199₈ 215₇ 295₁₉
 Steel, Carlos 105₂₁
 Steer, Georg 172₁₀
 Stegemann, Viktor 5₅
 Stegink, Otger 156₈
 Steiger, Renate 10 51₃₁ 70₃₇ 71_{38f.} 73₄₆
 75_{52ff.} 76₆₁ 78₇₃ 79_{75ff.} 80₈₁
 Steinlein, Wilhelm 8₁₂
 Stewart, Hugh Fraser 282₁₃₄
 Stockmeier, Peter 20₁
 Strube, Claudius 298₃₆
 Sturlese, Loris 170₃ 356
 Suchla, Beate Regina 65₁₇ 149₁ 166₂₄

 Takashima, Keiko 252₁₉
 Teichner, Wilhelm 305₆₃
 Teresa von Ávila 156₈
 Tertullian 222
 Tester, Stanley J. 282₁₃₄
 Theruvathu, Prasad J. 83–98 350–354
 Thierry von Chartres 26 62₁₀ 103₁₈
 104₂₀ 105_{21ff.} 106 111_{41f.} 121_{f.}
 247–272 280–290
 Thomas von Aquin 19 27 33 37_{ff.} 40₂
 41 42₈ 43 48 52 65₁₇ 77_{65f.} 78_{69 71}
 181₄₀ 222 230 239₂₀ 257₃₇ 258₄₃ 266₇₅
 343 356
 Thomas, Michael 132₂₇
 Thurner, Martin 22₉ 24₁₇ 30₃₅ 33₄₅ 34₄₈
 112₄₅ 360
 Timotheus (Adressat der *Mystischen*
 Theologie des Ps.-Dionysius Areo-
 pagita) 156 165₂₂
 Tobner, Réne X
 Tomatis, Francesco 222₃₄ 223₃₉
 Toratarō, Shimomura 126₅
 Trauth, Michael X
 Treusch, Ulrike 153₃
 Trinkaus, Charles 230₂

 Uebinger, Johannes 342

 van Ackert, Lieven 232₈ 236₁₇
 van Velthoven, Theo 102₁₁ 110₃₇
 Vannier, Marie-Anne 153₃ 273₉₈
 355_{f.} 362
 Vansteenbergh, Edmond 152₂ 153
 154_{4ff.} 155₇ 157_{9f.} 158₁₁ 159_{12f.}
 Velarde-Lombraña, Julian 39₁
 Vengeon, Frédéric 100₇ 113₅₆
 Verheijen, Lucas 171₄ 291₂
 Vinzenz von Aggsbach 156 159 349
 Vogelsang, Fritz 156₈
 Vogelsang, Erich 314₉₄

 Wackerzapp, Herbert 169₂ 177₂₄
 Wagatsuma, Sakae XII
 Walther, Adriana X
 Watanabe, Morimichi XI–XVIII 348_{ff.}
 Wegener, Lydia 90₁₉ 175₁₅
 Weisedel, Wilhelm 40₃
 Weisheipl, James A. 267₇₆
 Weiss, Konrad 177₂₅
 Wenck von Herrenberg, Johannes 162
 164_{f.} 167 230 338 359
 Wibert von Gembloux 232₈
 Wiewiorka, Michel 208₂₆
 Wikström, Iris 83₄ 113₅₆
 Wilhelm von St. Thierry 244
 Wilpert, Paul 41_{6f.} 44_{9ff.} 45₁₂₋₁₆ 46₁₇
 47₁₈₋₂₁ 48₂₂₋₂₅ 49_{26 29} 50₃₀ 51_{32f.} 52_{34f.}
 53_{37ff.} 54₄₀ 55_{41f.} 61₆ 62_{7ff.} 73₄₇ 74₄₉
 102₁₃ 103_{14ff.} 106₂₄ 108₂₉₋₃₂ 109_{34 36}
 110₄₀ 307₇₀
 Windelband, Wilhelm 342
 Winkler, Norbert 355–361

Personenregister

- Wittgenstein, Ludwig 208 296²⁵
Wobbermin, Georg 312⁸⁸
Wolff, Christian 174
Wolter, Johannes 100⁷ 101⁸ 113⁵¹
Wright, Georg Henrik von 296²⁵
Wundt, Wilhelm 124
- Yamaki, Kazuhiko 59–81 252¹⁹ 362
- Zedania, Giga 158¹⁰
Zelada, Francisco Xavier 316
Zeller, Eduard 342
Zepp-LaRouche, Helga 13¹⁷
Zeyer, Kirstin 360f.
Zimmermann, Albert 170³
Zynk, Michel 170²

Ortsregister

Aachen 350
Basel 337 349
Bernkastel-Kues 3 361
Brixen XVI 72 337
Brüssel 361
Buchenstein 349
Buenos Aires XV
Erfurt 175¹⁵
Gent 361 363
Heidelberg 12 14
Köln 8 12 14
Konstantinopel 349
Kues 14
Löwen 350
London 340
Mainz 13 15
Manderscheid 337f.
Monte Oliveto Maggiore 81⁸² 349
Montreal 8
New York XI
Paris 8 175¹⁵ 350
Princeton XIII
Rom 338 349
Speyer 339
St. Petersburg XV
Tegernsee 349
Tokyo XIII
Toledo 316
Trier 13ff. 339
Windesheim 349

Handschriftenregister

Eichstätt, Universitätsbibliothek
Cod. St. 687 252 267

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-
Hospitals
Cod. Cus. 218 316
Cod. Cus. 219 5s 316
Cod. Cus. 220 23¹⁰

Toledo, Biblioteca Capitular
Ms. 19–26 316f.

Stellenregister

- Apol.* 150 152 162–167 **247**₁
- Brief des NvK an den Novizen Nikolaus von Bologna* [*Albergati*] 81₈₂
- Briefe an Abt und Mönche von Tegernsee* 150–160
14. Sept. 1453 156 157_{9f.} 158₁₁ 159_{12f.}
22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer 154₆ 155₇
- Comp.* 87 214
- 7 88₁₅ 217₁₄
- Crib. Alk.* 214 221
- II, I 93₂₉
- II, 2 93₃₀ 216₈ 221_{32f.}
- II, 8 222₃₅
- De aequal.* 23₁₂
- De ap. theor.* 76₆₃ 87 135₃₇ **192**₇₈ 80_{f.}
- 213_{f.} 217₁₃
- De arithm. compl.* 315–333
- De beryl.* 38 52₃₆ 66₁₉ **214**₅ 215₆ 216₁₀
- 255₃₀ 277₁₁₃ 299₃₈
- I 66₁₉
- De conc. cath.*
- I, 2 121₈₁
- De coni.* 64 117 189 198 **253**₂₁ 274
- 303₅₆ 338 359
- I 265
- I, I 118₇₄ 304₅₉ 352
- I, 5 64₁₄ 96₃₈ 185₅₂ 189₆₉
- I, II 132₂₈
- II 265
- II, 2 299₃₈
- II, 3 313₉₃
- II, 6 91₂₅ 132₃₀
- II, 9 265
- II, I0 274₁₀₁ 313₉₃
- II, I6 129₂₀
- De dato* 65 67₂₂ 112_{f.} 120_{f.}
- 2 66₁₈ 112₄₆
- 3 98₃₉ 112₄₈
- 4 66₂₀ 112_{47–50}
- 5 66₂₁
- De Deo abs.* **63**₁₃ **64**₁₅ 74₄₉ 134₃₄
- De docta ign.* 23 40 60 **62**₉ 74 76 99
- 119_{ff.} 125_{f.} 162₁₈ **164**₂₀ 173 177
- 189 213 248 **249**₈ **250**₉ **253**₂₁
- 271 296
- I 119 352
- I, I 49₂₉ **51**₃₂ 78₇₂ 171₅ 184₄₉ 185₅₀
- 293_{ff.} 296₂₆ 297₂₉ 298₃₁ 309₈₀
- 313₉₁
- I, 2 48₂₃ 50₃₀ 51₃₃ 171_{6f.} 298₃₀ 306₆₇
- 311_{85f.} 313₉₂
- I, 3 44_{10f.} 45₁₃ 299₃₈ 300_{46f.} 301₅₀ 52_{ff.}
- 306₆₇ 309₇₇ 310₈₁
- I, 4 52₃₅ 53_{37f.} 185_{53f.} 305_{60f.} 63 306₆₅ 67
- I, 5 306₆₇ 307₆₈
- I, 6 44₉ 52 53₃₉ 54₄₀ 55₄₂ 96₃₇
- I, 7 248 307₆₈
- I, 8 248
- I, I0 32 101 299₃₈ 306₆₇ 307₆₉
- I, II 32 306₆₇ 308₇₄
- I, I2 306₆₇
- I, I4 299₄₀ 300₄₈
- I, I6 **166**₂₄
- I, I7 306₆₇
- I, I9 248₁ 300₄₉ 307_{70f.}
- I, 20 306₆₇
- I, 2I 306₆₇
- I, 22 105

Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- I, 24 41^{6f.} 61^{6f.} 62⁸ 74⁴⁹ 77⁶⁴ 67^{f.} 78⁷⁴ *De ludo* 253²¹ 265
 105 125 173¹² 174^{13f.} 175^{16ff.} II 197⁵
 176¹⁹⁻²²
- I, 26 31 93²⁸ 306⁶⁷ *De math. compl.* 316⁸ 333¹⁹
 II 45 100–112 119^{f.} 253 265 289
 II, I 45¹² 14^{ff.} 101 102¹⁰ 12^{f.} 106 *De math. perf.* 316⁸ 317¹¹
 II, 2 46¹⁷ 47^{18ff.} 52³⁴ 106^{24f.} 197⁴
 II, 3 47²¹ 48²² 24^{f.} 49²⁶ 106 108²⁹⁻³² *De mente* 60⁴ 66¹⁹ 70 117 120 196
 109^{34ff.} 110 201⁹ 251¹⁵ 252 253²¹ 272–281 283¹³⁷
 286–289
 II, 4 197³ 201¹⁰ 254²³ I 274⁹⁹
 II, 7–I0 100 268 2 74⁴⁹ 80⁸¹ 186⁵⁵ 277¹¹³
 II, 7 76⁶⁰ 253–257 272 3 63¹² 66¹⁹ 77⁶⁸ 110³⁷
 II, 8–I0 257 6 25¹⁸ 110³⁷
 II, 8 197⁵ 257^{ff.} 272 7 89¹⁶ 251 273 275–279 280¹²⁵ 287^{f.}
 II, 9 111⁴¹ 43^{f.} 260–263 272 8 81⁸⁴ 251 276–280 287^{f.}
 II, I0 263^{f.} I0 118⁷⁴
 II, II 99³ 267⁷⁸ I3 260⁵⁰
 II, I3 101 103^{14ff.} 110 113 117 I5 72⁴⁵
- III 33 338
 III, 2 110³⁸ *De non aliud* 31 65 136³⁹ 137^{42f.} 143⁷⁶
 III, 3 32 110³⁹ 150 214 225 226⁵² 342
 III, 4 32 110⁴⁰ I 224⁴² 225^{50f.}
 III, 6 313⁹¹ 2 224⁴²
 III, II 105 306⁶⁷ 3 225⁴⁴ 46
 III, I2 23¹³ 306⁶⁷ 4 224⁴³ 225⁴⁵
 III, I2 (Epist. auct.) 299³⁹ 313⁹¹ 5 225⁵¹ 226^{53ff.} 347³
 6 224⁴¹ 225⁴⁷
 9 216¹⁰ 220²⁹ 225⁴⁹
- De fil.* 63 93 142⁶⁹ 286
 I 143⁷⁷ 144⁷⁸ 145^{83f.} 146⁸⁶ I2 142⁷²
 2 145⁸¹ 146⁸⁸ I4 94³³
 3 94³⁴ 141⁶⁵ 144⁸⁰ 145⁸¹ 146⁹⁰ 286¹⁵¹ I5 94³²
 4 93³¹ I9 224⁴²
 5 133³² 145⁸² 20 134³⁵
 6 94³⁵ 147⁹¹ 22 73⁴⁷ 225⁵²
 23 219²⁰ 224⁴³
 24 218¹⁶
 prop. 3 225⁵¹
- De gen.* 68²⁸ 91²⁴ 112⁵¹ 120
 I 68^{30f.} 69³²⁻³⁵ 113^{52f.} *De pace* 60⁴ 72 90²⁰ 91²³ 98 338
 4 113^{54f.} 3 59²
 5 313⁹³ 4 81⁸⁴
 8 28²⁶
- De geom. transm.* 315¹ 316⁸ 325^{ff.}
 329–332

Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- De poss.* 29 **73**⁴⁶ 74 75^{52ff.} 56 76⁵⁹ 61f. 78⁷⁰ 26 55⁴¹
72^{74f.} 79^{76f.} 90¹⁷ 22 129^{18f.} 21 135³⁶ 136^{40f.} 27 216⁹
141⁶¹ 142⁶⁸ 70f. 73ff. 186⁵⁹ 187⁶⁰⁻⁶³ **191**⁷⁵ 33 188^{64f.}
193⁸³ 214 218¹⁶ **219**²¹ 220²³ 25-28 34 286¹⁵¹
- De princ.* 41⁵ **88**¹⁴ 132²⁹ 133³³ 141⁶⁷ *De vis.* 120 152 160ff. 167 190 203 214
145⁸⁵ 219 311⁸⁶ 359
2 191⁷⁴
5 80⁸⁰
6 **160**¹⁴ 161¹⁵
8 219²⁰
9 129¹⁷ **161**^{16f.} 190⁷³
I I 312⁸⁷
I 2 309⁷⁹
I 3 163¹⁹ 190⁷²
I 5 190⁷¹
3 5 277¹¹³
- De quaer.* 63 88¹³
I 65¹⁶ 94³⁶
2 139⁴⁵
5 141⁶⁶
- De rep. kal.* 5⁵
- De sap.* 70 192
I 70^{37f.} 71³⁹ 72^{42f.} 192⁸¹ 210²⁷
II 50 51³¹ 352
- De stat. exper.* 70 196 299³⁸
- De theol. compl.* 101 107²⁸ 113-120
219
3 114⁵⁷⁻⁶⁰ 62 299³⁸
4 114⁶¹
5 114^{63f.} 115^{67f.} 218¹⁶
6 115⁶⁶ 69 116⁷⁰
9 115⁶⁵ 117⁷³
I O 117^{71f.}
I 2 118^{75ff.} 119⁷⁸
I 4 120⁸⁰ 218¹⁷ 219²⁰
- De ven. sap.* 55 150 200 214 286 353
prol. 188⁶⁶
I 193⁸²
2 186⁵⁶ 193⁸³
3 193⁸³
7 186⁵⁷
I I 190⁷⁰
I 3 186⁵⁸
I 4 225⁵¹ 226^{53f.}
2 I 224⁴³
2 2 310⁸³ 313⁹³
2 3 225⁴⁸
- Dialogus de circuli quadratura* 316⁸
- Ref. gen.* 9¹³
- Sermones* 87 150 152 154
I **59**¹ 60³ 222³⁷
II 27²⁴ **59**
IV **23**¹⁰
XI 223³⁸
XX 277¹¹³
XXII 55 56⁴³ 118⁷⁴ **240**^{27ff.} 241³⁰
242³¹⁻³⁴ 243³⁵⁻³⁸
XXIII 62 63¹¹
XLV **238**¹⁹ 239f.
LXXI 67^{23f.} 26 68f.
CXXXV 74⁵⁰
CCIII 71⁴¹
CCXVI 218¹⁵
CCLVIII 191⁷⁶

Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

Allgemeines

Abb.	Abbildung, -en	Jh., Jh.e, Jh.s	Jahrhundert, -e, -s
v. Chr.	vor Christus	Kap.	Kapitel
ders., dies.	derselbe, dieselbe	sog.	sogenannt, -e, -er, -es
dgl.	desgleichen/dergleichen	usf.	und so fort
ebd.	ebenda	usw.	und so weiter
Hg., hg.	Herausgeber, herausgegeben	vgl.	vergleiche

Ausgaben und Übersetzungen

AC	Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Hamburg 1976 ff.
b	Baseler Ausgabe: D. NICOLAI DE CUSA cardinalis [...] opera, 3 Vol., Basel 1565.
CSt	Cusanus-Studien: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930 ff.
CT	Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1929 ff.
Dupré	Übersetzung in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt u. kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bände, Wien 1989 (= 1964).
h	NICOLAI DE CUSA Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig 1932–1944, Hamburg 1959 ff.
MFCG	Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz 1961 ff., Trier 1989 ff.
NvKdÜ	Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, hg. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Philosophische Bibliothek), Leipzig 1932 ff., Hamburg 1949 ff.
p	Pariser Ausgabe: NICOLAI CUSAE cardinalis <i>Opera</i> , ed. Johannes Jacobus Faber Stapulensis [Jacques Lefèvre d'Étaples], 3 Vol., Paris 1514 (Nachdruck Frankfurt 1962).

Schriften des Nikolaus von Kues

- Apol.* = *Apologia doctae ignorantiae*, hg. von Raymond Klibansky, in: h²II
Aurea prop. = *Aurea propositio in mathematicis*, hg. von Menso Folkerts, in:
h XX
Comp. = *Compendium*, hg. von Bruno Decker† und Karl Bormann, in: h XI/3
De ult. = *Coniectura de ultimis diebus*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
Crib. Alk. = *Cribratio Alkorani*, hg. von Ludwig Hagemann, in: h VIII
De aequal. = *De aequalitate*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h X/1
De ap. theor. = *De apice theoriae*, hg. von Raymond Klibansky und Hans Ger-
hard Senger, in: h XII
De arithm. compl. = *De arithmetiis complementis*, hg. von Menso Folkerts, in:
h XX
De arithm. compl. (f. pr.) = *De arithmetiis complementis (forma prior)*, hg. von
Menso Folkerts, in: h XX
De beryl. = *De berylllo*, hg. von Hans Gerhard Senger und Karl Bormann, in:
h²XI/1
De caes. circ. quadr. = *De caesarea circuli quadratura*, hg. von Menso Folkerts,
in: h XX
De circ. quadr. = *De circuli quadratura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX (*pars
theologica* auch hg. von Heide Dorothea Riemann und Karl Bormann, in:
h X/2a, S. 89–93 [= h XX, N. 28–39])
Decl. rectilin. = *Declaratio rectilineationis curvae*, hg. von Menso Folkerts, in:
h XX
De conc. cath. = *De concordantia catholica*, hg. von Gerhard Kallen, in: h²XIV/1–
2, h XIV/3
De con. = *De coniecturis*, hg. von Josef Koch† und Karl Bormann in Verbindung
mit Hans Gerhard Senger, in: h III
De dato = *De dato patris luminum*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
De Deo abs. = *De Deo abscondito*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
De docta ign. = *De docta ignorantia*, hg. von Ernst Hoffmann und Raymond
Klibansky, in: h I
De fil. = *De filiatione Dei*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
De gen. = *De genesi*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
De geom. transm. = *De geometricis transmutationibus*, hg. von Menso Folkerts,
in: h XX
De intell. Ev. Io. = *De intellectu Evangelii Ioannis*, hg. von Hans Gerhard Sen-
ger, in: h X/1
De ludo = *De ludo globi*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h IX
De math. perf. = *De mathematica perfectione*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
De math. perf. (f. pr.) = *De mathematica perfectione (forma prior)*, hg. von Menso
Folkerts, in: h XX
De math. compl. = *De mathematicis complementis*, hg. von Menso Folkerts, in:
h XX

- De mente* = *Idiota de mente*, nach Ludwig Baur hg. von Renate Steiger, in: h²V
- De non aliud* = *Directio speculantis seu De li non aliud*, hg. von Ludwig Baur† und Paul Wilpert, in: h XIII
- De pace* = *De pace fidei*, hg. von Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour OSB, in: h VII
- De poss.* = *De possesset*, hg. von Renate Steiger, in: h XI/2
- De princ.* = *De principio*, hg. von Karl Bormann und Heide Dorothea Riemann, in: h X/2b
- De quaer.* = *De quaerendo Deum*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- De rep. kal.* = *De reparatione kalendarii*, hg. von Viktor Stegemann† unter Mitwirkung von Bernhard Bischoff, in: NIKOLAUS VON KUES, Die Kalenderverbesserung. De correctione kalendarii. Lateinisch und Deutsch (Schriften des Nikolaus von Cues), Heidelberg 1955. [Stücknummern (fakultativ) nach: TOM MÜLLER, »ut reiecto paschali errore veritati insistamus«. Nikolaus von Cues und seine Konzilsschrift *De reparatione kalendarii* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XVII), Münster 2010, 289–319.]
- De sacr.* = *De sacramento*, in: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 1244, fol. 111^{rb}–114^{rb} = p II, fol. 62^v–63^r; b I 449–451
- De sap.* = *Idiota de sapientia*, nach Ludwig Baur hg. von Renate Steiger, in: h²V
- De stat. exper.* = *Idiota de staticis experimentis*, hg. von Ludwig Baur, in: h²V
- De theol. compl.* = *De theologicis complementis*, hg. von Heide Dorothea Riemann und Karl Bormann, in: h X/2a
- De una recti curvique mensura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De ven. sap.* = *De venatione sapientiae*, hg. von Raymond Klibansky und Hans Gerhard Senger, in: h XII
- De vis.* = *De visione Dei*, hg. von Heide Dorothea Riemann, in: h VI
- De visit.* = *De visitatione (De annuntiatione)*, in: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 1244, fol. 124^{ra}–127^{ra} = p II, fol. 3^v–6^v, b I 343–349
- Dial. de circ. quadr.* = *Dialogus de circuli quadratura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- Epist. Io. de Segobia* = *Epistula ad Ioannem de Segobia*, hg. von Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour OSB, in: h VII
- Epist. Nic. Bonon.* = *Epistula ad Nicolaum Bononiensem [Albergati]*, hg. von Gerda von Bredow, in: CT IV/3
- Epist. Roder. Sanc.* = *Epistula ad Rodericum Sancium de Arevalo*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h XV/2
- Quadr. circ.* = *Quadratura circuli*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- Ref. gen.* = *Reformatio generalis*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h XV
- Sermo I–XXVI*, hg. von Rudolf Haubst, Martin Bodewig, Werner Krämer, Heinrich Pauli, in: h XVI
- Sermo XXVII–CXXI*, hg. von Marc-Aeilko Aris, Rudolf Haubst, Heidi Hein, Hermann Schnarr, in: h XVII

Sermo CXXII–CCIII, hg. von Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter, in: h XVIII

Sermo CCIV–CCXCIII, hg. von Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter, in: h XIX

Anmerkung

Bei den Stellenangaben aus h steht vor dem Doppelpunkt das Werkkürzel, gegebenenfalls gefolgt von einer Stellenangabe, die sich auf die von Nikolaus von Kues selbst vorgenommene Gliederung des betreffenden Werkes bezieht. Dabei werden Buchnummern mit römischen, Kapitelnummern mit arabischen Ziffern wiedergegeben. Hinter dem Doppelpunkt steht eine Referenz auf die Heidelberger Ausgabe, und zwar gewöhnlich auf Band (römische Ziffern), Stücknummer (N.) und Zeile (Z.), z. B. *De sap.* II: h ²V, N. 47, Z. 8; *Sermo* XXIV: h XVI, N. 50, Z. 9. Bei Bänden ohne Stücknumerierung sind Seite (S.) und Zeile (Z.) angegeben sowie (fakultativ) in eckigen Klammern die entsprechende Stücknummer der zweisprachigen Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (NvKdÜ), z. B. *De docta ign.* III, 12: h I, S. 163, Z. 3 [N. 262]. Wo sich die Zeilenzählung der Ausgabe auf Seiten und nicht auf die Stückgliederung bezieht, muss nötigenfalls zusätzlich zur Stücknummer auch die Seitennummer angegeben werden, z. B. *De pace* 19: h VII, N. 68, S. 63, Z. 5.

Die Autoren dieses Bandes

DAVID ALBERTSON, Dr. phil., Assistant Professor of Religion an der University of Southern California (Los Angeles). Mitglied des Executive Committee, American Cusanus Society. 2006–2007 Stipendiat des Fulbright Fellowship, Gastforscher am Thomas-Institut für mittelalterliche Philosophie (Köln).

Wichtigste Veröffentlichungen zu Cusanus: »*A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous Fundamentum Naturae: Reassessing the Vorlage Theory*«, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77/2 (2010) 351–390. »*Mystical Philosophy in the Fifteenth Century: New Directions in Research on Nicholas of Cusa*«, in: *Religion Compass* 4/8 (2010): 471–85. »*Mapping the Space of God: Mystical Weltbilder in Nicholas of Cusa*«, in: Philipp Billion, et al., eds., *Weltbilder im Mittelalter* (Bernstein-Verlag, 2009) 61–81. »*That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa*«, in: *International Journal of Systematic Theology* 8/2 (2006): 184–205.

MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, Lizentiat in Philosophie und Theologie, Dr. phil. Seine Forschungen hat er an der Universität München bei H. Kuhn begonnen, zuerst über Nikolaus von Kues, über dessen Werk er seine Doktorarbeit geschrieben hat, und dann über Hegel. Seit 1974 ist er Professor für Philosophie (Geschichte der Philosophie und Metaphysik) an der Universität Salamanca. Er hatte zuerst den Lehrstuhl für antike und mittelalterliche Philosophie und seit 1983 der Lehrstuhl für Metaphysik und Religionsphilosophie inne. Von 1971 bis 1989 war er auch außerordentlicher Professor für Philosophie an der Päpstlichen Universität Salamanca. Von 1985 bis 2001 war er Vorsitzender der Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Seit 1997 ist er Vorsitzender der Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Anfang 2005 wurde er zum Mitglied der Real Academia de Ciencias Morales y Políticas in Madrid ernannt. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die verborgene Gegenwart des unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München 1968); *Experiencia y sistema: Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978). *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004). Der Band enthält die bis 2003 veröffentlichten wichtigsten Aufsätze über Nikolaus von Kues, Hegel und Heidegger, sowie über Fragen der Metaphysik und Religionsphilosophie, plus einen neuen über die Gottesfrage bei Heidegger. *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad* (Madrid 2003). Der Band enthält die wichtigsten Aufsätze über diese spanischen Denker. *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues* (Trier 2003). *Sobre los orígenes del consenso en la obra de Nicolás de Cusa*, in: P. Roche (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid 2010, 233–239. *Nicolás de Cusa. Perfil de un pensamiento innovador*, in: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 87 (2010) 417–434. Circa 30 weitere Aufsätze über verschiedene Themen der Geschichte der Philosophie und Autoren, vorwiegend über Cusanus und Hegel. Er bereitet eine zweisprachige Ausgabe von *De venatione sapientiae*.

NORBERT FISCHER, Dr. phil. habil., ist Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Er hat Philosophie, Theologie und Germanistik in Mainz und Freiburg/Breisgau studiert und war Professor für Philosophie in Mainz (1986 – 1989) und Trier (1989 – 1991), erster Lehrstuhl für Philosophie in Paderborn (1991 – 1995). Seit 1995/96 hat er den Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt inne.

Veröffentlichungen zu Cusanus: *Die Leichtigkeit des Schwierigen: Weisheit und Wissenschaft im philosophischen Denken des Cusanus*, in: Theologie und Glaube 86 (1996) 245 – 259. *Cusanus' Concept of God and Man in the Light of his Reflection on Time*, in: Ultimate reality and meaning: URAM; interdisciplinary studies in the philosophy of understanding 15 (1992) 253 – 275. *Gott und Mensch in der Zeitbetrachtung des Cusanus*, in: Casper, Bernhard (Hg.): Alltag und Transzendenz: Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft, Freiburg/München 1992, 135 – 161 *Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues* (»intemporale unitrinum tempus«), in: Trierer Theologische Zeitschrift 99 (1990) 170 – 192.

Monographien (u. a.): *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹* (Bonn 1979); *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik* (Bonn 1987); *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* (Paderborn 1995; Übersetzung in mehrere Sprachen); *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas* (Paderborn 1999; Kant-Teil von Norbert Fischer).

Herausgebertätigkeit (u. a.): *Die ›Confessiones‹ des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Hg. mit Cornelius Mayer OSA, Freiburg u. a. 1998 (Sonderausgabe 2004; E-Book 2011). *Aurelius Augustinus: Was ist Zeit? Confessiones XI/Bekenntnisse 11*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 534, Hamburg 2000, 2009. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg 2004. *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg u. a. 2005. Weitere Bände zum Denken Augustins; zahlreiche Beiträge in Sammelbänden, Fachzeitschriften und Lexika. *Aurelius Augustinus: Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekenntnisse 10*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 584, Hamburg 2006 (Sonderausgabe 2010). *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hg. zusammen mit Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg 2007. *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*, Hamburg 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Hg. mit Maximilian Forschner, Freiburg u. a. 2010. *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hg. mit Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hamburg 2010.

MENSO FOLKERTS (geb. 1943) studierte Klassischen Philologie und Mathematik in Göttingen und erwarb 1967 den Dr. phil. mit einer Dissertation über einen mathematischen Text aus dem 11. Jahrhundert. Von 1969 bis 1976 war er wissenschaftlicher Assistent bzw. Assistenzprofessor am Lehrstuhl für Geschichte der exakten Wissenschaften und der Technik an der TU Berlin, wo er sich 1973/74 habilitierte. Von 1976 bis 1980 war er C₃-Professor für Mathematik mit dem Schwerpunkt Berufspraxis und Geschichte der Mathematik an der Universität Oldenburg und von 1980 bis zum Eintritt in den Ruhestand (2008) C₄-Professor für Geschichte der Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Mathematik im europäischen Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Er hat u. a. eine Aufgabensammlung aus der Karolingerzeit, eine sehr verbreitete Bearbeitung von Euklids *Elementen* aus dem 12. Jahrhundert und die nur in lateinischer Übersetzung erhaltene Arithmetik von al-Hwārizmī ediert, in der erstmals das Rechnen mit den indisch-arabischen Ziffern dargestellt wurde. Seine wichtigsten Arbeiten zu Nikolaus von Kues sind: *Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 28 (2003) 291–332, und die Edition der *Scripta mathematica* (Opera omnia XX, Hamburg 2010). Er ist Herausgeber der wissenschaftshistorischen Reihen *Boethius* und *Algorismus* und Mitherausgeber zahlreicher Fachzeitschriften und Reihen. Er ist Mitglied der Académie Internationale d'Histoire des Sciences, der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina sowie der Bayerischen, der Sächsischen und der Göttinger Akademie der Wissenschaften.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Prof. em. Dr. phil. habil. Dr. theol. h. c., 1993 – 2011 Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden; seit 2011 Vorstand des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion (EUPHRat) an der Phil.-theol. Hochschule Benedikt XVI., Stift Heiligenkreuz/Wien.

Publikationen (Monographien): *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*, München 1974; *Philosophie und Philologie: Leonardo Bruni*, München 1980; *Romano Guardini: Leben und Werk*, Mainz 1985, ⁴1995; *Die bekannte Unbekannte. Frauenbilder aus der Kultur- und Geistesgeschichte*, Mainz 1988; *Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch*, Zürich/Köln 1989; *Die zweite Schöpfung der Welt: Sprache – Anthropologie – Philosophie der Renaissance*, Mainz 1991; *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1989, ²1995; *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1992, ³1999; *Wider das Geistlose im Zeitgeist. Essays zu Kultur und Religion*, München 1994; *Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden*, München 1996, ³2003; *Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräfelfing 2001; *Romano Guardini: Konturen des Lebens, Spuren des Denkens*, Mainz 2005, ²2010; *Landschaften der Schuld, der Reue, der Vergebung*, Graz 2007; *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009.

Herausgeberin: Ida Friederike Görres, *Der Geopferte. Ein anderer Blick auf John Henry Newman*, Vallendar 2005, ³2011; *Erlösung und Widerstand. Tagebücher von Margarete Dach (Dachmutter) 1930–1946*, Vallendar 2005; *Romano Guardini, »Ich fühle, daß Großes im Kommen ist.« Briefe an Josef Weiger*, Paderborn 2008; u. a.

WENDELIN KNOCH, Dr. theol. (Dr. theol. h. c.), em. Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität, Bochum. Forschungsschwerpunkte: Scholastische Theologie und ihre Ausstrahlung hin zur Neuzeit, insbes. fröhschol. Ekklesiologie; dazu: Studien zu Einzelautoren, u. a. Bernhard von Clairvaux, Nikolaus von Kues. – Mitglied der SIEPM, der ET, Beirat der Görresgesellschaft und des Johann Adam-Möhler Institutes, Paderborn.

Buchveröffentlichungen: *Einsetzung der Sakramente durch Christus*, 1983; *Die Fröhscholastik und ihre Ekklesiologie*, 1992; *Gott sucht den Menschen*, AMATECA, Bd. IV, 1997, (Übers. frz., ital., poln.); *Karl Rahner, Sämtl. Werke*, Bd. 18 (zus. mit Tobias Trappe), 2003. – Diverse Beiträge: u. a. Nikolaus von Kues: zur ›Cribratio Alcorani‹, 2004; zu Predigtaspekten, 2004, Trinité (zus. mit Thomas Marschler), Encyclopédie MDRh 2011.

DAVIDE MONACO, Dr. phil., Forschungsassistent für Philosophie an der Universität Salerno.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, Pisa 2005; *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, mit einem Vorwort von Werner Beierwaltes, Roma 2010; hg. *Cusano*, Napoli 2009; *La visione di Dio e la pace della fede*, in: *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus*, hg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg 2008, 21–30.

DR. PRASAD J. THERUVATHU OCD, Dr. phil., ist Ordenspriester (Orden der Unbeschuhte Karmelit) aus Indien und Mitglied der Cusanus Gesellschaft seit 2003. Er ist Dozent der Philosophie an der philosophische Institut der Karmeliter (Sacred Heart Philosophical College) in Aluva, Kerala, Indien. 1995 absolvierte er Baccalauriat in Theologie an der Pontificia Facoltà Teologica Teresianum, Rom; 1999 Magister in Philosophie an der Universität Delhi, 2003–2007 war er KAAD Stipendiat am Thomas Institut, Köln, 2007 promovierte er in Philosophie an der Julius Maximilians Universität Würzburg bei Prof. Dr. Dr. h. c. Andreas Speer; »Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa« ist der Titel seiner Doktorarbeit. 2007–2011 leitete er das Karmeliten Kloster und das Geschichtlich-Interkulturelle Zentrum in Basel, Schweiz. Seit 2011 ist er in der Verwaltung der Ordensprovinz Manjummel in Kochi, Kerala, Indien.

VIKI RANFF, Dr. phil., Dipl. Theol., M. A., Studium der Philosophie, kath. Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte; Promotion an der TU Dresden über

»Scientia und sapientia bei Hildegard von Bingen. Eine verborgene Philosophie«; Wissenschaftliche Tätigkeiten im Forschungsvorhaben »Geistliche Literatur des Mittelalters, Askese/Mystik« in Eichstätt, am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft im Institut für Philosophie der TU Dresden, am Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; seit 2009 Hochschuldozentin am Institut für Cusanus-Forschung der Universität Trier und der Theologischen Fakultät Trier. Forschungsprojekt: »Die Verähnlichung des Menschen mit Gott und Vergöttlichung bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und Nikolaus von Kues«.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Diss., (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 17), Stuttgart-Bad Cannstatt 2001; Edition: Edith Stein: *Übersetzungen der Schriften des Dionysius Areopagita*, in: *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, (Edith Stein Gesamtausgabe 17) 2003, ²2007. Christus als Mitte und Ziel des Kosmos bei Nikolaus von Kues, in: *Cusanus Jahrbuch* 3 (2011) 41–54.

KLAUS RIESENHUBER SJ, Dr. phil., Dr. theol., em. Professor für Philosophie an der Sophia-Universität, Tokio. Dort 1974–2004 Direktor des Instituts für Geistesgeschichte des Mittelalters. Langjähriges Mitglied des Leitungsgremiums der Japanischen Gesellschaft für Philosophie des Mittelalters und anderer japanischer Gesellschaften für Philosophie.

Schwerpunkte der Forschung: Philosophie und Mystik des Mittelalters, insbesondere Thomas von Aquin und Spätmittelalter; Religionsphilosophie und Metaphysik.

Wichtige Buchveröffentlichungen: *Existenzerfahrung und Religion* (Mainz 1968; portugiesische Übersetzung 1972); *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin* (München 1971); die folgenden Werke auf Japanisch: *Transzendenzenerfahrung* (Tokio 1982); *Freiheit und Transzendenz im Mittelalter* (Tokio 1988); *Geschichte der Philosophie in Altertum und Mittelalter* (Tokio 1991); *Grundströme der Philosophie des Mittelalters* (Tokio 1995); *Inneres Leben* (Tokio 1995); *Geistesgeschichte des Mittelalters* (Tokio 2003; koreanische Übersetzung 2007); *Glaube auf der Suche nach Einsicht* (Tokio 2004); *Der Mensch angesichts der Transzendenz* (Tokio 2004); *Rationalität und Spiritualität im Mittelalter* (Tokio 2008).

Herausgeber (auf Japanisch): *Mittelalter-Studien* (12 Bde., Tokio 1982–); *Geschichte der Pädagogik* (6 Bde., 1984–86); *Corpus der Quellen des mittelalterlichen Denkens* (21 Bde., 1992–2002); *Geschichte des Christentums* (11 Bde., 1980–82; 1996–97);

Mitherausgeber: *Nishida Kitaro, Gesammelte Werke* (24 Bde., Tokio 2002–09); u. a.

MARÍA CECILIA RUSCONI, Dr. phil., ist seit 2012 eingeladene Professorin an der Cátedra de Textos de Filosofía Moderna (Philosophie der Neuzeit). Facultad de Filosofía y Letras. Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). 1996–2004 Studium der Philosophie an der philosophischen Fakultät der Universidad de Buenos Aires. Von 2004–2006 war sie Dozentin für Logik und Wissenschaftstheorie (Introducción al Pensamiento Científico) an der Universidad de Buenos Aires. Von 2006–2008 war sie als Stipendiatin des DAAD Gastforscherin am Institut für Cusanus-Forschung, Trier. 2010 beendete sie ihre Dissertation.

Wichtigste Veröffentlichungen: *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica del Nicolás de Cusa (1401–1464)* (Collección Presencias Medievales) Buenos Aires 2012; *Intellectu qui est disciplina? ›Disciplina‹ bei Nikolaus von Kues und Thierry von Chartres*, in: Eriugena – Cusanus (Colloquia Mediaevalia Lublinensia Vol. 1) A. Kijewska, R. Majeran y H. Schwaetzer (Hg.), Lublin 2011, 265–276; *Mathématiques et Mystique chez Nicolas de Cues*, in: Encyclopédie des mystiques rhénans: d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception, Paris 2011, 785–787; *Grandeur et multiplicité: les catégories de l'altérité dans le de coniecturis (1440–1445) et le de mente (1450)*, in: Hervé Pasqua (Hg.): Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues (1401–1464) (Philosophes médiévaux tome LIV), Louvain 2011, 35–49; *Visión y medida como enigmas de la identidad en De theologicis complementis*, in: J. M. Machetta y Claudia D'Amico (Hg.): Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires, 2010, 170–190.

HANS GERHARD SENGER, Dr. phil. – Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Leiter der Cusanus-Edition der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am Thomas-Institut der Universität zu Köln (1963–2005). – Lehrbeauftragter für Philosophie an den Universitäten Köln, Hamburg, Saarbrücken. – Editions-wissenschaft. Veröffentlichungen: Editionen, Übersetzungen, Kommentare von und zu Cusanus-Schriften, zur Philosophie des Mittelalters und der Renaissance, u. a. *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002, und zur Editionstheorie.

ANDREAS SPEER, Dr. phil, Dr. h. c., Professor für Philosophie an der Universität zu Köln, Direktor des Thomas-Instituts; Direktor des Averroes Latinus und Sprecher der Forschungsschule a. r. t. e. s.; Gastprofessuren in Notre Dame, Leuven und St. Louis; Mitglied der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften Erfurt; Herausgeber bzw. Mitherausgeber zahlreicher internationaler Reihen und Zeitschriften; Vorstandsmitglied nationaler und internationaler Fachgesellschaften. *Forschungsschwerpunkte*: Geschichte und Systematik der Philosophie, insbesondere der Philosophie des Mittelalters, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ästhetik, Philosophie und Weisheit.

Publikationen in Auswahl: *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras* (1987); *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer scientia naturalis im 12. Jahrhundert* (1995);

Thomas von Aquin: Die Summa theologiae – Werkinterpretationen (2005); *Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften: Ordinatio De consecratione, De administratione* (2000) (mit G. Binding); *Meister Eckhart in Erfurt* (2005); 1308. *Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit* (2010) (mit D. Wirmer); *Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens* (2010); Publikationen zu Cusanus: »*Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter*«, in: Tijdschrift voor Filosofie 62 (2000) 3–25; »*Verstandesmetaphysik. Bonaventura und Nicolaus Cusanus über die (Un-)Möglichkeit des Wissens des Unendlichen*«, in: M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen* (Miscellanea Mediaevalia 30), Berlin/New York 2003, 525–553; »*Ce qui se refuse à la pensée: La connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues*«, in: Revue des sciences religieuses 77/3 (2003), 367–388.

Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras, Franziskanische Forschungen 32, Werl 1987; (mit J. van der Meulen) *Die Fränkische Königsabtei Saint-Denis. Ostanlage und Kultgeschichte*, Darmstadt 1988; (mit G. Binding) *Abt Suger von Saint-Denis: De consecratione. Kommentierte Studienausgabe* (46. Veröffentlichungen der Abteilung Architekturgeschichte der Universität zu Köln), Köln 1995; *Bonaventura, De scientia Christi – Vom Wissen Christi*. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben (Philosophische Bibliothek 446), Hamburg 1992, ²1996; *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer scientia naturalis im 12. Jahrhundert* (STGMA 45), Leiden/New York/Köln 1995; (mit G. Binding) *Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften: Ordinatio De consecratione, De administratione*, Darmstadt 2000, ³2008; (mit F. V. Tommasi) Edith Stein, *Übersetzungen III. Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – »Quaestiones disputatae de veritate«*, eingeführt und bearbeitet von A. Speer und F. V. Tommasi (ESGA 23 und 24), Freiburg i. Br. 2008; *Philosophie und Weisheit im Mittelalter* (in Vorbereitung).

KAZUHIKO YAMAKI, Dr. phil., Professor für Philosophie an der Waseda-Universität (Tokio), Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, Member of Board of Adviser of American Cusanus Society, Mitglied des Leitungskomitees der japanischen Cusanus-Gesellschaft. Präsident der japanischen Gesellschaft der mittelalterlichen Philosophie.

Wichtigste Veröffentlichungen: (Hrsg.) *Nicholas of Cusa, A Medieval Thinker for the Modern Age*, Surrey, United Kingdom 2002; *Das Weltbild des Nikolaus von Kues* (Japanisch: *Kuzabnusu-no-Sekaizou*), Tokyo 2001; (Japanische Übersetzungen) *Kanou-Genjitsu-Sonzai (De possess)* von Nikolaus von Kues mit S. Oide, Tokyo 1987; *Shinkou-no-Heiwa (De pace fidei)* von Nikolaus von Kues, Tokyo 1992; *Kami-wo-Mirukotonitsuite, Orivetosan-shudouinn-deno-Sekkyou, Nikorausu-heno-Shokan (De visione dei, Sermo in Montoliveto und Epistola ad religiosum Nicolaum)*, Tokyo 2001; *Die ›manuductio‹ von der ›ratio‹ zur ›Intuitio‹ in De visione Dei*, in: MFCG 18 (1989) 276–295; *Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition*, in: MFCG 20

(1992) 250–272; *Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: Schwaetzer und Stahl-Schwaetzer (Hg.), *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik*, Regensburg 2000, 87–109; »*Coincidentia oppositorum*« – *Nikolaus von Kues und die Philosophie Kitaro Nishidas*, in: *Theologische Quartalschrift* 2. Heft (2001); *Die Bedeutung geometrischer Symbole für das Denken des Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 29 (2005) 295–312; *Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 30 (2005), 117–144; *Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung des Sehens (videre)*, in: Euler; Gustafsson; Wikström (Hg.), *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness* (Åbo/Turku 2010), 135–153; *Die cusanische Entdeckung des Begriffs »idem absolutum« als Gott vom Jahr 1447*, in: Machetta/D’Amico (ed.), *Identidad y Alteridad Pensamiento y Dialogo* (Buenos Aires 2010), 365–380; *Der Blick am Rande zum Rande im Denken des Nikolaus von Kues*, in: Schneider; Schwaetzer; de Mey; Bocken (hrsg.): »*videre et videri coincidunt*« – *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster 2011, 143–162.

