

*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.<sup>1</sup>

\* 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.*: h<sup>2</sup>II, 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> In einem

36<sup>r</sup> et 63<sup>r</sup>. 75q.). AUGUSTINI *opera haec verba* (cf. etiam *De docta ign. I*, 19, fol. 8<sup>v</sup>) *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.<sup>6</sup> Im selben Aufsatz hebt er genauer »die unleugbare Beziehung zwischen Cusanus und Thierry« hervor.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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?«.<sup>10</sup>

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.:  $2 \times 2$ . Die zweite ist die Multiplikation zweier verschiedener Zahlen, z. B.:  $2 \times 3$ . 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«. <sup>11</sup> 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. <sup>12</sup>

Unter all den genannten Beiträgen hat jedoch ein kurzer, 1980 von Thomas McTighe verfasster Artikel eine solidere Grundlage in der Frage gebracht. <sup>13</sup> 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*. <sup>14</sup> 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. <sup>15</sup>

---

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.<sup>16</sup> 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«.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

Außer den erwähnten Studien gibt es keine systematische Arbeit über Thierry und noch weniger über seine Philosophie als mögliche Quelle des Cusanus.<sup>19</sup> 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*.<sup>20</sup>

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).<sup>21</sup> 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«. <sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> In Gott – d. h. in der absoluten Einheit – fällt die Trinität mit der Einheit zusammen.<sup>24</sup> Dieser volle Zusammenfall kann im Universum, wo diese Dreieinigkeit eingeschränkt ist, nicht stattfinden.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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 [...]«,<sup>28</sup> d. h. damit die Möglichkeit etwas Bestimmtes wird. Deswegen stammt das Einschränkende von der absoluten Gleichheit der Einheit, welche die Gleichheit des Seins ist.<sup>29</sup>

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 Einschränkungende als Form oder Weltseele bezeichnet, während sie die Möglichkeit als Materie identifiziert haben. Andere haben das Einschränkungende 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 Einschränkungende 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.«<sup>30</sup> 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 Einschränkungbaren und dem Einschränkungenden. Es sei – so Cusanus – gebräuchlich gewesen, diese Verbindung als bestimmte Möglichkeit (*possibilitas determinata*) zu kennzeichnen, weil daran die Möglichkeit – das Einschränkungbare – von der Form – dem Einschränkungenden – bestimmt wird.<sup>31</sup>

So wie das Einschränkungbare von der Einheit – dem Vater – und das Einschränkungende 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 <sup>2</sup>XI/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.<sup>32</sup> 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«. <sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.«<sup>36</sup>

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.«<sup>37</sup> Deshalb nahmen sie eine gewisse absolute Möglichkeit an, d. h. eine Möglichkeit, alles zu sein.«<sup>38</sup> 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*.<sup>39</sup>

---

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«. <sup>40</sup> 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. <sup>41</sup> Ferner erklärte »einer von den Unrigen [...], das Chaos sei der Natur nach vor der Welt gewesen als Möglichkeit der Dinge [...]«. <sup>42</sup> 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. <sup>43</sup>

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* I, 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.<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> Mit anderen Worten fallen »die größte und kleinste Wirklichkeit mit der größten und kleinsten Möglichkeit« zusammen.<sup>47</sup>

---

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«;<sup>48</sup> 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«.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

(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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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: h<sup>2</sup>V, 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.<sup>53</sup>

(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.<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup>

Im Folgenden weist Cusanus darauf hin, dass viele Christen sich mit den Platonikern einverstanden erklärt haben.<sup>56</sup> 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 [...]«.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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.«<sup>60</sup>

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.<sup>61</sup> Aus dieser These schließt Nikolaus, dass »die Notwendigkeit der Verknüpfung deshalb nicht, wie es die Platoniker annahmen, ein gegenüber dem Schöpfer minderer Geist ist.«<sup>62</sup> 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.«<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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).<sup>65</sup> Außerdem ist dieser Geist »durch das ganze All und seine einzelnen Teile verbreitet und eingeschränkt [*contractus*]. Er heißt Natur«. <sup>66</sup> 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«. <sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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*.<sup>69</sup> 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*;<sup>70</sup> im anderen Extrem »die dunkle Seinsweise in der Möglichkeit« – *modus essendi in possibilitate*.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Die andere liegt näher an der Möglichkeit, weil sie »weniger Notwendigkeit und mehr Möglichkeit« hat. Diese letzte ist die Seinsweise der Wirklichkeit,<sup>73</sup> 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«. <sup>74</sup> 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. <sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>

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.<sup>77</sup> 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«.<sup>78</sup>

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*.<sup>79</sup> 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*<sup>80</sup> und der *spiritus conexionis* oder *virtus universi*.<sup>81</sup> Die letztere wird außerdem mit der Bewegung identifiziert.<sup>82</sup>

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.<sup>83</sup>

---

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.<sup>84</sup>

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.<sup>85</sup>

## 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.<sup>86</sup> 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 [...]«. <sup>87</sup> 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«. <sup>88</sup> 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 [...]«. <sup>89</sup> 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.«<sup>90</sup> 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.«<sup>91</sup>

Nun bezieht sich der Begriff *necessitas complexionis* für den Meister von Chartres auf die platonischen Formen oder Ideen, die im Geiste Gottes sind.<sup>92</sup> Auf diese Weise existieren die Formen der Dinge im göttlichen Geist, d. h. im *logos*, als losgelöste Formen.<sup>93</sup>

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.«<sup>94</sup>

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.«<sup>95</sup>

Letztlich (3) ist die Gesamtheit der Dinge in der bestimmten Möglichkeit *possibiliter et actu* [...].<sup>96</sup> 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 [...].«<sup>97</sup>

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*]«. <sup>98</sup>

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: h<sup>2</sup>V, 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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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.«<sup>101</sup> 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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 [...]«. <sup>102</sup>

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 [...]«. <sup>103</sup>

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«. <sup>104</sup>

---

102 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, N. 100, Z. 3–7: »[...] in imaginatione imaginabilibus [...]. Habet enim se imaginatio in absentia sensibilium ut sensus aliquis absque discretione sensibilium. Nam conformat 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«. <sup>105</sup> Der Verstand »kann allen Sinnendingen unterschieden und klar gleichgestaltet werden«. <sup>106</sup> Diese rationelle Angleichung ermöglicht der Seele, sich ein Urteil über das Ding zu bilden. <sup>107</sup>

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. <sup>108</sup> 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«. <sup>109</sup> Die Seele, die so angeregt wird, begreift das Hindernis auf verworrene, konfuse Weise. »Der Sinn nämlich [...] grenzt nicht ab«. <sup>110</sup>

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: h<sup>2</sup>V, N. 100, Z. 7f.: »Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat.«

106 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, N. 111.

109 *De mente* 8: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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.«<sup>111</sup> »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.«<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup>

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.«<sup>114</sup> 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«.<sup>115</sup>

111 *De mente* 8: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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*: h<sup>2</sup>XI/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: h<sup>2</sup>V, 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.<sup>116</sup> 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«,<sup>117</sup> 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.«<sup>118</sup> Während die empirische, d. h. die Erkenntnis der bestimmten und absoluten Möglichkeit, der Physik entspricht, betrifft

115 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, N. 115, Z. 9f.: »[...] quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento [...]«

117 *De mente* 8: h<sup>2</sup>V, N. 111, Z. 8f.: »[...] eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem.«

118 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, 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«. <sup>119</sup> 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«. <sup>120</sup> 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. <sup>121</sup>

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«. <sup>122</sup> Darauf antwortet der Laie: »Es mißfällt mir nicht, denn auch so können sie passend bezeichnet werden«. <sup>123</sup>

---

119 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, N. 105, Z. 7–N. 106, Z. 1.

120 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, N. 106, Z. 1–8.

121 *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, N. 106, Z. 12f.: »Et sic facit theologicas speculationes [...].«

122 *De mente* 8: h<sup>2</sup>V, 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*.<sup>124</sup> 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«. <sup>125</sup>

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«. <sup>126</sup> 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«. <sup>127</sup>

123 *De mente* 8: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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.<sup>128</sup>

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 Weiß im Geiste, d. h. etwas bestimmtes Weißes, weil keiner die von der Materie getrennte Weiß 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*.<sup>129</sup> Die gehöre nur Gott und einigen wenigen Menschen. So kann der Geist die unveränderlichen Formen erkennen, »da die Veränderlichkeit aus der Materie stammt«. <sup>130</sup> Diese Erkenntnis ist für Thierry die Weisheit; denn sie ist das Verständnis des Dinges in seiner Unveränderlichkeit.<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup>

---

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.<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup>

Er selbst macht auf die Tatsache aufmerksam, dass die Gesamtheit der Dinge auf vier Weisen besteht, obgleich die spekulativen Wissenschaften drei sind.<sup>135</sup> 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,<sup>136</sup> 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 ἀνυπεξίρητος (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 [...]«. <sup>137</sup>

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. <sup>138</sup>

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. <sup>139</sup> 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*).<sup>140</sup> 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.«<sup>141</sup> 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:<sup>142</sup> »IN MATHEMATICIS DISCIPLINALITER.«<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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«. <sup>145</sup>

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«. <sup>146</sup> 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«. <sup>147</sup> 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«. <sup>148</sup>

---

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 animae 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*]«. <sup>149</sup> Statt die höchste Kraft des Geistes so, wie er es in den *Lectiones* gemacht hat, *intellectibilitas* zu benennen, nennt er sie hier *intelligibilitas*. <sup>150</sup> Dieses Wort kommt bei Cusanus im ganzen Werk zwei Mal vor; einmal in *De filiacione dei* und einmal in *De venatione sapientiae*. Beidemale scheint es nicht eine spezielle Erkenntnisfähigkeit zu meinen, sondern bloß die Möglichkeit, etwas zu verstehen. <sup>151</sup> Dagegen kommt, wie wir gesehen haben, das Wort *intellectibilitas* in *De mente* vor, mit demselben Sinn, der hier zu verstehen ist. <sup>152</sup>

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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, 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: h<sup>2</sup>V, N. 113, Z. 1f.: »Cum ergo aliquod exterius obstaculum invenit, repercutitur spiritus ille, et excitatur anima ad perpendendum illud, quod obstat.«

*De mente* 8: h<sup>2</sup>V, 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:* h<sup>2</sup>V, 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:* h<sup>2</sup>V, N. 100, Z. 7f.: »Sed in ratione cum discretionem status a statu se rebus conformat.«

*De mente 8:* h<sup>2</sup>V, 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:* h<sup>2</sup>V, N. 115, Z. 9f.: »quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento«.

*De mente 8:* h<sup>2</sup>V, 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.